† Damaschin Dorneanul
Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților

Dimensiunea mistagogică a Săptămânii Sfintelor Pătimiri. Elemente de antropologie duhovnicească

Carte tipărită cu binecuvântarea
Înaltpreasfințitului Părinte
CALINIC
Arhiepiscop al Sucevei și Rădăuților

EDITURA CRIMCA
SUCEAVA, 2022

Consilier eparhial:
Preot Constantin-Ciprian BLAGA

Redactare și corectură:
Claudia-Ruxandra MOISIUC

Layout și copertă:
Constantin BODNARIU

Ilustrație copertă:
Fragment iconografic preluat din
Tetraevanghelul slavon Sucevița 24,
realizat la Mănăstirea Sucevița după anul 1595,
la solicitarea voievodului Ieremia Movilă

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

DAMASCHIN DORNEANUL,
Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților
Dimensiunea mistagogică a Săptămânii Sfintelor Pătimiri. Elemente de antropologie duhovnicească /
Damaschin Dorneanul, episcop-vicar al Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților. - Suceava : Crimca, 2022
Conține bibliografie
ISBN 978-606-734-149-2

© Arhiepiscopia Sucevei și Rădăuților

Ție, Stăpâne, a adus Maria mirul cu mulțumire,
ca o datorie *pentru fratele ei...*

SbLaz (Ut od 8 ca 2 tr 2)

Cuvânt de mulțumire

Lucrarea de față (versiune puțin revizuită a tezei de doctorat) nu ar fi ajuns în acest stadiu fără binecuvântarea, cuvântul de încurajare, susținerea și implicarea unor oameni cu suflet mare, cărora le port, cu smerenie, adâncă recunoștință.

Înaltpreasfințitului Părinte Arhiepiscop Pimen îi datorez binecuvântarea (și cuvântul decisiv, într-un moment de incertitudine apărut pe parcurs) pentru urmarea cursurilor de doctorat la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu; nu voi uita niciodată atenția părintească arătată față de mine după primirea slujirii de arhiereu, pentru a-mi chivernisi bine timpul, astfel încât responsabilitățile pastorale și administrative să nu afecteze pregătirea tezei. Trecut la Domnul în timpul pascal al Bisericii, mă rog să i se facă parte cu cei care se bucură de odihna veșnică în Împărăția luminii.

Îi mulțumesc Înaltpreasfințitului Părinte Calinic, Arhiepiscop al Sucevei și Rădăuților, care – autor al multor lucrări teologice și, deci, trecut prin experiențele nașterii unei cărți, de la concepere până a deveni literă tipărită – a binecuvântat dintru început și fără nicio precupețire ca prezenta muncă de cercetare a episcopului vicar al eparhiei să apară sub egida nou înființatei Edituri Crimca a Arhiepiscopiei noastre. Echipa editorială și tipografică merită toate felicitările mele pentru colaborarea strânsă, atenția la detalii, acceptarea sugestiilor autorului și condițiile grafice deosebite care îmbracă această lucrare.

Gând de gratitudine îndrept către Înaltpreasfințitul Părinte Laurențiu, Mitropolitul Ardealului, președintele comisiei de susținere publică a lucrării de doctorat, pentru încurajarea unui ierarh mai tânăr și în slujirea episcopală, și în cercetarea academică, din perspectiva profesorului și a liturgistului cu experiență. Jurământul depus, în prezența Înaltpreasfinției sale, în minunata capelă teologică

sibiană mă obligă a păstra această instituție de învățământ în sălaș de taină al sufletului, onorat fiind să mă înscriu, de acum, printre ucenicii altarului academic și duhovnicesc sibian.

Întâlnirea – providențială, onorantă și atât de îmbogățitoare – cu Părintele Arhid. Prof. Univ. Dr. Ioan I. Ică jr o consider a fi una dintre cele mai mari binecuvântări pe care mi le-a dăruit Dumnezeu în viață. Admirat de departe, citit și ascultat cu nesaț, faptul că părintele profesor mi-a acordat credit de la primele cuvinte schimbate – mie, unui monah necunoscut de la o Sihăstrie din Bucovina – m-a determinat și responsabilizat și mai mult în a onora acest parcurs și, deopotrivă, pe sfinția sa, ca îndrumător al tezei de doctorat. Cuvintele nu sunt îndestulătoare pentru a-mi mărturisi recunoștința, prețuirea, cugetul smerit în fața cunoștințelor, experienței teologice și duhovnicești ale părintelui profesor. Întâlnirile cu sfinția sa (și cu distinsa sa doamnă, Maria Cornelia), îndrumările privind concepererea, abordarea și redactarea tezei, sugestiile bibliografice și încurajările pe parcurs, slujirile de la paraclis și legătura pe care o păstrăm până astăzi, cu mult respect și delicatețe, au fost și sunt mângâieri ale sufletului în momente de plăcută aducere-aminte. Pe bob de metanie și în fărâmă de prescură, numele părintelui Ioan și al doamnei sfinției sale sta-vor înaintea Domnului cât îmi va rândui El timp binecuvântat de slujire la dumnezeiescul jertfelnic.

Le rămân mult îndatorat membrilor comisiei de susținere a lucrării de doctorat: Părintelui Prof. Univ. Dr. Mihai Himcinschi, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia, Părintelui Prof. Univ. Dr. Ștefan Iloaie, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj Napoca și Domnului Prof. Univ. Dr. Sebastian Moldovan, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu. Și nu doar pentru referatele pe marginea lucrării (consistente și generoase față de smeritul meu aport la studiul Săptămânii Mari), ci și pentru deschiderea încurajatoare față de acest subiect, pentru cordialitatea întâlnirilor (online și față către față), pentru mugurul de prietenie care s-a înfiripat din această susținere. Rămânând la teologia sibiană, un sentiment de mare afecțiune sufletească port Părintelui Prof. Univ. Dr. Nicolae Chifăr, decan al instituției în acei ani; sunt dator, de asemenea, cu mulțumire sinceră Părintelui Prof. Univ. Dr. Aurel Pavel și Domnului Prof. Univ. Dr. Ciprian Streza (reputat liturgist și cadru didactic adânc preocupat de dimensiunea spirituală a teologiei, de la care multe am avut de învățat), urmăritori ai planului de cercetare

doctorală și lectori primi ai referatelor care vor fi făcut, mai apoi, parte din lucrare.

Studiul imnografiei Săptămânii Sfintelor Pătimiri a avut ca model lucrarea dedicată *Triodului* a părintelui ieromonah Makarios Simonopetritul. Îi mulțumesc sfinției sale pentru atât de necesara și inspiranta readucere a bogăției liturgice în arealul teologic academic și, personal, pentru extrem de bogatul suport bibliografic pe care mi l-a oferit cu generozitate (în format electronic), fără de care ajutor cu greu aș fi avut acces la multe dintre resursele importante, pentru sugestiile privind întocmirea planului lucrării, precum și pentru deschiderea inimii arătată la întâlnirea din minunata mănăstire athonită în care este vieţuitor.

Sărutare de mână îi aduc părintelui meu stareț, Arhimandritul Nectarie Clinci, care m-a primit în obștea Sihăstriei Putnei pentru a învăța pocăința și din îmbrățișarea sufletului căruia am simțit ce înseamnă să primești darul învierii din păcat printr-un om care te sprijină când îți sunt aripile frânte. Obștii mănăstirii de metanie îi rămân dator pentru ambianța atâtor ani în care am parcurs, împreună, la slujbe de zi și de noapte, înălțătoarele rânduieli ale Postului Mare, ale Săptămânii Sfintelor Pătimiri și ale luminoasei perioade pascale. În ziua de pomenire a Sfântului Cuvios Daniil Sihastrul din anul 2019, la susținerea tezei de doctorat, mi-au făcut bucuria de a fi prezenți spre încurajare, însoțindu-l pe părintele stareț, și câțiva părinți din obștea sihăstreană (părinții Hrisostom, Teofil, Iosif, Porfirie, Cosma, Sofronie, Chiril, Maxim și fratele Emanuel), cărora le sunt, cu atât mai mult, recunoscător.

Părintelui Arhimandrit Hrisostom Rădășanu, frate mai mare în duh și cald prieten de inimă, îi sunt recunoscător pentru grijă discretă și încurajare, pentru claritatea căii de „demaraj" a cercetării, pentru că a știut cum să potențeze, prin generozitate și smerenie, lipsa mea de îndrăzneală și de siguranță. Sfinției sale, precum și altor câtorva inimoase persoane (părinții Ilarion Argatu și Lucian Filip, domnișoarele Ana Maria Munteanu, Ileana Iuga și Magda Samson) le aduc mulțumiri și pentru ajutorul acordat în privința accesului la materiale din limbi străine mai puțin ori deloc cunoscute, ca și pentru suportul în redactarea/verificarea unor opțiuni de traducere. Părintelui Radu Holca, vicar al comunității armene din București, îi mulțumesc pentru sugestiile și clarificările privind modul serbării actuale a Săptămânii Mari în ritul armean.

În diferite faze ale redactării, lucrarea de față s-a bucurat de lectura (integrală sau doar a unor secțiuni) din partea unor persoane care au jertfit cu drag din timpul lor pentru a-mi acorda un feed-back și a mă încuraja în vederea finalizării ei. Le mulțumesc mult, pentru aceasta, Părintelui Prof. Univ. Dr. Viorel Sava și Părintelui Lect. Univ. Dr. Cezar Hârlăoanu, Părinților Prof. Petru Pruteanu și Bogdan Feștilă, părinților din Sihăstria Putnei Efrem, Porfirie și Maxim, familiei Dr. Valeriu și Cătălina Gavrilovici, Doamnei Prof. Niculina Filat și domnișoarei Claudia Moisiuc.

Au fost multe alte persoane care m-au însoțit cu rugăciunea, cu susținerea, cu încurajarea, cu inima bună în tot acest parcurs. Fiecăreia în parte și tuturor împreună le aduc recunoștința mea smerită și rog pe Domnul, Cel ce din nemăsurata iubire de oameni S-a răstignit și a înviat pentru noi, să primească și să răsplătească El dragostea de care m-am bucurat din partea fiecăruia dintre cei amintiți și dintre cei nepomeniți nominal.

Am învățat, încă o dată, ce mare și binecuvântat dar este să întâlnești, să cunoști, să ai aproape oameni care te prețuiesc, îți stau alături și se bucură și ei de bucuria unei rodiri care nu rămâne, astfel, doar a ta personală, ci o împarți, cu gratitudine, cu toate aceste persoane, prin care a lucrat în chip minunat Dumnezeu.

Cuvânt înainte

Cartea pe care cititorul o are acum în față este forma finală a proiectului de teză de doctorat în teologie a Preasfințitului Părinte Damaschin Dorneanul, Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților, susținut în ziua de 18 decembrie 2019 la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu într-o comisie prezidată de Înaltpreasfințitul Părinte Laurențiu, Mitropolitul Ardealului, ctitor al noii școli de teologie liturgică sibiene. Așa cum mărturiseam atunci, cu entuziasm, concretizarea demersului Preasfinției Sale reprezintă, din toate punctele de vedere, o realizare de excepție în cercetarea teologică actuală și în teologia ortodoxă românească și, totodată, un moment fericit de împlinire și rodire pentru școala teologică sibiană.

Dincolo de meticulozitatea și puterea de analiză și sinteză cu care este construită pe baza unei impresionante bibliografii științifice, cartea se impune mai întâi prin tematica abordată și prin metoda de abordare și de prezentare perfect adecvată. Ne introduce metodic în inima cultului Bisericii Ortodoxe și a vieții creștine ortodoxe: misterul pascal al Morții și Învierii Domnului nostru Iisus Hristos, celebrat și actualizat în formă unică de slujbele și rânduielile ortodoxe ale Săptămânii Sfintelor Pătimiri. Scopul este acela de a evidenția pedagogia mistagogico-duhovnicească prin care Biserica Ortodoxă îi conduce pe credincioși în taina centrală a creștinismului, rezumată de Sfântul Apostol Pavel în *Romani* 6 – capitol ales ca lectură de Apostol pentru slujba finală a *Triodului,* care este și cheia lui de boltă: Liturghia Sfântului Vasile cel Mare unită cu Vecernia Sâmbetei celei Mari, prima serbare a Învierii Domnului. Preasfinția Sa își propune să prelungească și să întregească pentru Săptămâna Mare formidabila inițiere mistagogică în Postul Mare susținută în anul 1978 ca teză de doctorat la Sorbona de viitorul ieromonah Makarios Simonopetritul – publicată pentru prima dată în traducere românească în anul 2000 de Editura Deisis cu titlul *Triodul explicat,* originalul francez apărând la Limours cu titlul *Mystagogie du Grand Carême - Essai de théologie du*

(culminând în finalul Deniei Prohodului cu profeția învierii oaselor casei lui Israel). Săptămâna Mare reia însă, pe de altă parte, lecturile din Evanghelii. Ele devin pentru credincioși la toate slujbele principalele momente de actualizare a etapelor misterului pascal urmărit cronologic în detaliu, zi cu zi, începând cu Sâmbăta lui Lazăr și până în Duminica Învierii, cu momente de intensificare specială reprezentate de cele 12 evanghelii citite la Denia din Joia Mare și de lecturile selectate pentru cele patru Ceasuri Împărătești din Vinerea Mare, dar și de lectura cursivă solemnă, cu valoare recapitulativă, a tuturor celor patru Evanghelii în întregimea lor la „stâlpii" Ceasurilor primelor trei zile ale Săptămânii Mari. Comentarii esențiale subliniază caracterul esențialmente biblic al spiritualității Triodului și importanța decisivă a lecturii Bibliei în Biserică, formulând dorința ca ele să fie urgent reactivate și revalorificate în practica actuală, unde, din păcate, s-au estompat nepermis și sărăcitor. Tabelele rezumative ale conținutului actual al lecturilor, precum și cele sinoptice, permit urmărirea evoluției lecturilor până astăzi și, însoțite de comentarii istorico-liturgice valoroase și explicații duhovnicești, susțin fericit demersul științific, dar și pedagogic cu finalitate practică al întregii abordări.

Nu este omis nici uitatul cu totul (și nepracticabilul) astăzi sistem de lecturi patristice de origine savaită, care mai apare încă în indicațiile tipiconale din *Triod*. În condițiile în care în majoritatea mănăstirilor bizantine nu se predica, omiliile patristice (în majoritate hrisostomiene) selectate își propuneau să ofere un prim comentariu exegetic, teologic și moralizant la evenimentele Săptămânii Pătimirilor Domnului. Dorința reactivării vechilor omiliare în cultul actual rămâne o sugestie interesantă, dar puțin sau deloc aplicabilă ca atare în practica actuală, în care nu este respectat nici măcar programul fundamental al lecturilor scripturistice.

Așa se face că singurul comentariu patristic practicabil și utilizabil ca atare rămâne cel al imnografiei. Sfinții imnografi ai Săptămânii Mari sunt adevărații „mistagogi" liturgici ai tainei Sfintelor Pătimiri ale Domnului, creațiile lor – remarcabile piese nu de simplă poezie pioasă, ci de compoziții de profundă teologhisire patristică – vehiculând în simboluri și imagini sintetice un conținut dogmatic și biblic revelațional, de densitate teologică și duhovnicească maximă.

Secțiunea a treia, centrală, a cărții e o amplă expunere a structurii Săptămânii Mari și a conținutului ei pe baza unei minuțioase analize a mistagogiei imnografice, ca tot atâtea expresii liturgice sintetice ale

hermeneuticii patristice a misterului pascal. Sunt relevate cu finețe simetriile simbolico-duhovnicești ale Săptămânii Mari, începută în fața mormântului lui Lazăr din Betania și terminată înaintea mormântului gol de la poalele Golgotei și secondată de cele trei ungeri ale Domnului: în sâmbăta lui Lazăr de Maria, sora acestuia, miercurea de femeia păcătoasă și cea intenționată duminică dimineața de femeile mironosițe. Structura Săptămânii Mari apare astfel sub forma unui diptic în chiasm, diptic alcătuit de cele două *triduum*-uri: *Triduum*-ul Mirelui al primelor trei zile (Lunea, Marțea și Miercurea Mare) și *Triduum*-ul pascal al Mielului jertfit și înviat al Joii, Vinerii și Sâmbetei Mari, al căror punct de joncțiune e Cina Mielului din seara Joii Mari. Prefațat de „uvertura" *biduum*-ului constituit de Sâmbăta lui Lazăr și Duminica Ramurilor, dipticul *triduum*-urilor culminează în octava pascală eshatologică a Săptămânii Luminate.

În lumina acestei structuri perspicace identificată e descrisă, pentru început, „uvertura" Pătimirilor Domnului, reprezentată de dublul praznic al Învierii lui Lazăr și al Intrării Domnului în Ierusalim. Comentariile imnografiei subliniază dimensiunea lui eshatologică. Atât colectivă – anticiparea învierii de obște și a umanității restaurate ca nou Israel care-L primește în Dumnezeul-om Iisus Hristos, pe Domnul slavei, șezând umil pe asin –, cât și interiorizată – scularea din morțile patimilor a minții care cu stâlpările virtuților intră cu Hristos în Ierusalimul ceresc al inimii.

Dreptul Iosif și smochinul neroditor în Lunea Mare, fecioarele înțelepte și cele nebune în Marțea Mare, iar apoi femeia păcătoasă miroforă și Iuda vânzătorul în Miercurea Mare sunt temele *Triduum*-ului Mirelui. Este evidențiată dimensiunea eshatologică a acestor zile, precum și structura bipolară de model-antimodel dominantă, de altfel, peste tot în imnografia pedagogic-etică a Săptămânii Mari: pruncii *versus* liderii Ierusalimului (tema curăției inimii), Iosif cel drept *versus* Israel smochinul neroditor (tema rodirii virtuților), fecioarele înțelepte *versus* fecioarele nebune (tema rodirii milosteniei), femeia păcătoasă *versus* Iuda vânzătorul (tema dragostei adevărate), Iuda și ucenicii trădători *versus* Iisus (tema prieteniei), tâlharul mărturisitor *versus* cel hulitor (tema pocăinței).

Joia Mare e apoi ziua decisivă a Cinei Mielului, început al *kenozei* pătimirilor efective ale Domnului, dar și al opțiunilor esențiale ale martorilor. Din meditative, lecturile și ritualurile devin acum imitative, *anamnesis* devine, obligatoriu, *mimesis* – identificare

sacramentală și morală cu gesturile de acum răscumpărătoare ale Domnului: umilința kenotică a spălării picioarelor, auto-jertfirea Sa în Euharistie ca Miel sacrificial Care inaugurează prin moartea Sa mistică lumea nouă a Împărăției lui Dumnezeu, dar și trădarea prin sărutare a lui Iuda în abandonul ucenicilor și intrarea Domnului în întunericul nopții din Ghetsimani – taine ale lui Hristos cu care credincioșii sunt chemați să se identifice personal, refuzând asocierea și colaborarea cu puterile întunericului, unite acum împotriva lui Iisus.

Triduum-ului pascal propriu-zis, culminația Săptămânii Mari, se concentrează în dramaticele ceremonii ale Deniilor celor Douăsprezece Evanghelii ale Pătimirilor și Prohodirii Domnului din Joia și Vinerea Mare, cu venerarea Sfintei Cruci și a Sfântului Epitaf. Și acum imnografia accentuează actualizarea dramatică a ultimelor etape ale misterului pascal în dimensiunile ei teologice, dublată de implicațiile ei etice intensificate acum la maximum: în centru se află Răstignirea, Îngroparea și Pogorârea la iad ale Mântuitorului pe fundalul abandonului Său, al urii poporului nerecunoscător[1] și al fugii ucenicilor, compensate de compasiunea femeilor la picioarele Crucii și în fața mormântului. Analizele identifică frumos și precis accentele puse pe puterea duhovnicească în slăbiciune a Crucii purtată în iubire desăvârșită de Dumnezeu și de oameni, pe pătimirile Domnului ca vindecări ale patimilor noastre, pe paradoxurile antinomice ale misterului pascal și pe restaurarea umanității înviate prin împreună-răstignirea și împreună-îngroparea ascetică și mistică în și cu Hristos Cel răstignit, îngropat și înviat. Binecuvântările Învierii, cântate îndată după Prohodirea Mântuitorului, subliniază liturgic coincidența dogmatică dintre Moartea și Învierea Domnului, ridicare care începe, cum arată și icoana ortodoxă a Învierii, prin Pogorârea Sa la iad. Unitatea paulină a binomului Cruce-Înviere era evidentă în lumea bizantină, care nu cunoștea diferența actuală între *Triod* și *Penticostar* și pentru care exista, de fapt, un unic *Triodion* în două părți: *Triodul* străpungerii și *Triodul* bucuriei.

Ultima secțiune a cărții Preasfinției Sale prezintă antropologia duhovnicească a imnografiei Săptămânii Pătimirilor Domnului drept remediu și terapie eclesială a derivelor umanității contemporane. E conturat astfel mai întâi portretul umanității model a lui

[1] O notă amplă – care ar merita extinsă într-o abordare distinctă – atinge, pe un ton echilibrat, chestiunea spinoasă a formularilor antiiudaice din imnografia Săptămânii Mari.

Iisus Hristos Cel răstignit și înviat, Dumnezeu nepătimitor pătimind în trup, ca Arhiereu desăvârșit, pentru mântuirea și îndumnezeirea noastră, nou Adam divino-uman restaurat în demnitatea Sa de chip al lui Dumnezeu. E schițată apoi dinamica ascetică a trecerii în Biserică de la Adamul cel vechi la Adamul cel Nou, de la căderea din slava Edenului, prin păcat, la recuperarea stării edenice și ridicarea în slavă, prin virtuțile și pocăința restauratoare. Acest dinamism este exemplificat prin două tipologii umane exemplare, întruchipate de cele două personaje pozitive oferite drept modele în *Triduum*-ul Mirelui: dreptul „Iosif cel preafrumos" în Lunea Mare, în același timp „figura Christi" și model exemplar de virtuți însumate; iar în Miercurea Mare „femeia păcătoasă", care a uns cu mir de mult preț pe Iisus[2], model de pocăință mântuitoare de tip pascal, ilustrată prin frumosul „psalm bizantin de pocăință" al cântării închinate ei de imnografa Casia Monahia. Acest dinamism are însă un ecou cosmic urmărit în „compătimirea" creației cu patimile distructive ale omului căzut, dar și cu pătimirea mântuitoare a Dumnezeului-om Hristos, restauratoare a libertății slavei fiilor lui Dumnezeu (*Romani* 8, 21).

Totul culminează în rânduiala de final din *Triodul* actual, privegherea Sâmbetei Mari, care poartă încă în mod evident urmele originii ei în practica Botezului catehumenilor din Biserica veche în noaptea Învierii. Această priveghere este cheia de boltă a arhitecturii Săptămânii Mari, oferind sensul ultim al mistagogiei întregului *Triod*, acela al pregătirii Bisericii pentru primirea și reprimirea Botezului ca un Paște și a Paștelui ca Botez, celebrând și actualizând, în sens paulin (*Romani* 6), sensul pascal al Botezului și sensul baptismal al Paștelui. Trecerea în revistă a practicii pre- și post-baptismale din Biserica primară, prelungită în disciplina penitențială, și regenerarea Botezului prin pocăință, nu se limitează însă la considerații arheologice. Preasfinția Sa ne propune instructiv și salutar elementele de bază în vederea recuperării *Triodului* pentru o pastorație de tip neo-catehumenal. Scopul acesteia este să-i facă pe toți credincioșii să trăiască întreg Postul Mare ca o recuperare voluntară a catehezei biblice și o reasumare/reînnoire penitențial-pascală a botezului propriu, a dublelor făgăduințe ale renunțărilor la Satana ascuns în

[2] Personaj fictiv, însă rezultat din fuziunea, neacoperită exegetic, dintre femeia păcătoasă fără nume din *Luca* 7, care-L unge pe Iisus în Galileea, și femeia fără nume care-l unge în Betania din *Marcu* 14 și *Matei* 26, identificată în *Ioan* 12 cu Maria, sora lui Lazăr.

patimi și ale alipirii de Hristos Cel răstignit și înviat, Modelul arhetipal al umanității autentice. În această pedagogie mistagogică liturgic-duhovnicească, expresie a antropologiei pascale a îndumnezeirii omului prin Învierea lui Hristos Dumnezeul-om, Preasfinția Sa vede răspunsul permanent actual al Bisericii Ortodoxe la umanismele dezumanizante ale mileniului al treilea, care anunță deja crize antropologice majore. Celebrarea și actualizarea anuală, dar și duminicală, săptămânală, a misterului pascal este răspunsul concret la problema acută a sensului adevărat al vieții, al omului și al lumii, aflate astăzi într-o derivă periculoasă în societățile actuale tot mai secularizate.

Excelentele pagini ale concluziilor finale rezumă sintetic și metodic demonstrația întregii cărți, fiind de un real folos pentru cititor, care se poate simți derutat de uimitoarea bogăție de detalii și complexitatea aspectelor abordate cu desăvârșită competență, dar și cu exemplară modestie duhovnicească. Conștient de vastitatea temei și de faptul că, la rigoare, fiecare zi din Săptămâna Mare ar putea face tema unei monografii speciale, Preasfinția Sa propune, în final, și câteva direcții de adâncire și prelungire a cercetării. Firească și necesară ar fi o completare a studiului Săptămânii Mari cu acela al Zilei Învierii și al Săptămânii Luminate, simetrică celei a Sfintelor Pătimiri, dar și al ciclului duminicilor perioadei Cincizecimii din *Penticostarul* actual. Revelatoare ar fi și oglindirea Săptămânii Mari în imnografia săptămânală a *Octoihului* actual, precum și o valorificare mistagogică a iconografiei ortodoxe a Sfintelor Pătimiri și a Învierii, dar și a aspectului muzical, comparativ cu evoluțiile artei din Occident.

Rod al unor investigații complexe și subtile, minunata carte de față a Preasfințitului Părinte Episcop Damaschin reușește performanța rară, dar cu atât mai valoroasă, de a se situa firesc la cotele excelenței în același timp academice și duhovnicești. Se distinge prin acribie, putere de analiză și sinteză, prin claritate și limpezime luminoasă a expunerii, dar și prin finalitatea eclesială angajată. Acestea reflectă fidel o conștiință monahală și episcopală angajată viu în slujba Bisericii lui Hristos și în serviciul atât de necesarei ei înnoiri prin intensificarea vieții în Hristos, altoită pe miezul duhovnicesc al misterului pascal al morții Sale făcătoare de viață.

Arhid. Ioan I. Ică jr

Abrevieri/Liste

a. Abrevieri generale

AB	colecția *Analecta Bollandiana, Revue Critique d'Hagiographie*, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1882-
AltB	revista *Altarul Banatului*, Timișoara, 1885-
Aug	revista *Augustinianum. Periodicum quadrimestre Institutii Patristici „Augustinianum"*, Roma, 1961-
BA	*Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediția Jubiliară a Sfântului Sinod, versiune diortosită după Septuaginta, redactată, adnotată și tipărită de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscop al Vadului Feleacului și Clujului, Mitropolit al Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2009
BBGC	revista *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, periodic al Mănăstirii Esarchico din Grottaferrata (Roma); seria I (1926-1946), seria a II-a (1947-2003), seria a III-a (2004-)
BELS	Bibliotheca „Ephemerides liturgicae", Collectio „Subsidia", Roma, 1974-
BK	*Bedi Kartlisa: Revue de Kartvélologie*
BOR	revista *Biserica Ortodoxă Română*, Buletinul Oficial al Patriarhiei Române, București, 1874-
CLV	*Centro Liturgico Vincenziano*
CCO	colecția *Collectanea Christiana Orientalia*
CCSG	*Corpus Christianorum Series Graeca*
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Louvain, 1903-
DACL	*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, publié par Fernand Cabrol et Henri Leclercq (ED.), Paris, 15 tomuri=30 volume (1.1-15.2), 1905-1953
DB	*Dictionnaire de la Bible*, publié par F. Vigouroux *et alia*, Paris, 15 volume, 1908-1953

DBO	*Dicționar Biblic*, redactor principal J. D. Douglas, Ed. „Cartea Creștină", Oradea, 1995
DHGE	*Dictionnaire d'Histoire de le Géographie Ecclésiastique*, éd. par Alfred Baudrillard, P. Richard, U. Rouziès, A. Vogt, Paris, 1912-
DOP	revista *Dumbarton Oaks Papers*, Washington (Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies), 1940-
DSp	*Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, éd. M. Viller *et alia*, Paris, 16 volume, 1937-1995
DThC	*Dictionnaire de Théologie Catholique*, éd. Jean Michel Alfred Vacant *et alia*, Paris, 15 volume, 1899-1950; tabele generale, 3 volume, 1951-1972
DTO	*Dicționar de Teologie Ortodoxă*, coordonatori: Pr. Prof. Dr. Ștefan Buchiu, Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan, Ed. Basilica, București, 2019
EL	revista *Ephemerides Liturgicae*, Roma, 1887-
EO	revista Échos d'Orient, Paris, 1897/98-1939/1940; 1940-1942
GB	revista *Glasul Bisericii*, publicația oficială a Mitropoliei Munteniei și Dobrogei, București, 1942-
IBMBOR	Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București
IBMO	Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă, București
JSNT	revista *Journal for the Study of the New Testament*, 1978-
LA	*Lecționarul armean*
LG	*Lecționarul georgian*
LMD	revista *La Maison Dieu*, Paris, 1945-
LXX	Septuaginta
MA	revista *Mitropolia Ardealului*, Sibiu, 1956-1990
MB	revista *Mitropolia Banatului*, Timișoara, 1951-
MMS	revista *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, Iași, 1949-1989
MO	revista *Mitropolia Olteniei*, Craiova, 1950-
OCA	colecția *Orientalia Christiana Analecta*, Instituto Pontificale Orientale, Roma, 1935-
OCP	colecția *Orientalia Christiana Periodica*, Instituto Pontificale Orientale, Roma, 1935-
OLA	colecția *Orientalia Lovaniensia Analecta*, Louvain, 1974
Ort	revista *Ortodoxia*, București, *Ort*[1], seria I (1949-2008), *Ort*[2], seria a II-a (2009-)
OS	revista *L'Orient Syrien*, Paris, 1956-1967

OT	revista *Orizonturi Teologice*, Oradea, 2000-
PG	colecția *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Accurante Jacques-Paul Migne, 162 volume, Paris, 1857-1866
PL	colecția *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Accurante Jacques-Paul Migne, 221 volume, Paris, 1844-1864
PO	colecția *Patrologia Orientalis*, Paris, 1907-
PSB sn	colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, serie nouă, București, 2007-
PSB	colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, București, 1979-2007
QL	revista *Questions Liturgiques/Studies in Liturgy*, Louvain, 1910-
RA	*Revista Augustiniana*, Villanova, 1986-
RAM	*Revue d'ascétique et de mystique*, Toulous, 1920-1972
RB	*Revue Biblique*, Louvain, 1892-1940; 1946-2013
RBL	*Review of Biblical Literature*
REA	*Revue des Études Arméniennes*, Paris, 1920-1933; 1964-
REB	*Revue des Études Byzantines*, Paris, 1946-
RHR	*Revue de l'histoire des religions*, Paris, 1880-
RSR	*Revue des Sciences Religieuse*, Strasbourg, 1921-
RT	*Revista Teologică*, Sibiu, 1907-47; 1956-1990 (*Mitropolia Ardealului=MA*); 1991-
SC	colecția *Sources Chrétiennes*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1943-
SÉtL	revista *Semaine d'Études Liturgiques* Saint-Serge, Paris, 1947-
Sin	Biblia sau Sfânta Scriptură, Ed. IBMBOR, 2008 (ediția sinodală)
SL	revista *Studia Liturgica*, 1962-
SOC	revista *Studi sull'Oriente Cristiano*, Roma, 1996-
SOP	revista *Service Orthodoxe de Presse*
SP	revista *Studia Patristica*, Berlin, 1957-
ST	revista *Studii Teologice*, Revista Institutelor Teologice din Biserica Ortodoxă Română, București, *ST*[1] seria I (1929-1940), *ST*[2] seria a II-a (1949-2004), *ST*[3] seria a III-a (2005-)
SVTQ	revista *St Vladimir's Theological Quarterly*, New York, 1969-
TA	*Typikon*-ul lui Anastasie
TM	Textul Masoretic

TR	*Telegraful Român*, foaie bisericească editată de Arhiepiscopia Sibiului, Sibiu, 1853-
TV	revista *Teologie și Viață*, Iași, 1990-

Pentru abrevierile cărților din Sfânta Scriptură s-au folosit siglele din *Biblia sau Sfânta Scriptură*, [ediție jubiliară a Sfântului Sinod], Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, p. 15.

b. Abrevieri liturgice

Prezentul sistem de abrevieri liturgice preia, adaptează și completează modelul oferit de Ieromonahul Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat. Mistagogia timpului liturgic*, ediția a II-a, trad. Diac. Ioan I Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 391-392.

b.1. Zile liturgice

Dm	Duminică
Lu	Luni
Ma	Marți
Mi	Miercuri
Jo	Joi
Vi	Vineri
Sb	Sâmbătă
DmVF	Duminica Vameșului și a Fariseului
DmFR	Duminica întoarcerii Fiului Risipitor
SbAsc	Sâmbăta Asceților
DmLca	Duminica Înfricoșătoarei Judecăți (a lăsatului sec de carne)
Lubr	Luni, în Săptămâna brânzei etc.
DmLbr	Duminica izgonirii lui Adam din rai (a lăsatului sec de brânză)
Lu I	Luni, în prima săptămână din Post etc.
Dm I	Duminica întâi din Post etc.
SbLaz	Sâmbăta lui Lazăr
DmSt	Duminica Intrării Domnului în Ierusalim
LuM	Lunea Mare
MaM	Marțea Mare

MiM	Miercurea Mare
JoM	Joia Mare
ViM	Vinerea Mare
SbM	Sâmbăta Mare
DmÎnv	Duminica Învierii
Dm II Înv	Duminica a doua după Paști etc.

b.2. Oficii liturgice

Ac	imnul Acatist al Maicii Domnului (la Utrenia din sâmbăta săptămânii a cincea)
C 1	Ceasul 1
C 3	Ceasul al 3-lea
C 6	Ceasul al 6-lea
C 9	Ceasul al 9-lea
C 11	Ceasul al 11-lea (în tradiția coptă)
C 12	Ceasul al 12-lea (în tradiția coptă)
C Împ 1	Ceasul 1 Împărătesc
C Împ 3	Ceasul al 3-lea Împărătesc
C Împ 6	Ceasul al 6-lea Împărătesc
C Împ 9	Ceasul al 9-lea Împărătesc
C Înv	Ceasurile pascale (din Săptămâna Luminată)
CM	*Canonul cel Mare* al Sf. Andrei Criteanul (la Pavecernița primelor patru zile ale primei săptămâni și la Utrenia din joia săptămânii a cincea)
LitDar	Liturghia Darurilor înainte-sfințite
LitEuh	Liturghia Euharistică (a Sfântului Ioan Gură de Aur sau a Sfântului Vasile cel Mare)
Miez	Miezonoptică
Pav	Pavecerniță
Pr 1	Prohod, starea 1
Pr 2	Prohod, starea a 2-a
Pr 3	Prohod, starea a 3-a
RândÎmp	Rânduiala de pregătire pentru Sfânta Împărtășanie
SpPic	slujba „Spălării picioarelor” (în Joia Mare)
Ut	Utrenie
Vc	Vecernie
Vcm	Vecernia mică

venerare	ritualul închinării Sfintei Cruci (la finalul Utreniei Duminicii a III-a din Post sau la praznicul Înălțării Sfintei Cruci)

b.3. Piese imnografice

ant	antifon (în Vinerea Mare)
bin	Binecuvântările Învierii (în Sâmbăta Mare)
ca	canon
cond	condac (după cântarea a șasea a canonului Utreniei sau unul dintre cele 13 ale Acatistului)
ch	chinonic la Liturghie
Dst	stihiri la „Doamne, strigat-am..."
ect	ectenie
fer	stihiri la Fericiri (în Vinerea Mare)
gl	glasul
ic	icos (după cântarea a șasea a canonului Utreniei sau unul dintre cele 12 ale Acatistului)
ip	ipacoi
ir	irmos
la	stihiri la laude
lit	stihiri la Litie
lum	luminânda
od	oda canonului
rug	rugăciune (de binecuvântare a salciei, în Duminica Stâlpărilor; la Spălarea picioarelor în Joia Mare; în Rânduiala Sfintei Împărtășanii)
se	sedealnă (după catismele Utreniei; după cântarea a treia a canonului; după fiecare set de câte trei antifoane în Vinerea Mare)
sinaxar	sinaxarul
slavă	troparul de la *Slavă...*
st	stihiri la stihoavnă (de la partea de final a Vecerniei, respectiv a Utreniei)
stih	stih/stihuri la sinaxar
și acum	troparul de la *Și acum...*
tr pro	troparul profeției (la Ceasul al șaselea; în Joia Mare, la Ceasul întâi)

tr	tropar
v	versetul (stihul) de la icoasele imnului Acatist

b.4. Observații metodologice de utilizare a sistemului de abrevieri liturgice

1. Deși sunt încadrate în rânduiala altor slujbe, *Acatistul*, *Canonul cel Mare* și *Prohodul* au dobândit o anumită individualitate în uzul liturgic, drept pentru care pot fi socotite, dintr-un anumit punct de vedere, oficii în sine; ca atare, vor fi considerate corecte ambele variante, cum ar fi: *Sb* V (*Ut Ac ic* 1 *tr* 5) și *Ac* (*ic* 1 *tr* 5); *Jo* V (*Ut CM od* 1 *tr* 5) și *CM* (*od* 1 *tr* 5) etc.;

2. Când apare singură, prescurtarea de la tropar (*tr*) se referă la troparul de la începutul Utreniei, de după ectenia mare sau de la sfârșitul acesteia, sau la troparul obișnuit (primul după psalmi) de la Ceasurile Împărătești; când apare însoțit de o cifră (de exemplu, *tr* 1) se referă la un tropar din canonul Utreniei, de la o sedealnă, de la antifoanele Vinerii Mari, de la sfârșitul Vecerniei din Vinerea Mare sau un tropar al Prohodului;

3. La Ceasurile Împărătești, cele douăsprezece tropare specifice, rânduite în grupe de câte trei pentru cele patru ceasuri (1-3 la Ceasul 1; 4-6 la Ceasul al 3-lea; 7-9, la Ceasul al 6-lea și, respectiv, 10-12 la Ceasul al 9-lea) vor fi indicate astfel: *C Împ 1 tr* 1/12; *C Împ 3 tr* 6/12; *C Împ 6 tr* 8/12 etc.;

4. Irmosul este element de sine stătător și citat ca atare (*ir*), nefiind inclus în indicarea numerică a troparelor;

5. Indicarea sedelnei de după cântarea a treia a canonului de la Utrenie se diferențiază de sedelnele de la începutul Utreniei prin menționarea odei a 3-a (de pildă, *Ut od* 3 *se tr* 1, față de *Ut se* 1); în Vinerea Mare, sedelnele intercalate între antifoane vor fi indicate prin asociere cu ultimul antifon după care urmează: *ViM* (*Ut ant* 6 *se*);

6. În structura actuală a Triodului, începând cu marți în Săptămâna Mare, ziua liturgică se deschide cu Utrenia, deși conținutul tematic al canonului de la Pavecernița Mare din seara precedentă se referă, preponderent, la evenimentele celebrate a doua zi. Pentru referințele de la slujba Pavecerniței începând cu Marțea Mare, se va adopta, pentru a evita confuziile, formula *LuM/MaM* (*Pav...*) etc.;

7. Pentru citările liturgice din ciclul mineal, se va folosi principiul: *ziua calendaristică* (*sistemul obișnuit din Săptămâna Mare*); ex: *1 octombrie* (*Vc Dst* 1); în mod similar, se vor abrevia citări imnografice din alte surse liturgice;

8. Elementele imnografice din ciclul *Octoihului* preluate în unele slujbe din timpul Postului Mare (de exemplu, stihiri ale Învierii la „Doamne strigat-am..." din zilele de Duminică; primul rând de sedelne la Utrenia din zilele de peste săptămână, cu câteva excepții, printre care și în Săptămâna Mare etc.) nu vor fi luate în considerare în indicarea numărului la citările liturgice, ci doar cele care apar exclusiv în *Triod*.

c. Lista tabelelor

3.4.a. *Lecturi biblice în Vinerea Mare (ritul copt)* 184
5.3.a. *Lecturi biblice în Sâmbăta lui Lazăr și Duminica Stâlpărilor* 239
5.3.b. *Lecturi biblice în Lunea, Marțea și Miercurea Mare* 240
5.3.c. *Lecturi biblice în Joia Mare* 247
5.3.d. *Lecturi biblice în Vinerea Mare* 249
5.3.e. *Lecturi biblice în Sâmbăta Mare* 255
5.3.f. *Lecturile Privegherii (Vecerniei) din Sâmbăta Mare* 258
5.3.g. *Lectura cursivă a celor patru Evanghelii* 259
5.3.h. *Distribuția catismelor în Săptămâna Mare* 263
5.3.i. *Prochimenele în perioada pregătiroare și* Triduum-*ul Mirelui* 264
5.3.j. *Prochimenele în Joia Mare și* Triduum-*ul pascal* 264
5.4.a. *Analiza comparată a lecturilor biblice în Sâmbăta lui Lazăr și Duminica Stâlpărilor* 267
5.4.b. *Analiza comparată a lecturilor biblice în* Triduum-*ul Mirelui* 268
5.4.c. *Analiza comparată a lecturilor biblice în Joia Mare* 271
5.4.d. *Analiza comparată a lecturilor biblice în Vinerea Mare* 274

5.4.e. *Evangheliile perioadei pregătitoare pentru intrarea în Post* 283
5.4.f. *Analiza comparată a lecturilor biblice în Sâmbăta Mare* 284
6.2.a. *Lecturi patristice în Săptămâna Mare* 299
6.2.b. *Omilii la Matei lecturate în Săptămâna Mare* 306
7.1.a. *Tabel sintetic cu piesele imnografilor Săptămânii Mari* 327
III.a. *Structura Săptămânii Mari. Simetrie compozițională* 344
III.b. *Structura chiastică a Săptămânii Mari* 344
III.c. *Tematica imnografică a Săptămânii Mari* 345
11.5.a. *Analiză comparată – Dm III (Ut venerare 2); Mi IV (Vc Dst slavă și acum); ViM (Ut ant 15 tr 1)* 546
12.3.a. *Analiză comparată – irmosul cântării a noua (SbM și 24 decembrie)* 613
12.3.b. *Analiză comparată – ViM (Ut ant* 15 *tr* 1) *și 24 decembrie (C 9 Împ tr 12/12)* 613
14.2.2.a. *Analiză comparată – MiM (Ut st slavă și acum) – română/greacă* 696
16.1.a. *Etape structurale ale catehumenatului* 731
16.5.a. *Posibil calendar pentru practica primirii noilor convertiți* 766

d. Lista imaginilor

Imaginea 1. Biserica Sfântului Mormânt. Reconstituire planimetrie secolul al IV-lea 54
Imaginea 2. Fragment de vechi lecționar 196
Imaginea 3. *Sfintele Pătimiri ale Mântuitorului*, frescă din exonartexul Mănăstirii Vatopedi, Athos 340
Imaginea 4. *Învierea Domnului. Ridicarea lui Adam*, frescă din paraclisul Bisericii Chora, Constantinopol 584

Ajungând noi, credincioșii,
la Patima cea mântuitoare a lui Hristos Dumnezeu,
să slăvim îndelungă-răbdarea Lui cea nespusă

LuM (Ut la 2)

Să ne însemnăm cu sângele Celui ce S-a adus pentru noi
de bunăvoie la moarte și nu se va atinge de noi pierzătorul.
Și vom mânca Paștile lui Hristos cele preasfințite,
spre mântuirea sufletelor noastre

Vi I (Ut st 1)

Introducere

Sărbătoarea Sfintelor Paști reprezintă inima cultului Bisericii Ortodoxe, în jurul căreia gravitează întreg anul bisericesc, iar pregătirea pentru acest praznic este una cu totul deosebită ca durată, conținut, intensitate, implicare a credincioșilor și efecte concrete în viața duhovnicească. Acest parcurs de mai multe săptămâni atinge punctul culminant în Săptămâna Sfintelor Pătimiri sau Săptămâna Mare, timp liturgic de retrăire a ultimelor zile ale vieții „pământești" a Mântuitorului Iisus Hristos, încununate cu Pătimirile, Moartea și Învierea din morți. Pregătirea pentru aceste celebrări este una multiplă: asceză fizică, sobrietate comportamentală, transformare interioară primenitoare (*metanoia*), participare mai susținută la sfintele slujbe ale acestei săptămâni, caracterizate prin bogate lecturi biblice (în trecut și patristice), profunzimi duhovnicești ale ceremoniilor și un inepuizabil tezaur imnografic.

Scopul principal al acestui demers este acela de a-l introduce treptat pe credincios în taina Morții și a Învierii lui Hristos, prin părtășia mistagogică la Pătimirile și Răstignirea Sa, ca să fie împreună-înviat cu El din moartea păcatului și ridicat la o viață nouă. Credinciosul este inițiat, astfel, în taina lui Iisus Hristos, Dumnezeu-omul, dar, deodată cu aceasta și prin aceasta, este inițiat și în taina persoanei umane.

Omul și Dumnezeu-omul sunt, așadar, elementele cheie ale catehezei Bisericii din Postul Mare, culminând cu Săptămâna Sfintelor Pătimiri. Niciun alt mod mai propice pentru această înțelegere – în parte, bineînțeles – nu poate fi găsit decât în învățătura Bisericii

împărtășită acum îndeosebi prin sfintele ei slujbe. Cele despre Dumnezeu numai Dumnezeu le poate descoperi făpturilor Sale, iar omul nu se poate cunoaște pe sine decât în lumina Dumnezeu-omului, Adevăratul și desăvârșitul Om, plinire a voii lui Dumnezeu cu primul Adam dintru început. Sursa acestei permanente reînnoiri a cunoștinței duhovnicești despre om și Dumnezeul-om este ceea ce ne spune Dumnezeu despre Sine și despre făptura Sa iubită, prin Sfintele Scripturi, tâlcuite, pe de o parte, de către Părinții Bisericii, purtători de Dumnezeu și, pe de altă parte, de către nu mai puțin importantul izvor hermeneutic reprezentat de imnografia Bisericii.

a. Motivația alegerii temei

Scopul lucrării de față este, așadar, îndoit: de a arăta cum îi pregătește Biserica pe credincioși, prin rânduielile ei, pentru a retrăi, aici și acum, Sfintele Pătimiri și Învierea lui Hristos, Dumnezeu-omul (și nu o poate face decât cunoscând *Cine* este Acesta Care vine spre Pătimire) și cum, cunoscându-L pe El, credincioșii se cunosc pe ei înșiși, ca persoane umane create de Dumnezeu și destinate a fi dumnezei după har. Ambele viziuni se împletesc, neputând fi disociate nici măcar din considerente de strictețe metodologică, ele venind în sprijinul fundamentării că Ortodoxia nu este un cumul de doctrine/învățături destinate a deveni bagaj intelectual, ci *viață* trăită plenar, nu într-un trecut rememorat istoricește, ci într-un *astăzi* al lui Dumnezeu care devine și astăzi al omului, vecin cu veșnicia pregustată prin Biserică.

Prezentul studiu vine ca smerită atitudine față de un dublu context deopotrivă defavorizant, dar, poate tocmai de aceea, nu mai puțin provocator. Pe de o parte, participarea credincioșilor la celebrările Săptămânii Mari, deși mai susținută și cu mai multă implicare efectivă și afectivă decât în alte perioade ale anului liturgic, rămâne, totuși, de multe ori caracterizată de un grad de superficialitate nepermis, cu „șansa" de a decădea în formalism sec și ritualism uniformizant, nestimulator de trăiri spirituale profunde. Ca atare, cercetarea de față se dorește a fi o introducere în sensul mistagogic al sfintelor slujbe din Săptămâna Sfintelor Pătimiri, cu revelarea conținutului duhovnicesc al elementelor de ritual, așa cum au ajuns ele până acum în urma evoluției cultice, al sensurilor selecției scripturistice

și al învățăturii pe care o oferă imnografia celor dispuși a o percepe, dincolo de melosul emoționant, în profunzimea conținutului imnurilor alcătuite sub inspirația Duhului Sfânt.

Pe de altă parte, necesitatea unui mereu înnoit răspuns despre om și Dumnezeu este reclamată de viziunea alterată pe care o societate care-L refuză pe Dumnezeu o are despre El și, implicit, despre om. Prin urmare, actualitatea temei este cu atât mai mare cu cât, periodic în istorie, întâlnim ceea ce am putea numi „crize antropologice", derivate din ignoranță „theo-logică" (lipsa cuvântării *despre* și *cu* Dumnezeu). Omul își uită originea și destinul dumnezeiesc, își reduce viața la funcțiile elementare biologice, exaltă plăcerea ca sens ultim al existenței umane și este învins de durere, până la pragul deznădejdii suicide. În fața materialism-consumismului, a lipsei de sens, a ororii în fața morții, în cadrele cărora își desfășoară viața omul lipsit de perspectiva teocentrică – omul „recent", dezrădăcinat din propria-i identitate („pământ") și privat de transcendență („cer")[3] –, soluția antropologică propusă de Triod poate veni ca o lumină de speranță într-un întuneric nivelator și de multe ori zdrobitor.

Din acest punct de vedere, *Triodul* vorbește nu numai despre Dumnezeu, ci este, prin excelență, cartea cu cele mai profunde reflexii despre om, despre începuturile, căderea și ridicarea (învierea) lui, un adevărat manual de antropologie duhovnicească, din păcate insuficient cunoscut, prețuit și valorificat, nu numai la nivelul minim, de entuziasm în fața descoperirii acestor profunzimi de sondare a firii umane într-o modalitate care impresionează prin frumusețea prozodică, cu atât mai puțin transpus într-un program de creștere duhovnicească. Ultima săptămână a Triodului reamintește, în ciclicitate anuală, care este soluția vindecării naturii umane copleșite de păcat, prin unirea acesteia cu Hristos, Cel ce a pătimit și apoi a înviat, îndumnezeindu-Și umanitatea și transformând-o în germene pentru sfințirea întregii omeniri.

Dincolo de rememorarea și comemorarea unor evenimente istorice, Săptămâna Sfintelor Pătimiri nu doar îl transpune pe participantul activ în miezul evenimentelor mântuitoare, ci are și un impact mereu nou și înnoitor asupra vieții sale, adresează o permanentă chemare la cunoaștere de sine și la pocăință, reprezintă spațiul în

[3] Diac. Ioan I.Ică jr, „Globalizarea – mutații și provocări", în Ioan I.Ică jr, Germano Marani (eds), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente – documente – analize – perspective*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 488.

care te poți reflecta și evalua, bogată sursă de paradigme scripturistice și aghiologice inspiraționale.

b. Obiective. Întrebări de cercetare

Tributari unei modalități de tratare cu care ne-a obișnuit teologia academică, în care disciplinele teologice sunt suspuse unei divizări care, nu de puține ori, nu lasă loc unei permeabilități, ar exista tentația de a aborda această perioadă unilateral, fie din perspectiva Teologiei Liturgice, fie de a o supune unei analize din punct de vedere dogmatic (suport pentru reflexii care stau bine în capitolele de antropologie, hristologie, soteriologie, eshatologie etc.). Se pretează, de asemenea, unei evaluări din perspectiva istoriei Bisericii sau a cultului diferitelor ramuri ale creștinismului, din perspectiva muzicii bisericești și a impactului socio-pastoral pe care îl implică prezența creștinului la slujbele din această săptămână.

Modalitatea de cercetare pentru care s-a optat a fost una interdisciplinară, într-o manieră integratoare, biblic-dogmatic-liturgic-duhovnicesc, cel din urmă aspect considerându-l a fi concluzia practică a celorlalte. Cu alte cuvinte, într-o abordare interogatorie, punctul de plecare al cercetării a fost dorința de a găsi răspunsul la un set de întrebări de felul: Cum s-a format Săptămâna Mare și care sunt implicațiile duhovnicești ale cunoașterii evoluției structurării ei liturgice? Cum trăiau creștinii primelor veacuri celebrările Săptămânii Mari și care este, în lumina acestor mărturii, relevanța acestora pentru zilele noastre? De ce a ales Biserica pentru această perioadă lecturile scripturistice, vechi și noutestamentare, prevăzute în *typikon* și nu altele? Care au fost criteriile după care s-a făcut selecția pasajelor patristice rânduite a se citi în această săptămână? Până la urmă, care este mesajul pe care Dumnezeu vrea să-l transmită omului în această perioadă prin intermediul slujbelor, cu întreg conținutul lor? Pe de altă parte, amintirea firului evenimentelor din ultimele zile ale vieții lui Hristos reprezintă doar actualizări liturgice ale unui moment istoric, dramatic atunci și dramatic în anamneză, sau, mai ales, invitație la o participare mistagogică a credinciosului la viața lui Hristos? Care este premisa antropologică și care este scopul unei autentice participări la această taină?

Dacă Săptămâna Sfintelor Pătimiri se constituie în concluzie a întregii perioade a Triodului, aici va trebuie să regăsim explicația și finalitatea întregului efort ascetic și duhovnicesc asumat de cei care au intrat în „călătoria postului". Integrată ontologic, nevoința fizică, susținută de cateheza imnologică și de lecturile biblice și patristice, are un fundament vădit hristologic și are ca scop reîntoarcerea omului la Arhetipul după care a fost creat, imperios necesară după „trădarea" prin căderea originară, reiterată prin orice cădere ulterioară.

Prin Crucea și Învierea lui Hristos, culme a lucrării de mântuire începută prin Întrupare, s-a inaugurat o nouă „ontologie". Curățat prin asceză și pocăință, omul, prin asumarea și trăirea Sfintelor Pătimiri drept condiție a participării la Învierea lui Hristos din morți, poate fi făcut părtaș la trupul îndumnezeit al lui Hristos, iar această împărtășire se realizează în Biserica-Trup al lui Hristos, în ambianță liturgică, prin participarea la viața sacramentală (mai ales Botezul și Euharistia). Omul îndumnezeit este alternativa eclesial-hristocentrică și ascetică a Ortodoxiei în fața omului „auto-divinizat" prin egoism, autosuficiență și patimi depersonalizante sau „divinizat" măgulitor de o societate post-modernă și post-umană, în încercarea perfid-manipulatoare de a-i suprima libertatea în scopuri nedemne.

Concis formulate, obiectivele principale ale acestei cercetări ar fi următoarele:

1. să evidențieze conținutul bogat dogmatic și duhovnicesc al imnografiei Săptămânii Mari și al textelor altor perioade liturgice;
2. să prezinte structura compozițională a Săptămânii Mari ca modalitate de inițiere finală și intensă a credinciosului în taina Pătimirii și Învierii lui Hristos, Dumnezeu-omul;
3. să arate legătura dintre *asceză* și *îndumnezeire* în dimensiunea antropologică a Triodului și a Săptămânii Mari, în special;
4. să argumenteze relația dintre *lex orandi, lex credendi* și *lex faciendi*, pe baza conținutului biblic, hermeneutic-patristic și imnografic al Săptămânii Mari.

c. Status quaestiones

Deși, cu excepția zilelor „cu ținere" (duminici și sărbători), Săptămâna Sfintelor Pătimiri reprezintă perioada liturgică cea mai frecventată de către credincioși, fiind recunoscută pentru importanța

ei în plan cultic, doctrinar și pastoral, ea nu s-a bucurat, din partea cercetării academice, de o atenție direct proporțională cu respectul declarat față de ea. Într-o prezentare sintetică a contribuțiilor pe această temă, observăm că liturgiștii occidentali s-au concentrat mai mult pe istoria formării acestei săptămâni, pe prezentarea vechilor celebrări de la Ierusalim și Constantinopol, deseori în analiză comparativă, pe recuperarea textelor imnografice din vechi colecții (dar fără insistență pe analiza lor teologică și duhovnicească) și a vechilor sisteme de lecturi biblice sau pe importanța acestor zile în susținerea unor principii care au guvernat formarea ritului bizantin. Analiza sistematică a vechii imnografii a Săptămânii Mari și a celei actuale s-ar fi așteptat să vină din partea unor cercetători din spațiul răsăritean, dar, dincolo de câteva contribuții sporadice, tezaurul bogat al imnologiei a rămas pe mai departe neexplorat în profunzime.

Pornind de la obiectivele și scopul lucrării de față, prezentarea principalelor contribuții ale cercetării academice anterioare privitoare la Săptămâna Mare este organizată pe trei niveluri: istoric-liturgic; comentarii ale imnografiei; implicații antropologice.

c.1. Contribuții referitoare la aspecte istorice și liturgice

Pe lângă informațiile (unele lapidare) de ordin strict istoric, conținute în articolele generale, despre post, Săptămâna Mare sau despre sărbătoarea Paștilor, din dicționarele de specialitate sau din alte lucrări[4], există câteva contribuții substanțiale care tratează raportul dintre Săptămâna Sfintelor Pătimiri și Postul Mare în evoluția formării lui, contribuții care pot fi grupate în două categorii. Prima este reprezentată de autori care susțin că Săptămâna Mare reprezintă nucleul central din care s-a dezvoltat mai apoi, treptat, datorită mai multor circumstanțe, întreaga perioadă a Triodului (de pildă Gregory

[4] Elphège VACANDARD, „Carême", în *DThC* 2, 2, col. 1724-1750; Emmanuel FLICOTEAX (doctrină); Roger PIERRET (istorie), „Carême", în *Dsp* 2, col. 136-152; G. FRITZ, „Pâque. Les controverses pascales", în *DThC* 11, 2, coll. 1948-1970; Pr. Prof. Ilie MELNICIUC, Pr. Prof. Viorel SAVA, „ Paști", în *DTO*, p. 669-672; Joanne M. PIERCE, „Good Friday"; „Holy Saturday"; „Holy Week"; „Maundy Thursday"; „Palm Sunday", în Paul F. BRADSHAW (ED.), *New SCM Dictionary of Liturgy and Worship*, SCM Press, London, 2013; Stéphane VERHELST, „Histoire de la durée du Carême à Jerusalem", în *QL* 84 (2003), p. 23-50.

Dix[5], Adolf Adam[6], Adrian Nocent[7], Pierre Jounel[8], Patrick Regan[9], Alexander Schmemann[10]). Alți autori (precum Anton Baumstark[11] și, îndeosebi, americanul Thomas Talley[12]) individualizează Săptămâna Mare ca perioadă prepascală distinctă de Postul Mare (care inițial ar fi avut alte origini, preponderent baptismale), cu care a fuzionat în veacul al IV-lea. O serie de autori mai noi, precum Maxwell Johnson (1990)[13], Paul Bradshaw (1993)[14], Harald Buchinger (2007, 2010)[15] sau

[5] Gregory DIX, *The Shape of The Liturgy*, Dacre Press, Westminster, Londra, 1946; xix+764 p.

[6] Adolf ADAM, *The Liturgical Year: Its History and Meaning after the Reform of the Liturgy*, Pueblo, New York, 1981, 324 p.

[7] Adrian NOCENT, „Panoramica storica dell'evoluzionne dell'anno liturgico", în *L'anno liturgico. Storia, teologia e celebrazione*, Genova, 1989, p. 35-55.

[8] Pierre JOUNEL, „The Year", în Aimé-Georges MARTIMORT (ED.), *The Church and Prayer: An Introduction to the Liturgy*, vol. 4, *The Liturgy and Time*, The Liturgical Press, Collegeville, 2000, p. 65-72.

[9] Patrick REGAN, „The Three Days and the Forty Days", în Maxwell E. JOHNSON (ED.), *Between Memory and Hope: Readings on the Liturgical Year*, The Liturgical Press, Collegeville, 2000, p. 125-141.

[10] Alexander SCHMEMANN, *Postul Mare. Paşi spre Înviere*, traducere şi studiu introductiv de Pr. Dr. Vasile Gavrilă, Ed. Sophia, Bucureşti, ²2013, 224 p.

[11] Anton BAUMSTARK, *Liturgie comparée. Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, revue par Dom Bernard Botte, OSB, Ed. Chévetogne, ³1953 [*Irénikon*], xvi+290 p.

[12] Thomas J. TALLEY, *Les origines de l'année liturgique*, traduit de l'américain par Anselme Davril, OSB, Les Édition du Cerf, Paris, 1990, 272 p.

[13] Maxwell E. JOHNSON, „From Three Weeks to Forty Days: Baptismal Preparation and the Origins of Lent", în *SL* 20/2 (1990), p. 185-200.

[14] Paul F. BRADSHAW, „«Diem baptismo sollemniorem»: Initiation and Easter in Christian Antiquity", în Ephrem CARR, Stefano PARENTI, Abraham-Andreas THIERMEYER, Elena VELKOVSKA (EDS), *Eulogêma: Studies in Honor of Robert Taft, S.J.*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Rome, 1993 [*Studia Anselmiana* 110], p. 41-51, reluată în Maxwell E. JOHNSON (ED.), *Living Water, Sealing Spirit: Readings of Christian Initiantion*, p. 137-147; Paul F. BRADSHAW, Maxwell E. JOHNSON, *The Origins of Feasts, Fasts and Season in Early Christianity*, Liturgical Press, Collegeville, 2011 [*Alcuin Club Colection* 86].

[15] Harald BUCHINGER, „On the Early History of the Quadragesima: A New Look at the Old Probleme and Some Proposed Solution", în Hans Jürgen FEULNER (ED.), *Liturgies in East and West. Ecumenical Relevance of Early Liturgical Development. Acts of the International Symposium Vindobonense I, Vienna, November 17-20, 2007*, LIT Verlag, Vienna, 2010 [Österreichishe Studien zu Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie 6], p. 99-117. O versiune anterioară, cu titlul „Origenes und die Quadragesima in Jerusalim Ein Diskussionsbeitrag", în *Adamantius. Annuario di Litteratura Christiana Antica e di Studi Giudeo-ellenistici. Rivista del Gruppo Italiano di Ricerca su „Origene e la radizione alessandrina"* 13 (2007), p. 174-217.

Nicholas Russo (2009)[16], nuanțează ambele teorii, subliniind elementele puternice din argumentațiile fiecăreia, dar și relativitatea altora, datorită fie lipsei clarității izvoarelor, fie exagerărilor interpretative.

O altă categorie de studii este reprezentată de cele care privesc istoria liturgică a celebrărilor din zilele acestei săptămâni, în general sau în particular. Două articole, ambele apărute în anul 1990, ale renumitului iezuit american Robert Francis Taft (1932-2018) – erudit profesor de liturgică orientală timp de 36 de ani la Institutul Pontifical din Roma – sunt esențiale pentru înțelegerea acestei perioade, mai ales a *Triduum*-ului pascal: „A Tale of Two Cities. The Byzantine Holy Week Triduum as a Paradigm of Liturgical History"[17] și „In the Bridegroom's Absence. The Paschal Triduum in Byzantine Church"[18]. Ele sunt dovada acribiei cercetării izvoarelor liturgice (lecționare, *typika*, mărturii patristice etc., în diferite manuscrise) și au meritul de a reconstitui vechile celebrări hagiopolite și constantinopolitane și de a explica modul fuzionării și schimburile reciproce care au dus, mai târziu, la structura actuală a Săptămânii Mari. Lucrarea de față, din considerente duhovnicești care vor fi expuse în secțiunea corespunzătoare, are însă rezerve față de propunerile de „corecție" a repetițiilor din cultul bizantin și de adaptabilitate prin restructurare radicală pe care le formulează Taft în concluziile ambelor sale articole.

Una dintre cele mai recente contribuții privind modul în care celebrările din Ierusalim (inclusiv cele din Săptămâna Mare) au fost influențate („bizantinizate") de către practica din Constantinopol este cea a tânărului profesor de liturgică de la Universitatea din Viena (Austria), recent (28 august 2018) hirotonit întru diacon, canadianul-american Daniel Galadza (n. 1981), *Liturgy and Byzantinization in Jerusalem* (2018)[19]. Pe lângă analiza calendarului liturgic, a lecționarelor și a unor elemente de ritual, investigarea sa este impor-

[16] Nicholas V. Russo, *The Origins of Lent*, University of Notre Dame, Paris, 2009, 411 p.

[17] Robert Taft, S.J., „A Tale of Two Cities. The Byzantine Holy Week Triduum as a Paradigm of Liturgical History", în John Neil Alexander (ed.), *Time and Community: In Honor of Thomas Julian Talley*, The Pastoral Press, Washington, 1990 [*NPM Studies in Church Music and Liturgy*], p. 21-41.

[18] Robert Taft, S.J., „In the Bridegroom's Absence. The Paschal Triduum in Byzantine Church", în *La celebrazione del Triduo pasquale: anamnesis e mimesis. Atti del II Congresso Internazionale di Liturgica; Roma, 1988*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma, 1990 [*Analecta Liturgica* 14 = *Studià Anselmiana* 102], p. 71-97.

[19] Daniel Galadza, *Liturgy and byzantinization in Jerusalem*, Oxford University Press, Oxfrod, 2018 [*Oxford Early Christian Studies*], 437 p.

tantă datorită unor noi descoperiri de manuscrise în scriptorul Mănăstirii Sfânta Ecaterina din Sinai. Pe aceeași linie a analizei celebrărilor din Ierusalim și a corespondențelor/influențelor cu cele din Constantinopol se înscrie și lucrarea de doctorat, încă nepublicată, a lui Stéphanes Verhelst (1999)[20].

Thomas Pott, monah la Mănăstirea Înălțării Sfintei Cruci din Chevetogne și profesor de liturgică la Universitatea Sant Anselmo și la Institutul Pontifical Oriental, dedică un consistent capitol (al cincilea) din teza sa de doctorat, *La réforme liturgique byzantine. Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine* (2000)[21], celebrărilor din Vinerea Mare și din noapte de Paști. Ele sunt analizate pentru a susține teza raportului dintre evoluția spontană și cea non-spontană care a caracterizat construcția liturgică a acestei perioade, prin trei exemple concrete: formarea seriei celor 11/12 lecturi ale Utreniei din Vinerea Mare; suprimarea Liturghiei Darurilor din aceeași zi; evoluția „intermezzo"-ului dintre priveghere și Utrenia pascală.

În aceeași categorie a contribuțiilor istorico-liturgice, trebuie să fie amintite excelentele studii care analizează în detaliu istoria și evoluția celebrărilor liturgice ale celor mai importante zile din Săptămâna Sfintelor Pătimiri: Sâmbăta lui Lazăr (Gaga Shurgaïa[22]), Duminica Floriilor și zilele din *Triduum*-ul Mirelui (profesorul american, cu origini ucrainene, Mark M. Morozowich[23]) și Joia Mare

[20] Stéphane Verhelst, *La liturgie de Jérusalem à l'époque byzantine. Genèse et structures de l'anné* liturgique, Université hébraïque de Jérusalem, 1999 (pentru Postul și Săptămâna Mare, mai ales p. 159-240).

[21] Thomas Pott, *La réforme liturgique byzantine. Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma, 2000 [*BELS* 104], p. 131-167. Teza i-a fost coordonată de Robert Taft, pe urmele căruia își dezvoltă teoria.

[22] Gaga Shurgaïa, „Formazione della struttura dell'ufficio del Sabato di Lazzaro nella tradizione cattedrale di Gerusalemme", în *Annali di Ca'Foscari* 36 (1997), nr. 3, p. 147-168; Eadem, *La Traditione liturgica del Sabato di Lazzaro e della Domenica delle Palme nei manoscritti bizantini dei secc. XI-XII*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1996, ultima sub coordonarea prof. Miguel Arranz (cu numeroase scheme sintetice, după următorul șablon: ora, locul, motivarea, forma, participanți, elemente de ritual: texte și rituri).

[23] Mark M. Morozowich, „A Palm Sunday Procession in the Byzantine Tradition? A Study of the Jerusalem and Constantinopolitan Evidence", în *OCA* 75 (2009), p. 356-383; Idem, „La struttura della Liturgia delle Ore del Mattino della Domenica delle Palme nella Tradizione di Gerusalemme", în *SOC* 1 (1997), p. 79-107; Idem, „Jerusalem Celebration of Great Week Evening Services from Monday to

(același Mark M. Morozowich, teză de doctorat susținută în 2002, tot sub coordonarea lui Robert Taft, aflată sub tipar la data redactării prezentei lucrări[24]). Pentru o analiză a ultimelor două zile din Săptămâna Mare, trebuie neapărat făcut apel la deja tradiționalele contribuții: cea a celebrului liturgist și orientalist, profesorul Sebastià Janeras (n. 1931), *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine. Structure et histoire de ses offices* (1988)[25], cel mai consistent studiu bazat pe studierea comparată și evolutivă a izvoarelor și a tradițiilor ierusalimitene și constantinopolitane (studite și nestudite), precum și cea a lui Gabriel Bertonière pentru Sâmbăta Mare/Paști, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church* (1972)[26]. Ele au fost folosite în mod selectiv în lucrarea de față, care nu-și propune, în mod special, o prezentare exhaustivă a evoluției liturgice a cultului (analiză pe manuscrise, asemănări și influențe reciproce între diferite centre de influență etc.), exploatându-se concluziile și mai ales componentele care susțin atmosfera duhovnicească a celebrărilor, esențială în înțelegerea actuală a slujbelor Săptămânii Mari din ritul bizantin. Vinerea Mare s-a bucurat de o atenție deosebită din partea unor cercetători mai vechi, precum Bernard Capelle[27] sau Alceste Catella[28], cea mai recentă contribuție care analizează ritul venerării Sfintei Cruci (după relatările Egeriei și ale Sfântului Chiril al Ierusalimului, analizate teologic, nu doar istoriografic), în contextul întregilor celebrări ale zilei de Vineri, fiind

Wednesday in the First Millenium", în *SOC* 14 (2010), p. 99-126; IDEM, „Jerusalem Celebration of Matins and the Hours in Great Week from Monday to Wednesday", în *OCP* 77 (2011), p. 423-447.

[24] Idem, *Holy Thursday in Jerusalem and Constantinople: The Liturgical Celebration from the Fourth to the Fourtheenth Centuries* [*OCA*].

[25] Sebastià JANERAS, *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine. Structure et histoire de ses offices*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma, 1988 [*Studia Anselmiana* 99=*Analecta liturgica* 12], 444 p.

[26] Gabriel BERTONIÈRE, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church*, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma, 1972 [*OCA* 93], 322 p.

[27] Dom Bernard CAPELLE, „Le vendredi saint", în *LMD* 37 (1954), p. 93-120; IDEM, „L'office du vendredi saint", în *LMD* 41 (1955), p. 73-83.

[28] Alceste CATELLA, „La celebrazione del Venerdi Santo. Riflessioni dalla storia", în Alceste CATELLA, Giordano REMONDI (EDS), *Celebrare l'unità del triduo pasquale; 2. Venerdi Santo: la luce del Trafitto et il perdonp del Messia*, Turin, 1955 [*Quaderni di Rivista Liturgica* 9/2], p. 15-42.

teza de doctorat *L'adoration de la Croix. Triduum pascal* (2014)[29] a monahului și profesorului Patrick Prétot, un timp director al celebrei publicații de liturgică *La Maison-Dieu* (2010-2016). Contribuțiile părintelui Patrick Prétot sunt importante în ceea ce privește elemente care privesc și alte aspecte ale Săptămânii Mari: caracterul pascal al Vinerii Mari[30], elemente de soteriologie în privegherea pascală[31], simbioza (și nu concurența) dintre *mimesis* și *anamnesis* în celebrările Săptămânii Mari[32].

Tot referitor la celebrările liturgice pe zile, sunt de amintit și câteva contribuții mai modeste, în general pe urmele însemnărilor de pelerinaj ale Egeriei, fără o sondare de tip academic a izvoarelor: Jean-Baptiste Thibaut pentru Sâmbăta lui Lazăr și Joia Mare[33], Pr. Petre Vintilescu pentru Duminica Floriilor și Joia Mare[34] sau Pr. (Diac. la semnarea articolului) Ene Branișteпentru Vinerea Mare[35]. Tot pornind de la Egeria, dar și cu scurte evaluări ale evoluției ritului în spațiul apusean, cu recomandări pastorale de reactivare adaptabilă a riturilor primare, amintim articolele lui Noël Maurice-Denise Boulet[36] pentru Duminica Floriilor și cele ale lui Pierre Journel, François Morlot[37],

[29] Patrick PRÉTOT, *L'adoration de la Croix. Triduum pascal*, Les Édition du Cerf, Paris, 2014, 448 p. [*Lex orandi – Nouvelle série* 2].

[30] IDEM, „Le Vendredi Saint: célébration du mystère pascal", în *LMD* 232 (2002), nr. 4, p. 7-34.

[31] IDEM, „Accomplissement de l'histoire du salut et bénédiction dans la Vigile pascale", în *LMD* 286 (2016), nr. 4, p. 9-35.

[32] IDEM, „La Semaine Sainte: Le «grand récit» entre *mimésis* et *anamnésis*", în *LMD* 232 (2002), nr. 4, p. 7-34.

[33] Jean-Baptiste THIBAUT, „Solennité du dimanche des Palmes", în *EO* 21 (1921), p. 68-78; IDEM, „Solennité de la Cène du Seigneur: le Jeudi-Saint", în *EO* 20 (1921), nr. 121, p. 155-167. Tot el ne oferă și o prezentare a ritului ierualimitean, în general, la IDEM, *Ordre des offices de la Semaine Sainte à Jérusalim du IV^e^ au X^e^ siècle*, p. 27, 49-50.

[34] Pr. Petre VINTILESCU, „Slujba Floriilor la Ierusalim în veacul al IV-lea", în *Duminica Ortodoxă*, nr. 33-34/1930, p. 3-5; IDEM, „Slujba de Joi Mari la Ierusalim în veacul al IV-lea", în *Ibidem*, nr. 39-40/1930, p. 2-3.

[35] Diac. Ene BRANIȘTE, „Vinerea Patimilor la Ierusalim în veacul al IV-lea", în *Păstorul ortodox*, nr. 1-12/1947, p. 47-53

[36] Noël Maurice-Denise BOULET, „Le Dimanche des Rameaux", în *LMD* 41 (1955), p. 16-33.

[37] Pierre JOURNEL, „Le Jeudi Saint", în *LMD* 41 (1955), p. 34-44 (cu prezentarea unui oficiu roman din Galia secolului al VII-lea); François MORLOT, Pierre JOURNEL, „Le jeudi saint. I. Enquête. II. La tradition de l'Église; III. Orientations", în *LMD* 68 (1961), p. 5-37.

Eugène Viale[38] sau Augustinus Hollaardt[39] pentru celebrările din Joia Mare.

O amplă prezentare a celebrărilor liturgice ale Săptămânii Mari în mai multe vechi centre creștine (după metoda comparativă, inițiată de Anton Baumstark, căruia îi și este închinat volumul) o reprezintă culegerea de studii coordonată de Antonii Georgii Kollamparampil, *Hebdomadae sanctae celebratio: conspectus historicus comparativus. The celebration of Holy Week in ancient Jerusalem and its development in the rites of East and West* (1997)[40], cu contribuția unor liturgiști de seamă, specialiștii de frunte în tradițiile liturgice analizate. Patrimoniul comun reprezentat de Ierusalim este investigat sintetic pe baza unor surse indispensabile (*Egeria*, cu pasaje redate integral; *Lecționarele armean și georgian*, *Typikon*-ul lui Anastasie etc.) de către Sebastià Janeras („La settimana santa nell'antica Liturgia di Gerusalemme", p. 19-50). Spațiul oriental armean este prezentat de către chiar editorul celebrului *Lecționar Armean*, venerabilul benedictin Charles (Athanase) Renoux (n. 1924) („La Grande Semaine dans les textes du rite arménien", p. 51-65). Robert Francis Taft este cel mai îndreptățit să semneze articolul privind celebrarea Săptămânii Mari în tradiția bizantină („Holy Week in the Byzantine tradition", p. 68-91). Rezumând materialul din cele două valoroase articole precedente pe această temă (amintite mai sus), Taft se concentrează – după o sintetică prezentare a celebrărilor din vechiul Constantinopol (bazându-se în special pe codicele *Stavrou* 43) – pe câteva elemente din *Triduum*-ul pascal din actualul rit bizantin pe care le prezintă comparativ, din punct de vedere istoric și liturgic: slujbele din Vinerea Mare (Utrenia, Ceasurile Mari Împărătești și Vecernia) cu un scurt survol asupra imnografiei acestei zile, cele două procesiuni (scoaterea Sfintei Cruci și cea cu Epitaful), precum și o scurtă incursiune în istoria apariției Giulgiului/Epitafului. Cele trei pagini de concluzii sunt redactate în același duh al propunerilor de reorganizare a „prea-lungului" și „inconsecventului" rit bizantin din Vinerea și Sâmbăta Mare (lecturi, procesiuni etc.). Pentru tradițiile est-siriacă și vest-siriacă, studiile sunt semnate de către Antonii

[38] Eugène VIALE, „Le reposoir du Jeudi Saint", în *LMD* 41 (1955), p. 45-63.

[39] Augustinus HOLLAARDT O.P., „Du Jeudi-Saint à la Fête-Dieu", în *QL* 78 (1997), p. 80-91.

[40] Antonii Georgii KOLLAMPARAMPIL (ED.), *Hebdomadae sanctae celebratio: conspectus historicus comparativus. The celebration of Holy Week in ancient Jerusalem and its development in the rites of East and West*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma, 1997 [*BELS* 93], 310 p.

Georgii Kollamparampil – acesta și-a susținut în anul 1994 și teza de doctorat pe tema Vinerii Mari în ritul est-siriac – („Week of the victorious paschal lamb: from Palm Sunday to Easter Sunday in the East Syrian Liturgy", p. 135-163) și Baby Varghese, pentru cealaltă ramură (occidentală) a aceleiași tradiții („Holy Week celebrations in the West Syrian Church", p. 165-186). Spațiul etiopian este acoperit cu densa contribuție a lui Kidane Habtemichael („La celebrazione della Settimana Santa nella Chiesa Etiopica", p. 93-134). Trei studii (care nu fac obiectul prezentei cercetări, dar sunt valoroase pentru o posibilă analiză comparativă ulterioară) încheie această sinteză privind Săptămâna Mare, relatând celebrările din tradiția veche liturgică occidentală: în ritul ambrozian (Anthony Ward), în cel hispanic (Jordi Pinell I Pons) și în vechiul rit roman (Adrien Nocent).

Un volum colectiv deosebit de important reunește sub titlul *La celebrazione del Triduo Pasquale. Anamnesis e mimesis* (apărut în 1990) cea mai mare parte a comunicărilor susținute în cadrul celui de-al treilea Congres Internațional de Liturgică, organizat la Institutul Pontifical de Liturgică (Roma, 9-13 Mai 1988)[41]. Un prim articol, semnat de Crispino Valenziano, exemplifică cum actul anamnetic-mimetic al Pătimirilor și al Învierii din cadrul cultului (răsăritean/occidental) este centrat pe teologia „mormântului gol", iar arhitectura bisericească are un rol deosebit în potențarea acestui act („«Mimesis anamnesis» spazio-temporale per il triduo pasquale", p. 14-54, cu multe reproduceri de imagini). O pledoarie pentru reactivarea memorialului euharistic în Joia Mare în cultul roman (inclusiv actul spălării picioarelor) și o regândire pastorală a întregului *Triduum* pascal (vineri-sâmbătă-duminică) este susținută de Ildebrando Scicolone („La memoria dell'istituzione dell'eucaristia", p. 55-69). Modul cum a evoluat celebrarea *Triduum*-ului pascal în riturile occidentale (ambrozian, hispanic-mozarabic, galican) într-o prezentare cronologică și comparată este obiectul amplului studiu al lui Gabriel Ramis („Cronologia y dramatización de la Pasió en el triduo sacro de las liturgias occidentales", p. 99-177). Jordi Pinell redă mai multe fragmente de imne și psalmi din liturghia romană care accentuează drama divino-umană a lui Iisus Hristos așa cum este ea reflectată în Vinerea și Sâmbăta Mare („Dramatismo humano y misterio litúrgico en la serie romana antiqua de responsorios para el triduo sacro", p.

[41] Ildebrando SCICOLONE (ED.), *La celebrazione del Triduo pasquale: anamnesis e mimesis. Atti del II Congresso Internazionale di Liturgica; Roma, 1988*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma, 1990 [*Analecta Liturgica* 14 = *Studia Anselmiana* 102], 303 p.

179-207). Din studiul lui Robert Cabié („La vénération du tombeau du Christ dans la liturgie et la pieté populaire", p. 209-225) aflăm că în tradiția occidentală există două forme diferite de venerare a mormântului lui Hristos: una deja de la mesa din Joia Mare până în Vinerea Mare (legată și de conservarea „Sacramentului Sfânt") și una (după modelul oriental) a lui *Depositio crucis*, în Vinerea Mare, și a lui *Elevatio crucis* (sau a Euharistiei) din dimineața de Paști. Privegherea pascală, păstrată prea sobru în unele aspecte în cultul roman, poate fi reîmbogățită pornind de la modelele istorice, girate de principiile și premisele teologice ale acestei zile, susține Anscar J. Chupungco („Anamnesis and Mimesis in the Celebration of Easter Sunday", p. 259-271). La capătul a cinci întâlniri generale a unui grup însărcinat să studieze cum se poate reforma *Triduum*-ul pascal, Adrian Nocent prezintă concluziile pertinente și prudente, care să formeze mai mult un *spirit* liturgic autentic, grație căruia, fără a transgresa cărțile de cult, ar putea fi încurajată o anumită libertate de exprimare îmbogățitoare plecând de la viața și specificul fiecărei culturi („Renouveau du Triduum pascal depuis 1955 à Vatican II. Aspects particuliers", p. 287-303). O prezentare comparativă a celebrării din noaptea de Paști, făcută de Franz Wilhem Thiele, un rezumat al tradiției augustiniane privind serbarea *Triduum*-ului pascal sau în tradiția populară, încheie volumul dedicat acestui subiect. În afară de studiul menționat mai sus al lui Robert Taft („In the Bridegroom's Absence. The Paschal Triduum in Byzantine Church", p. 71-97), aflat la loc de cinste în acest volum, el poate fi valorificat mai mult din perspectiva înțelegerii unor elemente din tradiția occidentală și pentru comparație cu modul în care Răsăritul Ortodox a înțeles să celebreze aceste zile.

Cele două volume ale lucrării coordonate de Herman A. P. Schmidt, *Hebdomada Sancta* (1956-1957)[42], prezintă comparativ texte liturgice din spațiul occidental (atât cele folosite în mod uzual în cult, cât și unele foarte vechi, mergând până în secolele al VI-lea – al VII-lea, reunite sub titlul „Fontes Historice") și documentele pontificale cu referință la această perioadă. Lucrarea amplă de investigare (din păcate nu acoperă zona orientală), deși cu un caracter mai arid și cu mai puține referințe la viața duhovnicească, este importantă și

[42] A.P. Herman, S.J. Schmidt (eds), *Hebdomada Sancta*, Volumen Primum. Contemporanei Textus Liturgici, Documenta Piana et Bibliographia. Volumen Alterum. Sectio I. Fontes Historici, Ed. Herder, Romae-Friburgi Brisg.-Barcinone, 1956-1957, 300 p. (vol. I), respectiv 670 p. (vol. II).

pentru bibliografia de la sfârșitul volumului I (bineînțeles, până în anii '56-'57).

Elemente de tip istorico-liturgic pot fi regăsite și în articolele care privesc Săptămâna Mare în general, mai ales în contextul anilor 1955 când, în Apus, reforma liturgică prevedea revitalizarea privegherii pascale și a întregului *Triduum* pascal, dar și fără legătură cu aceasta: Pierre-Marie Gy[43]; I. H. Dalamais[44]; Bernard Botte[45]; M. D. Forestier[46]; Kenneth Stevenson[47]. În lucrarea de față, ele au fost exploatate mai ales în ceea ce privește referințele la tezaurul liturgic comun al primelor secole (Ierusalim, Constantinopol, Roma).

În spațiul românesc, lucrarea de doctorat (susținută în anul 2009) a părintelui Marian Berbecel, *Săptămâna Sfintelor Patimi în cărțile de cult și în evlavia credincioșilor*[48], sub coordonarea Pr. Prof. Nicolae D. Necula, analizează această perioadă din punct de vedere al conținutului liturgic, cu lămuriri și sinteze tipiconale, dublate de o prezentare a modului de celebrare a acestor zile la Sfântul Mormânt în zilele noastre, unde autorul a avut privilegiul să participe nemijlocit. O teză de doctorat care își propune să prezinte teologia Sâmbetei Mari este în stadiul de cercetare la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna" din Sibiu (prin osteneala părintelui Florin Parasca).

c.2. Lucrări care analizează imnografia Săptămânii Mari

Dacă evenimentele ultimei săptămâni a lui Iisus dinainte de moartea Sa, așa cum sunt ele reflectate în Sfintele Evanghelii, s-au

[43] Pierre-Marie Gy, OP, „Semaine Sainte et triduum pascal", în *LMD* 41 (1955), p. 7-15.

[44] Irénée-Henri Dalmais, „Le *Triduum Sacrum* dans la liturgie byzantine", în *LMD* 41 (1955), p. 118-127.

[45] Bernard Botte, OSB, „La question pascale: *Pâque du vendredi* ou *Pâque du dimanche*?", în *LMD* 41 (1955), p. 84-95.

[46] M.-D. Forestier, „Réflexions sur l'économie pastorale de la Vigile pascale", în *LMD* 41 (1955), p. 128-131.

[47] Kenneth Stevenson, *Jerusalem Revisited: The Liturgical Meaning of Holy Week*, Pastoral Press, Washinton, DC, 1988, 104 p.

[48] Pr. Marian Berbecel, *Săptămâna Sfintelor Patimi în cărțile de cult și în evlavia credincioșilor*, Universitatea din București, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul", București, 2009, 288 p. (teză de doctorat, nepublicată).

bucurat de atenția exegeților biblici (de exemplu, Raymond E. Brown[49], Joseph Ratzinger[50] sau, în teologia românească, Nicolae Nicolaescu[51]), nu același lucru se poate spune despre o analiză a modului cum a surprins imnografia aceste evenimente. Unele referințe, tematice sau pe diferite zile, pot fi, totuși, reperate în câteva lucrări.

Teza cu care, în anul 1946, își obținea titlul de doctor în teologie părintele arhimandrit Benedict Ghiuș (1904-1990) este o primă apariție mai consistentă și revelatorie în spațiul teologiei românești: *Taina Răscumpărării în imnografia ortodoxă*[52]. Pentru subiectul prezentei lucrări interesează secțiunea a III-a a părții a doua, „Taina Răscumpărării în ciclul Sfintelor Patimi" [celelalte referindu-se la imnografia din ciclul Întrupării (1), a vieții publice a Domnului (2) și a Învierii (4)]. Analiza imnografică utilizează texte (citate integral) din Săptămâna Mare, dar și multe din Octoih (mai ales) și Penticostar. Autorul se concentrează pe componenta dogmatică susținută de imnografie, îndeosebi pe centralitatea Crucii și pe „funcțiile ei" („ilustrare a exigențelor Răscumpărării"; „funcția universal regeneratoare" a creației etc.) în planul Răscumpărării. Extrem de valoroasă în tot ansamblul ei, contribuția regretatului părinte Benedict Ghiuș, deși se resimte pe alocuri de cadrele teologiei dogmatice de școală (de exemplu, accentuarea ideii de „răstignire ispășitoare", păcatul ca declanșator al „mâniei și blestemului" lui Dumnezeu, jertfa drept compensație), își păstrează ethosul ortodox, reflexie a staturii duhovnicești a smeritului părinte cernican.

[49] Cele două masive volume (ambele însumând 1610 p.!) ale lucrării lui Raymond E. Brown, S.S., *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, 2 vol., Doubleday, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland, 1994; cu o bogată bibliografie pentru fiecare eveniment comentat, în vol. I, p. 94-106 (generală), p. 110-116 (agonia din Ghetsimani), p. 237-239 (arestarea), p. 315-327 (procesul iudaic), p. 655-673 (procesul roman); în vol. II, p. 884-899 (crucificarea), p. 1201-1204 (îngroparea).

[50] Joseph Ratzinger [Papa Benedict al XVI-lea], *Iisus din Nazaret. Partea a II-a. De la intrarea în Ierusalim la Înviere*, traducere din limba germană de Cristian Langa, Cristina Palici și Mihai Pătrașcu, volum coordonat de Francisca Bălțăceanu și Monica Broșteanu, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2012.

[51] Diac. Prof. Nicolae I. Nicolaescu, „Patimile Mântuitorului după Sfintele Evanghelii", în *ST* 5 (1953), nr. 1-2, p. 76-113.

[52] Arhim. Benedict Ghiuș, *Taina Răscumpărării în imnografia ortodoxă*, Ed. IBMBOR, București, 1998, 255 p. Secțiunea care ne interesează a apărut inițial ca articol, sub titlul Idem, „Faptul Răscumpărării în ciclul Sfintelor Patimi", în *ST* 22 (1970), nr. 9-10, p. 1-36.

Sâmbăta lui Lazăr este obiectul unui studiului care analizează evidențierea în imnografie a temelor teologice și duhonicești inspirate de textul din *In* 11, 1-44[53].

Părintele Lucian Farcașiu, urmând mandatul predat de mentorul său, marele liturgist Nicolae N. Necula, unor studenți doctoranzi de a se apleca asupra textelor din cărțile de cult, analizează imnografia praznicelor Duminicii Intrării în Ierusalim și a Învierii în două capitole ale lucrării sale de doctorat, *Teologia imnografiei praznicelor împărătești ale Mântuitorului Iisus Hristos, cu dată fixă. Studiu liturgic-istoric* (2012)[54]. Precedate de sintetice considerente istorico-liturgice, selecțiile de texte prezente în lucrare nu sunt foarte multe, preferându-se cercetarea de tip reprezentativ/exponențial a unei idei și mai puțin întărirea/nuanțarea ei prin texte similare (oricum, aproape imposibil de cuprins într-o manieră exhaustivă). Părintele profesor abordează excelent principalele teme pe care le implică praznicul analizat (pentru Duminica Floriilor, de pildă: divino-umanitatea lui Iisus Hristos; caracterul anticipativ al Învierii; dimensiunea eshatologică și prefigurările vechitestamentare ale praznicului etc.).

În spațiul grecesc, menționăm lucrarea de doctorat *Hē omilētikē diastasē hymnographias tēs megalēs hebdomadas* (2010) a părintelui arhimandrit Siluan (Amir) Oner (n. 1970), astăzi mitropolit al Arhidiocezei Ortodoxe Antiohiene din Insulele Britanice și Irlanda, care tratează imnografia Săptămânii Mari în cadrele obișnuite ale categoriilor dogmatice (triadologie, cosmologie, soteriologie, mariologie, eclesiologie); imnografia este susținută de bogate referințe patristice[55].

O analiză duhovnicească a zilelor Săptămânii Mari, cu tâlcuiri de piese imnografice pentru aproape fiecare laudă din ciclul zilnic (Pavecerniță, Vecernie, Utrenie, Liturghie etc.) și cu scurte exegeze ale principalelor texte scripturistice din cult (paremii, prochimene,

[53] Otfried Hofius, „Învierea lui Lazăr în imnografia Bisericii Ortodoxe. O contribuție la istoria interpretării pericopei din Ioan 11, 1-44", în Alexandru Ioniță (ed.), *Interpretarea biblică între Biserică și Universitate: perspective interconfesionale*, Ed. Andreiana/Presa Universitară Clujeană, Sibiu/Cluj-Napoca, 2016 [*Studia Oecumenica* 10], p. 178-201.

[54] Pr. Lect. Dr. Lucian Farcașiu, *Teologia imnografiei praznicelor împărătești ale Mântuitorului Iisus Hristos, cu dată fixă. Studiu liturgic-istoric*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2012, p. 61-103, respectiv, p. 105-208.

[55] Arhim. Silouanou (Amir) Oner, *Hē omilētikē diastasē hymnographias tēs megalēs hebdomadas*, Universitatea „Aristotel" din Tesalonic, Facultatea de Teologie, Tesalonic, 2010, 301 p.

lecturi evanghelice), precum și cu o hermeneutică spirituală a principalelor gesturi/ceremonii/celebrări de la sfârșitul acestei săptămâni (punerea în mormânt, pogorârea la iad, specificul Euharistiei din Sâmbăta Paștilor etc.) ne este oferită de Constantin Andronikof, în capitolul al III-lea („La Semaine de la Passion") al amplei sale investigații liturgice privind anul bisericesc, *Le cycle pascal. Le Sens des Fêtes II* (1985)[56].

Alte studii care folosesc materialul imnografic al Săptămânii Mari sunt semnate de Gheorghe Butnariu[57], Nicolae C. Buzescu[58] sau, mai recent (2010), lucrarea de licență a părintelui Doru Octavian Picioruș[59].

c.3. Abordări în domeniul spiritualității. Elemente de antropologie. Varia

În anul 1946 era primită cu mult entuziasm prima ediție a celebrei lucrări *Le Mystère pascal. Méditation sur la liturgie des trois derniers jours de la Semaine Sainte* a profesorului Louis Bouyer (1913-2004)[60], participant activ la pregătirile Conciliului Vatican II și la punerea în practică a reformelor sale liturgice. Lucrarea este cât se poate de complexă, conținând elemente de ritual (din spațiul occidental), dar și profunde analize de ordin biblic, dogmatic, de mistică etc. În cele 18 capitole ale cărții, autorul propune o seamă de reflecții pe marginea unor amănunte din celebrările celor trei zile (Cina

[56] Constantin Andronikof, *Le cycle pascal. Le Sens des Fêtes II*, Éditions l'Age d'Homme, Lausanne-Paris, 1985 [*Sophia – Pensée et Religion*], p. 143-185. Sâmbăta lui Lazăr și Duminica Intrării în Ierusalim sunt tratate în capitolul precedent (p. 136-142). Andronikov „extinde" duhovnicește perioada de pregătire pentru Paști, cu o duminică înainte de Duminica Vameșului și a Fariseului, găsind suficiente argumente pentru a considerea și Duminica lui Zaheu Vameșul în ciclul pregătitor prepascal (p. 50-62).

[57] Pr. Magistrand Gheorghe Butnariu, „Jertfa Domnului în cărțile de ritual ale Bisericii", în *ST* 9 (1957), nr. 7-8, p. 544-561;

[58] Pr. Prof. Dr. Nicolae C. Buzescu, „Sfânta Cruce în imnologia cultului ortodox", în *Ort* 34 (1982), nr. 2, p. 286-195.

[59] Pr. Doru Octavian Picioruș, *Aspecte dogmatice ale imnologiei ortodoxe (Săptămâna Patimilor și Săptămâna luminată)*, Universitatea București, Facultatea de Teologie Justinian Patriarhul, București, 2010 (lucrare de licență, nepublicată), 210 p.

[60] Louis Bouyer, *Le Mystère pascal. Méditation sur la liturgie des trois derniers jours de la Semaine Sainte*, Les Éditions du Cerf, Paris, [1]1946, [2]2009 (această ultimă ediție, 478 p.).

Domnului, sfințirea și ungerea cu Sfântul Mir, Crucea ca arbore al vieții, pogorârea la iad, un comentariu duhovnicesc al lecturilor de la privegherea pascală, semnificațiile mistice ale botezului etc.), cu dorința de a sublinia caracterul biblic al ceremoniilor pe care și le-ar dori trăite mult mai viu de către comunitatea parohială. Propunerea sa se înscrie în preocuparea de a depăși sentimentalismul de tip doloristic al unor acte liturgice (cunoscute atât de bine de un pasionat de zona liturgică precum autorul) și de a însufleți gestica rituală cu un entuziasm dat de credința într-un Dumnezeu viu și vivifiant al vieților noastre.

Pe linia discuțiilor despre Dumnezeirea nepătimitoare și imuabilă *versus* kenoza Fiului lui Dumnezeu, ca mister al Unuia din Treime, se înscrie și lucrarea cu caracter mai mult dogmatic a lui Hans Urs von Balthasar, *Mysterium Paschale. The Mystery of Easter* (1970)[61]. Autorul subliniază că un Dumnezeu al dragostei nu are nevoie să Se „schimbe" când hotărăște să Se întrupeze sau când pătimește pe Cruce. În iconomia dumnezeiască, suferința pe Cruce este unica manifestare a modului „euharistic" de existență a Fiului: cu Tatăl, pe tron, întru slavă și ca Miel jertfit de la întemeierea lumii, făcut nouă „mâncare" dumnezeiască în Sfânta Împărtășanie.

James W. Farwell, în *This Is the Night: Suffering, Salvation, and the Liturgies of Holy Week* (2004)[62], folosește tematica ultimelor trei zile din Săptămâna Mare pentru o „soteriologie pascală", cum o numește el, în contextul unei modernități care refuză orice forme de durere/suferință, dar care sunt de neocolit și au o finalitate luminoasă pentru cel care se angajează a fi următorul lui Hristos cel răstignit.

O lucrare care se anunța valoroasă pentru partea a doua a tezei de față, dar din păcate greu accesibilă din lipsa unei traduceri într-o limbă de circulație europeană, este cea a lui Dan Nicolae Obancea, *Hē anthrōpologia tou Triōdou* (2003)[63], care se concentrează mai mult pe referințele din perioada Postului Mare propriu-zis și mai puțin pe

[61] Hans Urs von Balthasar, *Mysterium Paschale. The Mystery of Easter*, translated with an introduction by Aidan Nichols, O.P., Ignatius Press, San Francisco, 2000, 297 p.; alte ediții: 1970 (prima ediție, germană, *Theologie der Drei Tage*, retipărită în 1983), 1981 (franceză, *Pâque le Myster*), 1990.

[62] James W. Farwell, *This Is the Night: Suffering, Salvation, and the Liturgies of Holy Week*, T&T Clark International, New York, 2004, 184 p.

[63] Dan Nicolae Obancea, *Η ανθρωπολογια του Τριωδιου*, Universitatea Aristotel din Tesalonic, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Tesalonic, 2003, 242 p. (lucrare de doctorat, nepublicată).

cele din Săptămâna Mare; pentru subiectul prezentei cercetări sunt importante concluziile sale, precum și aducerea la zi a bibliografiei subiectului.

Un proiect îndrăzneț este cel întreprins de Timothy G. Patitsas, care publica în anul 2003 dizertația sa pentru obținerea titlului de doctor în teologie la Universitatea Catolică din America, *The King Returns to His City – An Interpretation of the Great Week – Bright Week Cycle of the Orthodox Church*[64]. Folosind ideile lui Jane Jacobs de a regândi știința macroeconomică (*The Death and Live of the Great American Cities*), Patitsas încearcă să răspundă la întrebarea dacă și cum lecția liturgică a Săptămânii Mari și a celei Luminate este aplicabilă, prin analogie, funcționării economiei seculare și formulelor de organizare urbană contemporană. Rezultatul îl reprezintă postularea unei „științe liturgice politice" și a unei „economii liturgice", care ar putea fi utilizate de persoanele responsabile la nivel local și național, în spațiul ortodox și nu numai, atât de confruntate de neregulile majore pe care le implică o societate secularizată și globalizată.

Am lăsat în mod deliberat spre finalul prezentării stadiului cercetării lucrarea părintelui ieromonah Makarios Simonopetritul (Gérard Bonnet), *Triodul explicat. Mistagogia timpului liturgic*[65], care reprezintă forma finală a lucrării sale de doctorat susținută în anul 1978 la École pratique des hautes études (Sorbona), înainte de (și ca binecuvântată pregătire pentru) intrarea sa în monahism. Părintele Makarios, astăzi viețuitor al Mănăstirii athonite Simonos Petras, a adus un nou tip de lectură, în care referințele liturgice (imnografie, tipic, rânduieli ascetice etc.) sunt împletite cu considerații teologice pe marginea acestora, toate în cheie profund duhovnicească.

Lucrarea debutează cu o prezentare a temelor majore ale imnografiei Triodului: antropologia (punct de plecare și pentru abordarea din prezenta cercetare), eshatologia, smerenia și pocăința, în care densele referințe imnografice sunt însoțite de o bogată susținere patristică. Partea a II-a a lucrării oferă un spațiu generos prezentării

[64] Timothy G. PATITSAS, *The King returns to His City – An Interpretation of the Great Week – Bright Week Cycle of the Orthodox Church*, UMI, Washinton D.C., 2003, 520 p.

[65] Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat. Mistagogia timpului liturgic*, traducere diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, [1]2000, [2]2003, [3]2008, 560 p. O ediție revizuită, Hiéromoine Macaire DE SIMONOS PÉTRA, *Mystagogie du Grand Carême. Essai de théologie du temps liturgique*, Ed. Apostolia, Limours, 2018, 564 p. [*Doxologia*].

postului, în dublul său aspect, ascetic și duhovnicesc, precum și caracteristicilor formale ale slujbelor din Postul Mare. Prefațată de o teologie a timpului sacru, ultima parte a lucrării analizează istoric, dar mai ales compozițional-imnografic, perioada Triodului, începând cu Duminica Vameșului și a Fariseului, cu o atenție deosebită pe pluralismul valențelor praznicului Sfintei Cruci.

Din păcate, autorul se oprește, așa cum și-a propus și a mărturisit, la Sâmbăta lui Lazăr, referințele foarte importante la Săptămâna Sfintelor Pătimiri fiind prezente în măsura în care simte nevoia să-și argumenteze unele poziții ale scopului lucrării. Firul roșu al lucrării îl reprezintă sublinierea împletirii fericite a imnografiei cu rânduielile din *typikon*, ambele cu conținut mistagogic, precum și insistența pe ilustrarea ideii de anticipație a evenimentelor Săptămânii Mari: prin tot conținutul său liturgic-structural, imnografic, biblic etc., Postul Mare favorizează trăirea în avans, *deja* acum, în pregustare, a ceea ce, deplin, va fi celebrat în săptămâna premergătoare Paștilor.

Abordarea metodologică a părintelui Macarie a fost un model și pentru tema de cercetare propusă, cu atât mai mult cu cât autorul prezentei lucrări a fost beneficiarul deschiderii binevoitoare a sfinției sale în oferirea de sugestii, îndrumări și bibliografie pentru definitivarea acestui proiect.

d. Scurtă prezentare a structurii compoziționale a lucrării

Prețuind ostenelile liturgice, istorice, biblice, dogmatice și duhovnicești ale celor care s-au aplecat asupra tematicii vaste a Săptămânii Sfintelor Pătimiri, lucrarea de față preia și valorifică, recunoscător, parte din rezultatele cercetărilor lor, ca *background* inspirator și ca punct de plecare pentru abordarea și dezvoltarea subiectului propus.

Construit, revizuit și rotunjit pe măsură ce se înainta în proiectul propus, planul cercetării concretizate în prezenta carte se desfășoară, în forma sa finală, în patru părți și 16 capitole, precedate de elemente organizatorice (abrevieri generale, abrevieri liturgice, lista tabelelor), introducere (elemente de metodologie, obiective, stadiul cercetărilor etc.) și urmate de o secțiune dedicată concluziilor finale și propunerilor de viitor, precum și de bibliografia centralizată și sistematizată.

Prima parte a lucrării este de ordin istorico-liturgic și are trei componente. Pentru început, este prezentat raportul dintre Săptămâna Sfintelor Pătimiri și Postul Mare, în cadrul formării acestuia ca perioadă pregătitoare pentru Sfintele Paști. Sunt analizate sumar cele două direcții care s-au conturat în spațiul academic al cercetărilor liturgice: cea de tip evolutiv-progresiv (de la postul de una/două zile, la cel de o săptămână, de trei săptămâni și apoi la *quadragessima*) și cea de natură joncțională (postul strict pre-pascal al Săptămânii Mari fuzionând cu postul „de 40 de zile", inițial mai mult cu componentă baptismală). Nuanțările de rigoare sunt urmate de o scurtă tâlcuire, inspirată de Sfinții Părinți, a „cifrelor" întâlnite în imnografie („una"; „șapte"; „opt"; „patruzeci"), pentru o notă duhovnicească în finalul unui demers istoric pe alocuri destul de arid.

Capitolul al doilea prezintă schema generală a celebrărilor acestei săptămâni, începând cu Sâmbăta lui Lazăr, în Ierusalim și Constantinopol, în veacul al IV-lea și în cele următoare. Festivismului și caracterului procesional hagiopolit i se contrapune un caracter mai sobru, „spiritualizant", al slujbelor din capitala Imperiului, pentru ca, ulterior, prin schimburi reciproce, reperate până în secolul al XIV-lea, cele două rituri să se îmbogățească reciproc, alcătuind, în final, ritul bizantin.

Capitolul al treilea prezintă, în linii mari, modul în care era celebrată Săptămâna Mare în alte rituri vechi creștine orientale (în bună parte păstrat până astăzi): armean, etiopian, est-siriac, vest-siriac și copt. Sunt evidențiate puncte comune și se insistă pe câteva elemente de detaliu care creează o atmosferă duhovnicească deosebită în cadrul uneia sau alteia dintre ceremonii.

Partea a doua a tezei analizează trei elemente din rânduielile prevăzute de *typikon* pentru Săptămâna Mare (postul, sistemul lecturilor biblice și sistemul lecturilor patristice) și încearcă o centralizare a compozițiilor imnografice ale acestei perioade.

Postului acestei săptămâni (subiectul capitolului al patrulea), accentuat ca intensitate ascetică, așa cum atestă toate regulile monahale din primul mileniu și din deschiderea celui de-al doilea (prezentate comparativ), îi lipsește o cateheză imnologică referitoare, în mod explicit, la postul duhovnicesc, dar ea este presupusă ca fiind deja „învățată" la finalul celor 40 de zile de până acum. Specificitatea postului acestei ultime săptămâni este dată de caracterul lui vădit hristocentric, ca post euharistic/pascal prin excelență.

Următorul capitol (al cincilea), consistent, este dedicat lecturilor biblice ale acestor zile și se deschide cu câteva considerente introductive (lectura Bibliei în Biserică și aportul ei în conturarea dimensiunii spirituale a Triodului). Sunt prezentate, sub formă de tabele rezumative, conținutul actual al lecturilor biblice, însoțit de comentarii de ordin istorico-liturgic, precum și de unele explicații duhovnicești ale opțiunilor pentru anumite texte. Folosind informațiile furnizate de vechile lecționare (armean, georgian și din *Typikon*-ul lui Anastasie), câteva tabele comparative oferă o perspectivă sinoptică asupra evoluției lecturilor până astăzi, a corespondențelor și a prezențelor comune, a căror analiză se constituie în sursă de valoroase concluzii duhovnicești.

Pentru economie de spațiu, următorul capitol, al șaselea, dedicat lecturilor patristice, renunță la analiza comparativă (după diverse *typika*) și se rezumă la prezentarea actualului (și, din nefericire, nepracticabilului) sistem de lecturi din Sfinții Părinți, de origine savaită. Ieșind, într-un fel, din categoria omiletică și dobândind un statut similar cu cel al imnografiei, vechile citiri din Părinții Bisericii se dovedesc a fi un un sprijin consistent în demersul inițiatic pe care îl propune Biserica în această perioadă.

Ultimul capitol, al șaptelea, încearcă o clarificare a paternității imnelor acestei săptămâni, din puținele date oferite de *Triodul* propriu-zis și, mai mult, din indicațiile din manuscrise și *typika*. Socotind că un simplu repertoriu imnografic ar fi fost insuficient pentru scopul lucrării de față, i s-au adăugat câteva considerente privind dimensiunea duhovnicească a imnografiei care susține „iconizarea" sfinților părinți imnografi ca adevărați mistagogi ai Săptămânii Mari.

A treia parte a lucării, cea mai densă, este rezervată analizei minuțioase a imnografiei zilelor Săptămânii Mari, grupate în patru secțiuni: Sâmbăta lui Lazăr și Duminica Floriilor (capitolul al optulea); *Triduum*-ul Mirelui – Lunea, Marțea și Miercurea Mare (capitolul al nouălea); Joia Mare (capitolul al zecelea); *Triduum*-ul pascal – Vinerea Mare, Sâmbăta Mare și o foarte scurtă incursiune în privegherea pascală (capitolul al unsprezecelea). Modul abordării este unul interdisciplinar, în dorința de a arăta cum textele biblice ale zilelor beneficiază de o hermeneutică imnografică descoperitoare de sensuri noi, teologice și duhovnicești, care se pot ușor pierde la o abordare de suprafață a acestui tezaur cultic. Într-un vădit impas în fața numeroaselor frumuseți imnografice, lucrarea de față selectează doar o parte

dintre texte, unele redate integral, altele fragmentar și cele mai multe doar ca referință pentru susținerea unei idei, putându-se constitui oricând în punct de plecare pentru o aprofundare a diferitelor teme, care-și găsesc în secțiunea de față un inventar referențial consistent. Au putut fi identificate câteva subiecte recurente în imnografia acestor zile: sublinierea divino-umanității Fiului lui Dumnezeu întrupat și caracterul teandric al virtuților; pregătirea progresivă pentru Pătimire, prin invitația credincioșilor de a fi părtași, duhovnicește, la Pătimire împreună cu Hristos; răstignirea duhovnicească, prin omorârea patimilor pentru a putea venera cu vrednicie Sfânta Cruce în Vinerea Mare; tematica eshatologică; smerenia hristică; prezența constantă a binomului Cruce/Înviere etc. Deopotrivă, fiecare zi a Săptămânii Mari conține și o tematică specifică, în acord cu linia dată de lecturile biblice, dar și „depășind-o", în sensul unei teo-antropologii duhovnicești (de exemplu, „piatra minții și a inimii"; stâlpările virtuților; rodirea virtuților *versus* nelucrarea care atrage blestemul; dragostea milostivă *versus* asceza sterilă; pocăința mântuitoare *versus* păcatul ca trădare; *sympathōs*-ul cosmosului la Răstignire, pogorârea la iad și ridicarea lui Adam ca înnoire a umanității etc.). Anticipată de-a lungul întregului Post, Învierea este pecetea pe care spiritualitatea ortodoxă o pune pe fiecare gest penitențial și pe fiecare virtute lucrată, este duhul care animă întreg conținutul cultului și se cere a fi făcută prezentă în fiecare zi în sensul teologic (și semantic) de trecere (*paște*) de la omul cel vechi la omul cel nou, așa cum subliniază, din belșug, Sfinții Părinți, ale căror mărturii întăritoare însoțesc, de altfel, reflectarea întregii tematici imnografice a Săptămânii Mari.

În sfârșit, ultima parte (a patra) se concentrează pe evidențierea mai specifică a câtorva elemente de antropologie duhovnicească (deși acestea au fost prezente și până acum, în subsidiar), bazate, de asemenea, pe conținutul imnografic, biblic, patristic și structural-liturgic al acestor zile. Primul capitol al acestei ultime secțiuni (al doisprezecelea al lucrării) insistă și completează cu considerente dogmatice referințele imnografice care susțin divino-umanitatea lui Iisus Hristos, Dumnezeul nepătimitor pătimind în trup, manifestată inclusiv la Pătimire, Răstignire și Moarte. *Ecce Hommo* al lui Pilat, ca exprimare neintenționată, desigur, a umanității Fiului lui Dumnezeu, este fundamentul părtășiei noastre la plinătatea dumnezeiască a vieții lui Hristos, iar dumnezeirea Lui asigură sfințirea și îndumnezeirea firii noastre umane.

Urmează apoi, în capitolul al treisprezecelea, câteva dense și concentrate pagini de antropologie ascetică: starea paradisiacă inițială, căderea în păcat, ca trădare a iubirii divine, caracterul dezumanizant și dezintegrator al păcatului, rolul recuperator și restabilizator al demnității umane pe care îl are pocăința, ca trecere de la Adam cel vechi, potențial prezent în fiecare, la Adam cel Nou, Care ni Se împărtășește, sacramental și eclesial, drept Viață a vieții noastre umane.

Capitolul al paisprezecelea este rezervat creionării a două tipare antropologice paradigmatice: Iosif cel frumos, chip al virtuților, și femeia care a uns picioarele lui Iisus cu mir, ca exemplu de tip exponențial pentru pocăință, la finalul altor modele oferite din plin de imnografie. Capitolul valorifică atât texte din Săptămâna Mare, cât și imne care apar în timpul Triodului, cu un consistent suport patristic ce însoțește exegeza biblică a referatelor care fac trimitere la cele două chipuri propuse spre analiză duhovnicească. Modelele prezentate susțin o antropologie dinamică și pascală: în viața fiecăruia se poate petrece oricând o *trecere* înspre „mai bine", atunci când exersarea virtuții sau lucrarea pocăinței găsesc spațiul și deschiderea pentru a aduce roade.

Relația om-cosmos este subiectul următorului capitol, al cincisprezecelea, din partea a patra, construit pe ideea paulină de împreună-pătimire (*sympathōs*): creația suferă împreună cu omul în urma căderii acestuia din starea de preot al ei, precum pătimește împreună cu Dumnezeu-omul la Răstignire, așa cum insistă imnografia acestei Săptămâni (dar și numeroase imnuri de mai înainte, mai ales din zilele de miercuri și vineri). Caracterul cosmologic al antropologiei ortodoxe este explicit: repercusiunile unei vieți virtuoase sau, din contră, pătimașe vor fi oglindite în poziționarea naturii înconjurătoare față de persoana umană, ambele – și omul, și cosmosul – destinate unui status nou în Împărăția lui Dumnezeu.

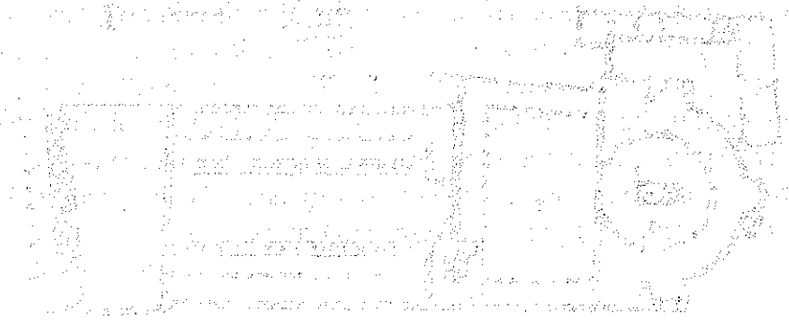
Ultimul capitol, al șaisprezecelea, cu care se încheie lucrarea, este dedicat Tainei Sfântului Botez în contextul Postului Mare și al Săptămânii Sfintelor Pătimiri. Timpul acesta privilegiat poate fi folosit pentru o transpunere mistagogică în calitatea de noi catehumeni, chemați să recupereze deficitul de program catehetic de care au fost privați credincioșii la botez (și, de asemenea, atât de necesara și reînnoibila pregătire catehumenală de după). Cunoașterea semnificațiilor propriului botez, ca naștere din nou, ca moarte și înviere

cu Hristos, precum și ale pocăinței, ca împrospătare a botezului, va face din Săptămâna Mare un așteptat motiv de primenire spirituală și de reînnoire a făgăduințelor baptismale, prin lepădarea de Satana, ipostaziat în patimi, și unirea cu Hristos, Dumnezeu-omul. El, Cel răstignit și înviat, este Arhetipul umanității adevărate, în contrapondere cu falsele modele oferite perfid de umanisme antropocentrice, în realitate ucigătoare de om, după ce au avut îndrăzneața pretenție de a-L „ucide" pe Dumnezeu acum două mii de ani, într-un Ierusalim ostil, dar și astăzi, ori de câte ori Îi refuză suveranitatea și-I trădează iubirea.

Conștient de abordarea sumară a unor aspecte importante care reclamau mai multă atenție, precum și de lipsa unor elemente care nădăjduim că va fi completată de alte contribuții teologice pe același spațiu de cercetare, lucrarea de față își recunoaște limitele și nedesăvârșirile și își mărturisește, așadar, lipsa oricărei pretenții de exhaustivitate. Ea se propune smerit tuturor celor interesați de subiect, cu dorința și rugăciunea de a aduce cel puțin aceeași bucurie și același folos duhovnicesc pe care le-a resimțit autorul ei în urma adăpării de zi și de noapte din frumusețea slujbelor Bisericii, cu ceremoniile și, mai ales, cu bogăția extraordinară a imnografiei Părinților.

Partea I

Săptămâna Sfintelor Pătimiri. Istoria formării și vechi celebrări liturgice



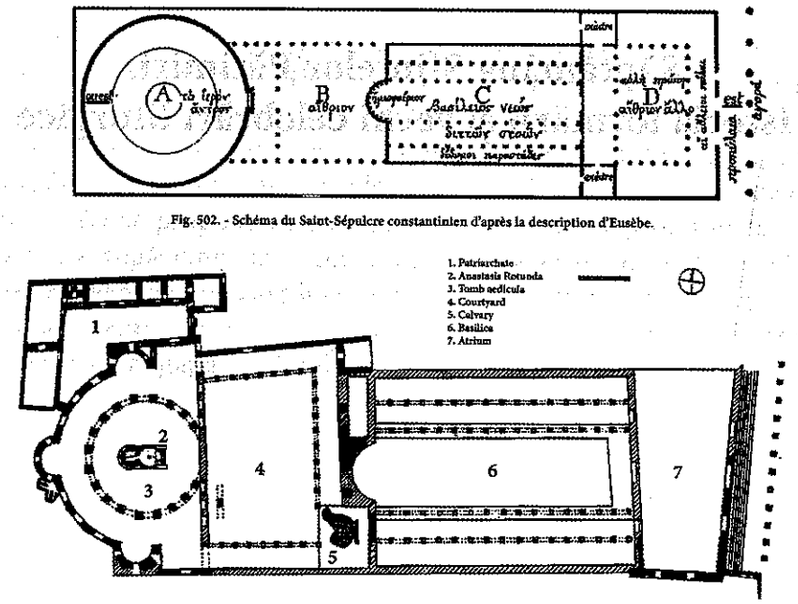


Fig. 502. - Schéma du Saint-Sépulcre constantinien d'après la description d'Eusèbe.

Biserica Sfântului Mormânt.
Reconstituire planimetrie secolul al IV-lea

(sursa: https://users.ox.ac.uk/~mikef/durham/hs.html)

Săvârșind aceste patruzeci de zile de suflet folositoare,
cerem să vedem și Sfântă Săptămâna Patimilor Tale

Vi VI (Ut st slavă)

1. Săptămâna Mare și Postul Mare. Extensie în sens invers sau joncțiune?[66]

Primii creștini acordau o maximă atenție memorialului Morții și Învierii lui Hristos, pe care îl actualizau periodic, sub formă euharistică, drept împlinire a poruncii primite prin Sfinții Apostoli, la Cina cea de Taină (*1 Co* 11, 25-26). Pregătirea pentru această comemorare era una implicită, modul ei de realizare variind inițial, dar de timpuriu încercându-se a se ajunge la o formă comunitară, standardizată, sancționată eclesial. Istoria dezvoltării acestei pregătiri nu este ușor de reconstituit și, cu toate că nu lipsesc mărturii de primă mână care să faciliteze acest demers, precum și studii ale liturgiștilor care le valorifică interpretativ, multe din elementele de amănunt sau chiar aspecte ale unei structuri de rezistență a constituirii Postului Mare și a Săptămânii Mari rămân într-o zonă de umbră. Nu este de mirare că scenariile propuse, deși cu *background* comun, sunt uneori pe poziții mult diferite.

1.1. Quartodecimanii. De la o zi la două zile de postire

Un post pregătitor pentru Paști, ca așteptare a Mirelui Care a fost luat de la credincioși, este deja profețit de Însuși Hristos: „Vor veni zile când Mirele va fi luat de la ei și atunci vor posti" (*Mt* 9, 15; *Mc* 2, 20; *Lc* 5, 35)[67]. Încă din epoca apostolică exista acest post

[66] Într-o primă formă, capitolul a apărut cu același titlu în *Studia Doctoralia Andreiana* 6 (2017), nr. 2, p. 83-109.

[67] Sfântul Ioan Hrisostom vede în aceste cuvinte către ucenici o profeție despre Pătimirile lui Hristos, „deprinzându-i să se gândească de pe acum la zilele, triste în aparență, care vor veni"; felul cum sunt spuse (nu direct ucenicilor Săi, ci ucenicilor lui Ioan Botezătorul) este un semn al „protejării" ucenicilor încă incapabili de a primi

pregătitor, având inițial o lungime de una sau două zile de cele mai multe ori[68].

Germenele prim al postului pascal îl constituie modestul post evreiesc prevăzut a se ține din momentul aducerii ofrandei la jertfa de seară (ceva înainte de ora trei după amiaza), ce preceda sacrificiului mieilor pentru Paști, până la căderea nopții, când se mânca mielul pascal[69]. Primii creștini au prelungit acest post al comemorării Morții lui Hristos până mai târziu, chiar până a doua zi, la celebrarea euharistică[70]. Se consideră că martora acestei incipiente pregătiri prepascale o constituie practica quartodecimanilor, ca cea mai veche formă de serbare pascală. Având ca punct de plecare Asia Mică, reclamându-se a fi sub patronajul Sfântului Apostol Ioan și al „marilor lumini ale

o astfel de veste, la auzul căreia, mai târziu, se vor fi înstristat (*In* 16, 6). Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 30, 4, în *Scrieri. Partea a III-a*, traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1994 [*PSB* 23], p. 374-375.

[68] Elphège Vacandard, „Carême", în *DACL* 11, 2, col. 2139-2158, aici col. 2139. Fericitul Ieronim, *Epistola XLI, 3 (ad Marcellam)*, în *PL* 22, 475, atribuie întregului post de patruzeci de zile o origine apostolică: „No sunam quadragesimam, secundum traditionem apostolorum, tot urbe jejunamus"; la fel, Sf. Leon cel Mare, *Sermo XLIV (de Quadragesima)*, VI, 2, în *PL* 15, 986: „Ut apostolica institutio quadraginta dierum jejuniis impleatur", ambele citate după Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină* [de aici înainte, *Liturgica generală*], Ed. IBMBOR, București, ²1993, p. 254. Însă această idee este dovedită acum ca fiind una exagerată. Roger Pierret, „Carême", în *DSp* 2, col. 136. A se vedea și Elphège Vacandard, „Carême (Jeûne de)", în *DThC* 2, 2, col. 1724-1750.

[69] *Mishnah* TB *Pes.* 99b, (disponibil la: https://www.sefaria.org/Mishnah_Pesachim.9.9, accesat la 10 octombrie 2016). A se vedea Thomas J. Talley, *Les origines de l'année liturgique*, traduit de l'américain par Anselme Davril, OSB, Les Édition du Cerf, Paris, 1990, p. 42-43. În ziua precedentă Paștilor, un post de o zi, de la răsăritul până la apusul soarelui, numit *Ta'anit B'khorim*, era ținut doar de către cei întâi-născuți dintr-o familie, în amintirea protejării fiilor lui Israel în timpul celei de-a zecea plăgi din Egipt (*Iș* 12, 29), post atestat de Talmud, *Soferim* 21, 3 (https://www.sefaria.org/Tractate_Soferim.21?lang=en, accesat la 10 octombrie 2016). Despre cum a evoluat modul de serbare a Paștilor după distrugerea templului, a se vedea Joseph Tabory, „Towards a History of the Pascal Meal", în Paul F. Bradshaw, Lawrence A. Hoffman (eds), *Passover and Easter: Origin and History to Modern Times*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1999, p. 62-80. Despre influențele interacțiunii dintre iudei și creștini asupra celebrării Paștilor, Israel J. Yuval, „Easter and Passover as Easly Jewish-Christian Dialogue", în Paul F. Bradshaw, Lawrence A. Hoffman (eds), *Passover and Easter: Origin and History to Modern Times*, p. 98-124; Clemens Leonhard, *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter*, Walter de Gruyster, Berlin/New York, 2006.

[70] Alistair Steward-Sykes, *The Lamb's Hight Feast: Melito*, Peri Pascha *and the Quartodeciman Paschal Liturgy at Sardis*, Brill, Leiden, 1998, p. 155-160, 169-172.

Asiei", quartodecimanii celebrau Paștile în a 14-a zi a „lunii primăverii" (luna Nisan din calendarul iudaic), indiferent în ce zi a săptămânii ar fi căzut. Postul lor, deci, era în toată ziua de 14 Nisan până la „cântatul cocoșilor" din dimineața de 15 Nisan[71]. Această singură zi de postire era ținută în opoziție cu bucuria iudaică din aceeași zi (14 Nisan, Paștile iudaic), un fel de *anti-paște*, ca mărturie a tristeții la gândul că nu toți frații din poporul ales au ajuns la cunoașterea lui Mesia[72], precum și cu intenția de a ispăși păcatul uciderii lui Iisus de către israeliți[73].

Cea mai veche atestare a serbării Paștilor creștine în noaptea de 14 spre 15 Nisan (în varianta quartodecimană) și, implicit, a postului pregătitor se consideră a fi cea din *Epistola Apostolorum* (a doua jumătate a secolului al II-lea, Asia Mică), care, în capitolul al 15-lea, redă o cuvântare a lui Iisus cel Înviat către apostoli[74].

[71] Thomas J. Talley, *Les origines de l'année liturgique*, p. 43. É. Amann, „Quartodécimans", în *DThC* 13, 2, col. 1445-1447. Paul F. Bradshaw, Maxwell E. Johnson, *The Origins of Feasts, Fasts and Season in Early Christianity*, Liturgical Press, Collegeville, 2011 [*Alcuin Club Colection* 86], p. 39-47 [5. *The Qartodeciman celebration*].

[72] Anton Baumstark, *Liturgie comparée. Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes* [de aici înainte, *Liturgie comparée*], troisième édition, revue par Dom Bernard Botte OSB, Ed. Chévetogne, 1953 [*Irénikon*], p. 215.

[73] Această motivație, pe lângă comemorarea morții lui Hristos, este argumentată de Sebastian Brock, Michael Vasey (eds), *The Liturgical Portions of the Didascalia*, Grove Book, Nottingham, 1982 [*Grove Liturgical Study* 29], p. 26, 28, care interpretează, în acest sens, *Didascalia* 5, 13-14; 19, 2-3 și o omilie a Sfântului Efrem Sirul, *De ieiunio* 5. Alții, pe baza unei mai largi literaturi vechi creștine, marcată de o direcție anti-iudaică explicită, contestă această intenție a postirii. Gerard Rouwhorts, „The Quartodeciman Passover and the Jewish Pesach", în *QL* 77/3 (1996), p. 161, 168-169.

[74] „După întoarcerea mea la Tatăl, să vă amintiți de moartea Mea. Când va veni Paștile, unul dintre voi va fi aruncat în închisoare din pricina numelui Meu și el va fi în suferință și agonie, pentru că voi veți sărbători Paștile, deși el este în închisoare și separat de voi; el se va plânge pentru că nu va putea sărbători Paștile împreună cu voi. Eu îmi voi arăta puterea Mea sub forma arhanghelului Gavriil și porțile închisorii se vor deschide. El va ieși și vă veți bucura și el va petrece noaptea cu voi, și va rămâne alături de voi până la cântatul cocoșului. Când veți termina celebrarea ca și agapa, el va fi din nou aruncat în închisoare ca mărturie, până în ziua când va ieși pentru a predica ceea ce eu v-am poruncit". La Raniero Cantalamessa, *La Pâque dans l'Église ancienne*, version française par F. Morard, Berne, 1980, texte n. 14, *apud* Thomas J. Talley, *Les origines de l'année liturgique*, p. 18 și nota 4. Textul acestei scrieri apocrife s-a păstrat într-o traducere etiopiană, una coptă incompletă și un fragment latin. S-au identificat și similitudini cu unele pasaje din scriitorii sirieni de secol al IV-lea, Efrem și Afraate. Anton Baumstark, *Liturgie comparée*, p. 187.

N-a existat uniformitate nici în rândul quartodecimanilor: unii păstrau vechea practică iudaică (14 Nisan, indiferent de ziua săptămânală), alții au optat pentru serbarea Paștilor la o dată fixă. Imperfecțiunea calendarului iudaic, care nu urma calendarul solar, ci avea nevoie la câțiva ani de o intercalare a unei luni suplimentare (*Adar II*), anunțată de către rabini prin scrisori către evreii din diaspora, făcea foarte dificilă pentru creștini, care s-au separat de sinagogă, observarea primei luni a anului, ca și fixarea postului Pătimirii pentru ziua de 14 a primei luni[75]. Urmând un calendar solar (iulian), în secolul al II-lea, tot în Asia Mică, montaniștii fixaseră Paștile la 6 aprilie, care era o transpunere a zilei de 14 Nisan după calendarul lunar în cel solar[76]. În secolul al III-lea, calculul identificării în calendarul iulian a zilei de 14 Nisan din calendarul lunar iudaic a dus la observarea zilei de 25 martie ca zi a răstignirii în anul respectiv (care era și ziua solstițiului de primăvară)[77]. Ziua de 25 martie ca prima zi a primăverii era preferată pentru a sărbători Paștile și pentru că ea era considerată prima zi a creației, deci și a noii creații. Asistăm, așadar, la o glisare de pe memorialul Pătimirii pe cel al Învierii, care va fi vizibilă și în observarea duminicii, care comemora învierea în fiecare săptămână. Urmând pe Sfântul Ipolit Romanul, textele care menționează ziua de 25 martie ca zi a Pătimirii, îi dau și o conotație anastatică, unele deja vorbind despre celebrarea anuală a Paștilor în noaptea de sâmbătă spre duminică. Astfel, Epifanie de Salamina semnalează un grup de quartodecimani din Asia care prăznuia 25 martie ca adevărata zi și a Pătimirii, și a Învierii, iar, după unii cercetători, această zi era observabilă nu numai în Roma sau în Asia, ci și în Spania, Franța, Italia de Nord și poate chiar în Egipt și în Siria[78].

[75] T.C.G. Thornton, „Problematical Passovers. Difficulties for Diaspora Jews and Early Christians in Determining Passover Dates during the First Three Centuries A.D.", în *SP* 20 (1989), p. 402-408.

[76] Thomas J. Talley, *Les origines de l'année liturgique*, p. 23-24. Idem, „Afterthoughts on *The Origins of the Liturgical Year*", în Sean Gallagher, James Haar, John Nádas, Timothy Striplin (eds), *Western Plainchant in the First Millennium. Studies in the Medieval Liturgy and its Music*, Ashgate, Aldershot, 2003, p. 2-3.

[77] Bernard Botte O.S.B., *Les origines de la Noël et de l'Epiphanie. Etude historique*, Abbaye du Mont César, Louvain, 1932, p. 88-105.

[78] A. Strobel, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders*, TU 121, Berlin, 1977, p. 370-371, *apud* É. Amann, „Quartodécimans", col. 1446. În vechile Sacramentarii din Apus această zi era înscrisă cu numele de „Anuntiatio Sanctae Mariae et *Passio Domini* (s.n.)". Placide Bruylants, *Les Oraisons du Missel Romain. Texte et histoire*, vol. I, Abbaye de Mont César, Louvain, 1952, p. 89, *apud* Pr. Prof. Dr.

Autor al primei omilii pascale păstrate, Meliton de Sardes, quartodeciman și el, în *Peri Pascha* (redactată în anul 165), folosește cuvântul „Paște" cu sensul de „patimile" lui Hristos, ca derivând din gr. *paschein*, „a suferi" („de la pătimire vine Paștile"[79]), dar merge mai

Ene Braniște, *Liturgica generală*, p. 191. A se vedea și studiul lui Thomas J. Talley, „Further Light on the Quartodeciman Pascha and the Date of the Annunciation", în *SL* 33 (2003), p. 155-156.

[79] Meliton al Sardesului, *Despre Paște*, 46, traducere după textul grec editat de O. Perler în Meliton de Sardes, *Sur la Pâque*, Paris, 1966 [*SC* 123], în Diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei, I. Canonul Apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, p. 857. Același înțeles și la Sfântul Ioan Gură de Aur: „Dar sărbătoarea Paștilor ce înseamnă? Care este pricina acestei sărbători? *De Paști vestim moartea Domnului* (s.n.). Asta înseamnă Paști". Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia I la Rusalii*, 1, în *Predici la sărbătorile împărătești și Cuvântări de laudă la sfinți*, traducere din limba greacă veche de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, introducere de Ierom. Policarp Pîrvuloiu, Ed. Basilica, București, ²2015 [*PSB sn* 14], p. 225. Pe de altă parte, tot Sfântul Ioan Hrisostom prezintă și o altă, de acum încetățenită, înțelegere terminologică: „în traducere, Paștile înseamnă *depășire* (s.n.), pentru că nimicitorul, care-i lovea pe cei întâi născuți, a lăsat la o parte casele evreilor". Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvântul întâi din cele opt în cinstea Paștilor, al căror început e „Paștile cel pământesc"*, citat în Sf. Nicodim Aghioritul, *Tâlcuire la canonul „Ziua Învierii" al Sfântului Ioan Damaschinul*, traducere din limba greacă veche de protopresbiter dr. Gabriel Mândrilă și dr. Laura Mândrilă, Ed. Sophia/Metafraze, București, 2018 [*Musica&Hymnographica*], p. 18, nota 2. Grecescul *paschō* are sensul de „a trece prin încercări"; „a pătimi", „a suferi"; Maurice Carez, François Morel, *Dicționar grec-român al Noului Testament*, traducere de Gheorghe Badea, Societatea Biblică Interconfesională din România, București, 1999, p. 221; *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, ed. by Joseph Henry Thayer, American Book Company, New York/Cincinnati/Chicago, 1889, p. 494; *Greek Dictionary of the New Testament*, ed. by James Strong, Books for the Ages, Albany, OR USA, 1997, p. 366. Deși apare de 41 de ori în Noul Testament și, în general, se referă la suferințele lui Iisus, *paschō* nu va deveni termen tehnic din terminologia Pătimirilor, neapărând în relatările evanghelice ale acestora. Pr. Dr. Ilie Chișcari, *Taina Fiului Omului. Studiu exegetic-teologic al prevestirilor Patimilor și Învierii în Evangheliile sinoptice*, vol. II [de aici înainte, *Taina Fiului Omului, II*], Ed. Basilica, București, 2017, p. 316. În schimb, *to pascha* (desemnând sărbătoarea iudaică, Mielul Pascal, și apoi sărbătoarea creștină) este considerat ca derivând din ebr. *pesach* (sau *pasach*; Iosif Flavius citește termenul ebraic, provenit din caldeiană, *phaska*) cu semnificația de „trecere" („depășire", în sensul hrisostomian). *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 493-494; Sf. Grigorie de Nazians, *Cuvântul al XLV-lea. La Sfintele Paști*, 10, în *Cuvântări praznicale și morale*, traducere din limba greacă, introducere și note Nicușor Deciu, studiu introductiv Ionuț Daniel Băncilă, Ed. Doxologia, Iași, 2019, p. 141; Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica generală*, p. 173-175 (cu prezentarea evoluției de la o sărbătoare a Cinei/Patimilor/Învierii la o sărbătoare doar a Învierii); Pr. Prof. Ilie Melniciuc, Pr. Prof. Viorel Sava, „Paști", în *DTO*, p. 669-672, aici p. 669. Explicații, și în *DmÎnv* (*Ut sinaxar*).

departe, atestând faptul că în acea perioadă Paștile aveau o semnificație mult mai largă decât o comemorare penitențială a morții lui Hristos, fiind văzut ca „o sărbătoare totală a mântuirii în Hristos, incluzând nu numai preaslăvirea Sa (prin Înviere și Înălțare), ci și Întruparea”[80].

> „Acesta [Hristos – *n.n.*], venind din ceruri pe pământ pentru cel ce pătimea, îmbrăcându-Se în acela printr-o Maică Fecioară și ieșind om, a pătimit pătimirile celui ce pătimea și prin trupul ce putea pătimi a nimicit pătimirile trupului, iar prin Duhul Său ce nu putea muri, a omorât moartea omorâtoare de om [...] Acesta e Cel întrupat din Fecioară, legat de lemn, îngropat în pământ, înviat din morți, înălțat la cele mai înalte ale cerurilor”[81].

Cu atât mai mult se explică fixarea Paștilor în ziua de 25 martie, ca zi a Întrupării/zi a Pătimirii și Preaslăvirii, pe principiul simetriei: în ziua în care Hristos a intrat în lume, în aceeași zi se cuvenea și să „iasă” din ea.

Așadar, cum Pătimirile și Moartea lui Hristos au avut loc în preajma Paștilor iudaice, urmează că, dintru început, sărbătoarea Paștilor în creștinism și pregătirea pentru aceasta a fost fixată în legătură cu data sărbătorii iudaice. Această dependență de originea și calendarul iudaic a început a fi resimțită ca o atitudine umilitoare: să fii obligat să recurgi la „luminile poporului deicid pentru a fixa data marii sărbători creștine”[82]. De aceea, s-a simțit nevoia stabilirii anticipative a datei pascale, începând astfel operațiune dificilă a alcătuirii primelor tabele pascale, cel mai vechi fiind atribuit lui Ipolit al Romei[83].

[80] Thomas J. Talley, *Les origines de l'année liturgique*, p. 26. La fel, G. Fritz, „Pâque. Les controverses pascales”, col. 1949. Inclusiv în iudaismul secolului I, sărbătoarea Paștilor și-a îmbogățit progresiv semnificația. De la cea inițială, sărbătoare nocturnă de amintire a eliberării lui Israel din robia egipteană, ea a dobândit și o semnificație mesianică, de reviriment al speranței eliberării finale (devenind, deci, o celebrare de tip *amintire* și *proiecție*). Alte două teme au fost apoi adăugate celebrării pascale: crearea lumii și sacrificiul lui Isaac. Aceste patru teme ale celebrării pascale sunt atestate de *Targum*-ul palestinian la *Ieșire*, care conține un „Poem al celor patru nopți”. Toate cele patru celebrări au corespondent în modul de sărbătorire creștin al Paștilor: recrearea omului (și a lumii) prin evenimentul Învierii (1), comemorarea sacrificiului (și a Învierii) lui Hristos (2), prin care am fost eliberați din robia păcatului (3), în nădejdea eliberării finale de sub stăpânirea celui rău (4). Thomas J. Talley, *Les origines de l'année liturgique*, p. 14-15.

[81] Meliton al Sardesului, *Despre Paște*, 66, 70, p. 860.

[82] G. Fritz, „Pâque. Les controverses pascales”, col. 1952.

[83] *Ibidem*. Dificultățile în stabilirea computurilor pascale erau date de fixarea diferită a echinocțiului. Pr. Dr. Viorel Ioniță (coord.), *Istoria Bisericească Universală*, Manual pentru Facultățile de Teologie din Patriarhia Română, vol. I, Ed. Basilica, București, 2019 [de aici înainte, *Istoria Bisericească Universală*, 2019], p. 392-395. Despre aceste tabele, Alden A. Mosshammer, *The Easter Computus and the Origins of the Christian Era*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2008, p. 40-316, cu mult exemplificări. În limba română, o contribuție, în acest sens, la Teodor M. Popescu, „Problema stabilizării datei Paștilor. Privire istorică asupra divergențelor și computurilor pascale”, în *Ort* 16 (1964), nr. 3, p. 334-444. A se vedea și Sf. Maxim Mărturisitorul, *Despre calcularea datei Paștilor. Comput bisericesc*, traducere din limba greacă veche de Petru Molodeț, ediție îngrijită, studiu introductiv, note, bibliografie și indici de Florin Crîșmăreanu, Ed. Doxologia, Iași, 2018; studiul introductiv („Calendarul: o revoluție fără sfârșit”), p. 13-50.

Bazându-se pe faptul că Iisus a înviat „în prima zi a săptămânii” (*Mt* 28, 1; *Mc* 16, 2; *Lc* 24, 1; *In* 20, 1), o altă veche practică prevedea serbarea Paștilor duminica, cel mai probabil în cea imediat următoare zilei de 14 Nisan[84]. Dar, despre acești creștini nu avem mărturii exacte din acest timp (începutul secolului al II-lea), dacă, serbând Paștile duminica, aveau și o comemorare a Pătimirilor în vinerea (sau altă zi) precedentă. Acest fapt poate fi însă dedus din analiza scrisorii episcopului Irineu de Lyon († c. 202) către papa Victor al Romei, în care semnalează, printre altele, și diferențe, pe care le caracterizează ca fiind foarte vechi în ceea ce privește postul pregătitor pentru sărbătoarea pascală:

> „Unii cred că trebuie postit numai o singură zi, alții două, iar alții și mai multe. În schimb, alții socotesc ca durată a postului patruzeci de ceasuri consecutiv[85], luate din zile și nopți, ca și cum ar forma o singură zi. Și această atât de mare variație în ținerea postului nu s-a produs în zilele noastre, ci cu multă vreme înainte, pe când trăiau înaintașii noștri, care probabil că nu le-au fixat cu amănunțime, ci au păstrat acest obicei în mod simplu și nevinovat, transmițându-l generațiilor viitoare”[86].

[84] Talley are o poziție separată, considerând că Paștile sărbătorit duminica a *derivat* din Paștile quartodeciman și nu a fost o *dezvoltare paralelă* cu practica quartodecimană. Thomas J. Talley, *Les origines de l'année liturgique*, p. 43. După alții, tradiția duminicală de serbare a Paștilor este anterioară celei quartodecimană. Paul F. Bradshaw, Maxwell E. Johnson, *The Origins of Feasts, Fasts and Season in Early Christianity*, p. 39.

[85] Rufin a denaturat textul în traducerea sa latină, raportând numeralul 40 la zile, și nu la ore. A se vedea Elphège Vacandard, „Carême”, col. 2139, nota 4.

[86] Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, V, 24, traducere, studiu și note de Pr. Prof. Dr. T. Bodogae, Ed. IBMBOR, București, 1987 [*PSB* 13], p. 217.

Așadar, această perioadă de post, extinsă de la o zi la două zile sau aproape două zile (40 de ore), este tocmai distanța temporară între comemorarea duminicală a Învierii și o comemorare în avans a Pătimirilor Domnului. Se crede că în tradiția siriacă exista obiceiul de a priveghea două nopți înainte de Paști, extinzând astfel celebrarea pascală la trei zile, aceasta fiind originea incipientă a *Triduum*-ului pascal[87].

Tertulian († c. 220) este printre primii scriitori bisericești care atestă fără echivoc un post de două zile ca pregătire pentru Paști[88]. Mărturia lui se înțelege în contextul disputelor montaniste din secolul al II-lea: spre deosebire de montaniști, care posteau două săptămâni

[87] Bryan D. SPINKS, „The growth of liturgiy and the church year", în *The Cambridge History of Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 614. În încercarea de a reconcilia datele Cinei/Răstignirii între sinoptici și evanghelistul Ioan, creștinismul siriac – încă puternic influențat de iudaism – reprezentat de un Efrem Sirul sau Afraat, celebra Cina în noaptea de joi spre vineri (în amintirea Paștelui iudaic anticipat), Moartea (concomitentă cu debutul Paștelui iudaic propriu-zis, în timpul jertfirii mieilor la templu) și Îngroparea la privegherea de Vineri spre Sâmbătă, iar Învierea la cea de a treia priveghere, de sâmbătă spre duminică. Conform diagramei prezentate de Vlad NICULESCU, „Mâncând Mielul care a mâncat mielul. Articularea euharistică a *Triduum*-ului pascal în teologia pascală a Sfântului Efrem Sirul", în *Verbum* VI-VII (1995-1996), nr. 7, p. 25-48, reluată și de Diac. Ioan I. ICĂ jr, „O teologie poetică a misterului pascal", în SF. EFREM SIRIANUL, *Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii*, studiu introductiv și traducere de Diac. Ioan I. Icâ jr, Ed. Deisis, Sibiu, ²2010, p. 14-15. Mulțumesc domnului Vlad Mihai Niculescu pentru generozitatea cu care mi-a pus la dispoziție articolul integral. A se vedea și *infra* 10.2., p. 462.

[88] „Noi suntem noii galateni, ziceți, întrucât observăm împreună cu ei timpurile, zilele, lunile și anii iudeilor. De acord, dacă urmăm ceremoniile iudaice și festivitățile Legii. Apostolul, efectiv, i-a convins învățându-ne că Vechiul Testament a fost îngropat în Hristos în favoarea celui Nou. «Dacă o nouă creație s-a săvârșit în Iisus Hristos», sărbătorile și rânduielile trebuie să fie, de asemenea, noi; sau, dacă apostolul a scăzut cu totul devotamentul timpurilor, zilelor, lunilor și anilor, pentru ce sărbătorim anual Paștile în prima lună? Pentru ce petrecem cu veselie cele cincizeci de zile care urmează? «Pentru ce consacrăm a patra [miercuri – *n.n.*] și a șasea zi [vineri – *n.n.*] și *ajunul sărbătorii prin postiri* (s.n.)? Dacă păstrați câteva lucruri ale sabatului, nu este decât pentru *a posti în ajunul Paștilor* (s.n.), conform rațiunii arătate, de altfel. La noi, dimpotrivă, toate zilele, chiar cele obișnuite, sunt sărbătorite prin consacrare. Nu zicem deci mai mult decât că apostolul a pretins să deosebim între ceea ce este nou și ceea ce este vechi. Dar aici, cum să nu râdem de contradicțiile voastre? Ne reproșați că urmăm obiceiuri vechi, acolo unde voi râdeți de noutate". TERTULIAN, „Du Jeûne ou contre les psychiques", 14, 3, traduction par Antoine-Eugène Genoud, în *Œuvres complètes de Tertullien*, Louis Vivès, 1852, Tome 3, p. 377-407 (disponibil la: https://fr.wikisource.org/wiki/%C5%92uvres_compl%C3%A8tes_de_Tertullien/Genoud,_1852/Du_Je%C3%BBne, accesat la 22 martie 2017).

pe an[89], cu excepția zilelor de sâmbătă și duminică, credincioșii adevărați nu postesc decât în vinerea și în sâmbăta sfântă, singurele zile „oficiale" de postire totală[90] impuse de Biserică, la care se adăugau două zile săptămânale de semi-postire (miercuri și vineri, când se permitea consumul de pâine și apă pentru cei ce doreau)[91]. După Baumstark[92], un vestigiu al acestor două zile de postire – vineri, inițial, și sâmbătă, ca pregătire imediată a sărbătorii – poate fi regăsit în ritul galican, unde termenul de *biduana* desemnează ansamblul Vinerii și Sâmbetei Mari.

Episcopul Ipolit al Romei († 235) confirmă și el postul de două zile dinainte de Paști în Biserica Romei de secol al III-lea, dar acordă o dispensă femeilor însărcinate și bolnavilor, cărora le reduce postul numai la ziua de sâmbătă, iar vineri le permite să consume „pâine și apă"[93]. Această insistență pe o singură zi (ziua de sâmbătă), dacă nu se poate mai mult, atestă „încă odată puterea postului original de o singură a zi a quartodecimanilor"[94].

În acest context al primelor dispute pascale (cu cele două opțiuni: duminica sau în orice zi cade 14/15 Nisan), papa Victor va stabili întrunirea unui sinod care să analizeze părerile diferitelor Biserici asupra datei serbării Paștilor. Dacă Bisericile din Palestina sau Pont au fost favorabile serbării duminicale, Bisericile Asiei au avut o poziție separată, observabilă din scrisoarea episcopului Policrat al Efesului: poziția lor este bazată pe practica persoanelor cu autoritate (apostolii Ioan și Filip, episcopii martiri Policarp al Smirnei, Traseas al Eumeniei, Sagaris de Laodiceea), care au ținut ziua de 14 a „lunii pascale", conformându-se „canonului credinței" (*alla kata*

[89] Conform mărturiei istoricului bisericesc SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique. Livre VII-IX*, 7, 19, trad. André-Jean Festugière, introduction G. Sabbah, notes Laurent Angliviel de la Beaumelle et Guy Sabbah, Les Éditions du Cerf, Paris, 2008 [*SC* 516], p. 98. Ediția în limba română, SOZOMEN, *Istoria bisericească*, traducere de Mitropolitul primat Iosif Gheorghian, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1897, nu este o ediție critică. Despre doctrina montanistă, la Christine TREVETT, *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge University Press, 1996; despre post, p. 105-109.

[90] Elphège VACANDARD, „Carême", col. 2144.

[91] *Ibidem*, col. 2139-2140.

[92] Anton BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, p. 215-216.

[93] IPOLIT DIN ROMA, *Tradiția Apostolică*, 23, traducere în Diac. Ioan I. ICĂ jr, *Canonul Ortodoxiei, I. Canonul Apostolic al primelor secole*, p. 586.

[94] Thomas J. TALLEY, *Les origines de l'année liturgique*, p. 47.

ton kanona tēs pisteōs)[95]. Deși inițial intransigent, mai apoi, însă, în spirit pacificator, apelând la aceeași atitudine pe care au avut-o și papii anteriori lui Victor, sinodul a considerat fixarea datei pascale ca o „chestiune pur practică", nealterând adevărul revelat, de unde și atitudinea înțelegătoare față de quartodecimani. Însă, în primul sfert al veacului al IV-lea, majoritatea Bisericilor Asiei s-au raliat practicii serbării duminicale a Paștelui[96], quartodecimanii rămânând, e drept, pentru încă o bună perioadă de timp, o sectă obscură, îndeosebi în regiunile frigiene, mai ales prin revigorarea ereziei montaniste prin intermediul novațienilor[97].

Fixarea duminicală a serbării Paștilor (care a adus cu sine și postul prepascal de cel puțin două zile, vineri și sâmbătă), dincolo

[95] Baumstark vede în această controversă nu atât o problemă de calendar, cât o diferență de mentalitate, care ar porni de la statusul emoțional al celor doi mari apostoli: Ioan, pentru quartodecimanii din Asia, ucenicul iubit care a stat la picioarele Crucii și care ar fi rămas marcat de strigătul final „Săvârșitu-s-a" (*In* 19, 30) și, respectiv, Petru, pentru Biserica Romei, căruia nu Pătimirile de Vineri (marcate de amintirea trădării), ci Învierea de Duminică și reabilitarea lui apostolică i-au rămas în memorie. Anton BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, p. 192-193. Ispititoare prin argumentația care face apel la sentiment, explicația se cere a fi luată cu precauție, pentru a nu limita unilateral viziunea apostolilor, ale căror scrieri dau dovadă de permanența referire în propovăduirea lor atât la Pătimire, cât și la Înviere.

[96] A se vedea și îndemnul la uniformitate în privința serbării Paștelui, făcut de Sfântul Constantin cel Mare prin scrisoarea trimisă episcopilor tuturor provinciilor, referitoare la sinodul niceean, la EUSEBIU DE CEZAREEA, *Viața fericitului împărat Constantin (și alte scrieri)*, III, 17-19, studiu introductiv de Emilian Popescu, traducere din limba greacă și note de Radu Alexandrescu, Ed. Basilica, București, 2012 [*PSB sn* 8], p. 176-179. Motivația făcea apel la faptul că este „crunt" și „nepotrivit" ca „în cuprinsul aceloraşi zile unii să șadă și să postească, iar alții să petreacă în ospețe" (p. 178), concluzia fiind că „deosebirile de opinii nu-și au locul în treburi atât de încărcate de sfințenie" (p. 179). Teolog adventist de ziua a șaptea și influențat de teoria primatului papal, Samuele Bacchiocchi accentuează în mod exagerat rolul Bisericii romane în fixarea definitivă a serbării Paștelui în ziua de duminică (considerând Roma ca „locul de naștere al Paștilor duminical") și influența aproape universală a pontifilor romani în primele secole, ca explicație a impunerii duminicii în locul sâmbetei. Samuele BACCHIOCCHI, *From Sabbath to Sunday. Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity*, The Pontifical Gregorian University Press, Rome, 1977, p. 182, 184-187.

[97] G. FRITZ, „Pâque. Les controverses pascales", col. 1950-1951. Despre cele trei faze ale controversei pascale generate de practica quartodecimană, la Pr. Dr. Viorel IONIȚĂ (COORD.), *Istoria Bisericească Universală*, 2019, p. 217-222. Reprimirea în Biserică a quartodecimanilor se făcea prin mirungere (nu prin botez), semn al unei nu atât de grave înstrăinări de Biserica adevărată. Arhid. Prof. Ioan I. ICĂ jr, „Tratatul prezbiterului Timotei din Constantinopol despre modurile primirii heterodocșilor în Biserica Ortodoxă", în *RT* 28 [100] (2018), nr. 4, p. 225-269, aici p. 253.

de fidelitatea cronologică, a adus și un „minus" față de comemorarea simultană pe care o presupunea practica quartodecimană. Odată cu această distanță temporală între Cruce și Înviere, acestea au fost mai puțin văzute ca „două fațete simultane ale aceluiași mister pascal al lui Hristos Domnul, în același timp răstignit și preamărit", ele devenind „etape și faze succesive ale unei secvențe de mistere nemailegate suficient de bine între ele, cu riscul de a oscila între primatul acordat Crucii și Vinerii Mari (ca în Occidentul latin) sau Învierii și Duminicii Paștelui (ca în Răsăritul Ortodox)"[98]. Într-un sens mai larg, Paștile, „misterul central și dominant al cultului ortodox"[99], ar trebui să nu fie o celebrare exclusivistă, ci una „unitivă", a întregului mister hristic (Întruparea, Patima, Învierea, Înălțarea, Pogorârea/trimiterea Duhului Sfânt). Focusat pietist pe moartea lui Iisus, în Biserica Apuseană *Triduum*-ul pascal și-a pierdut întâietatea în evlavia populară, care a dat o mai mare atenție sărbătorii Crăciunului[100], mai ușor de primit într-o pietate edulcorantă și reticentă la plonjări în adâncimi mistagogice.

Cultul „staționar" ierusalimitean, pornind de la nucleul său central, *Triduum*-ul pascal, și întreaga Săptămână Mare, a legat desfășurarea sărbătorilor de locurile sfinte asociate diferitelor evenimente din viața lui Iisus[101]. Gregory Dix îl face responsabil de această evoluție pe Sfântul Chiril al Ierusalimului († 386), a cărui preocupare

[98] Diac. Ioan I. ICĂ jr, *Canonul Ortodoxiei, I. Canonul Apostolic al primelor secole*, p. 300-301. Imnografia ortodoxă a evitat acest risc prin permanenta punere împreună a Crucii și a Pătimirii Domnului cu Învierea: dintre multele exemple, *ViM* (*Ut ant* 15 *tr* 1-3); *ViM* (*Vc st slavă*); *SbM* (*Ut cond, ic*); *SbM* (*Ut la* 1); *Dm* III (*Vc Dst* 2); *Dm* III (*Ut od* 1 *tr* 1; *od* 8 *tr* 2; *od* 9 *tr* 1); sinteza, în cântarea pascală *Învierea lui Hristos văzând*, repetată zilnic în perioada Penticostarului, precum și săptămânal, în fiecare duminică a anului: „Crucii Tale ne închinăm, Hristoase, și Sfântă Învierea Ta o lăudăm și o slăvim [...] veniți toți credincioșii să ne închinăm Sfintei Învierii lui Hristos, că, iată, a venit prin Cruce, bucurie la toată lumea". Despre „vederea" Învierii și nu doar „credința în Înviere", la SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Cateheza* 13 [„Învierea tainică cu Hristos"], în *Cateheze. Scrieri II*, studiu introductiv și traducere Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Desisis, Sibiu, ²2003, p. 173-174. A se vedea și: *infra* 11.7., p. 565-577.

[99] Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală*, p. 179. Prezentarea istoricului sărbătorii (inclusiv a controverselor), a terminologiei, a datei și a modului serbării, p. 172-179.

[100] Paul F. BRADSHAW, „The Origins of Easter", în Paul F. BRADSHAW, Lawrence A. HOFFMAN (EDS), *Passover and Easter: Origin and History to Modern Times*, p. 93-94.

[101] John J. BALDOVIN, *Liturgy in Ancient Jerusalem*, Grove Books, Nottingham, 1989, p. 34.

„topografică”[102] pentru comemorarea evenimentelor sfinte ar fi fost o „derivare pietistă”[103] și ar făcut să se piardă din încărcătura eshatologică pe care o avea sărbătoarea Paștilor: odată cu istoricizarea *Triduum*-ului s-ar fi atins echilibrul teologic între Vinerea Mare (ca zi a comemorării Pătimirilor), separată, de acum, de noaptea pascală (ca zi a comemorării Învierii)[104].

Schimbarea de perspectivă s-ar fi produs în contextul Sinodului I Ecumenic (325), după încetarea persecuțiilor. În perioada când creștinii erau prigoniți, ei trăiau chinurile și moartea ca pe o *trecere* spre întâlnirea cu Cel pe Care Îl mărturiseau, astfel încât „fiecare clipă era pe atunci virtual o Vineri Mare și un Paște, o experiență completă și sintetică a «vieții în Hristos» și a Crucii, din care iradiază lumina Zilei a Opta”[105]. Mai mult, Pătimirile lui Hristos cel nevinovat, permanent vii în amintire, se constituiau în sursă de întărire în răbdarea supliciilor de către martiri[106]. Relaxarea în privința viețuirii creștine de după încetarea persecuțiilor a dus la o restructurare de formă a cultului care a devenit o „dramatizare rituală și mistagogică a «vieții în Hristos» și o participare la misterul său teandric”[107], mișcare vizibilă inclusiv în structura și modul de celebrare a Săptămânii Mari, ca și în întreg Postul Mare. Un rol important îl va avea monahismul, în sensul de a conserva, pe cât posibil, intensitatea așteptării permanente a Mirelui și de a insista pe necesitatea curățirii inimii, prin răstignire a patimilor și a plăcerilor egoiste care se lucrează prin trup (*Ga* 5, 24), în vederea trăirii autentice a evenimentului Învierii, față de accentul pus, îndeosebi în comunitățile urbane, deschise de acum unor largi mase de credincioși, mai mult pe fastul ceremonial, ca „actualizare a dimensiunii universale a Învierii lui

[102] Săptămâna Mare este „toată topografică”. Dom F. CABROL, *Les origines liturgique*, Paris, Letouzey et Ané, 1906, p. 184-186, *apud* Patrick PRÉTOT, *L'adoration de la Croix. Triduum pascal*, Les Édition du Cerf, Paris, 2014, p. 55.

[103] Patrick PRÉTOT, *L'adoration de la Croix. Triduum pascal*, p. 57.

[104] Gregory DIX, *The Shape of The Liturgy*, p. 348-349.

[105] Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat. Mistagogia timpului liturgic* [de aici înainte, *Triodul explicat*], traducere de Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, ²2003, p. 17.

[106] Sfinții mucenici „au iubit patimile” lui Hristos „cele curate și cinstite”, *Sb V* (*Ut od 7 ca 2 tr 2*). În oficiul liturgic pentru pomenirea Sfântului Mucenic Caliopie, în Cilicia, ucis prin răstignirea cu capul în jos în seara Joii celei Mari (și trecând la Domnul în Vinerea Mare la ceasul al treilea), se spune: „înălțându-te pe cruce cu gând neabătut, bine ai închipuit patima lui Hristos cea mântuitoare, înțelepte pătimitorule”, *7 aprilie* (*Ut od 3 se tr 1*).

[107] Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 18.

Hristos”[108], cu o subțiere a interesului pentru pregătirea ascetică a credincioșilor pentru Paști.

Astfel, în locul orientării eshatologice înspre parusia iminentă a lui Hristos, ce nu se preocupa aproape deloc de evenimentele istorice, în contextul secolului al IV-lea de după Constantin, găsim o Biserică al cărei cult a devenit, în principal, o reiterare și o comemorare istorică a *trecutului*; un cult din ce în ce mai divizat în comemorări separate ale evenimentelor istorice din viața lui Hristos[109].

Thomas Talley[110], Robert Taft[111] și John Baldovin[112] au nuanțat această opinie, în primul rând bazându-se pe faptul că, de timpuriu, nu doar de la Sfântul Chiril, Săptămâna Mare fusese deja asimilată evenimentelor din ultima săptămână de dinaintea răstignirii lui Iisus. În plus, nu există o opoziție netă între planul eshatologic și cel istoric, ci o tensiune neexclusivistă, vizibilă inclusiv în Noul Testament. Referindu-se la sensul principal al cuvântului *Pascha*, Taft insistă pe faptul că

> „eshatologie și istorie erau inseparabile, pentru că primii creștini transformaseră așteptarea mesianică a iudaismului apocaliptic contemporan (*Sol* 18, 6-19, 1) într-o așteptare a parusiei: aceasta va fi în mijlocul nopții pascale când Domnul va reveni, ca în prima noapte [a Paștilor – *n.n.*] în *Ieșire* 12, 29”[113].

Sensul puternic tipologic care caracteriza primele generații de creștini a determinat un fenomen de „pascalizare” a Patimilor Mântuitorului, Mielul Jertfit, „Paștile nostru” (*1 Co* 5, 7), în Care s-au împlinit „toate prefigurările și așteptările conținute în vechiul Paște”[114]. În concluzie, se poate spune că

[108] *Ibidem*. Părintele Makarios denumește aceste două dimensiuni, care au fuzionat, reciproc influențate, „polul ascetic” și „polul teofanic”.

[109] Gregory DIX, *The Shape of The Liturgy*, p. 353-354.

[110] Thomas J. TALLEY, „History and Eschtology in the Primitive Pascha”, în *Worship* 47 (1973), p. 212-221. IDEM, „Le temps liturgique dans l'Église ancienne. État de la recherche”, în *LMD* 147 (1981), p. 29-60.

[111] Robert TAFT, „Historicisme: une conception à recevoir”, în *LMD* 147 (1981), p. 61-83.

[112] John BALDOVIN, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational* [de aici înainte *The Urban Character of Christian Worship*], Pontificio Instituto Orientale, Roma, 1987 [*OCA* 228], p. 90-93.

[113] Robert TAFT, „Historicisme: une conception à recevoir”, p. 65.

[114] Raniero CANTALAMESSA, *La Pâque dans l'Église ancienne*, Berne-Francfort-sur-le-Main-Las Vegas, Peter Lang, 1980, p. XVII, *apud* Patrick PRÉTOT, *L'adoration de la Croix. Triduum pascal*, p. 57.

„obiceiurile legate de post de după Niceea țin, așadar, de evoluția, iar nu de revoluția cultului și nu au fost instituite brusc de persoane influente individuale (cum ar fi Chiril) ca replică la schimbarea de perspectivă a Bisericii în lumea de după domnia lui Constantin cel Mare"[115].

În Răsărit, imnografia liturgică a păstrat sensurile duhovnicești ale celor două momente (Răstignirea și Învierea) văzute în unitatea lor intrinsecă, chiar dacă încă nu conștient și deplin receptate în mentalul credincioșilor. Unitatea intimă dintre cele două momente aflate într-o „succesiune necesară, dar externă" rezidă dintr-o reciprocitate a prezenței unuia în celălalt: „Moartea Domnului conține în sine începutul Învierii și starea de Înviere a Domnului nu e golită de o anumită prezență a Crucii"[116]. Într-o înțelegere spirituală autentică, trăită plenar în ambianța liturgică a întregului *Triduum* pascal, care începe cu Vinerea Pătimirilor, dar continuă cu Sâmbăta Tăcerii (*apofatice*) și se încheie numaidecât cu jubilația Învierii din dimineața de Duminică, nu există, așadar, antiteză între *Pascha staurosimon* și *Pascha anastasimon*[117], ci există o singură sărbătoare a Paștilor care conține, duhovnicește, ambele dimensiuni.

[115] Paul F. BRADSHAW, *The Search for the Origins of Christian Worship*, Oxford University Press, New York, 1992, p. 65-67, *apud* Maxwell E. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation*, Revised and Expanded Edition, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2007, p. 162.

[116] Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, „Legătura interioară dintre moartea și Învierea Domnului", în *ST* 8 (1956), nr. 5-6, p. 275. La fel, † DANIEL [CIOBOTEA], Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Înviere și Paști în Ortodoxie", în *Făclii de Înviere – Înțelesuri ale Sfintelor Paști* –, Ed. Basilica, București, ³2008, p. 17-18. Ideea în sine e reluată în mai multe pastorale de Paști, precum „Învierea lui Hristos – pacea tuturor" sau „Învierea Domnului – slava Sfintei Cruci", în același volum, p. 42-51, respectiv, p. 124-134.

[117] Expresiile la Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală*, p. 175. Și la George Dion DRAGAS, *Ecclesiasticus II: Orthodox Icons, Saints, Feasts and Prayer*, Orthodox Research Institute, Rollinsford, New Hampshire, 2005, p. 153. Madeleine PELNER COSMAN, Linda GALE JONES, *Handbook to life in the Medieval World*, Facts On File, New York, 2008, p. 775. Pentru tensiunea istorică a supremației uneia față de cealaltă și despre reconcilierea spirituală, a se vedea și Bernard BOTTE, OSB, „La question pascale: *Pâque du vendredi* ou *Pâque du dimanche*?", în *LMD* 41 (1955), p. 84-95.

1.2. Hebdomada Sancta

Perspectiva clasică despre formarea Săptămânii Sfintelor Pătimiri, în contextul istoriei constituirii Postului Mare, este aceea că, începând cu secolul al III-lea, postul scurt de două zile (vineri și sâmbătă) s-a extins la o săptămână întreagă (cu excepția montaniștilor, care observau un post de două săptămâni), în această extindere trebuind a se vedea tocmai dorința de intensificare ascetică, pregătitoare a retrăirii Pătimirilor și Învierii lui Hristos. Treptat, începând cu secolul al IV-lea, Săptămâna Mare își individualizează, din punct de vedere liturgic, fiecare zi, mărturie în aceste sens fiind, mai ales, însemnările de călătorie din Ierusalim ale pelerinei Egeria. Ierusalimul este considerat, în general, spațiul unde Săptămâna Mare și-a cristalizat structura, deși, ulterior, ea a cunoscut influențe venite pe filieră constantinopolitană[118].

Postul de șase zile a fost pus în legătură cu practica iudaică de a consuma timp de o săptămână (din seara de 14 Nisan până în seara de 21 Nisan) doar pâine nedospită (*Iș* 12, 18; „azime, pâinea durerii", *Dt* 16, 3). *Didascalia Apostolilor*, mărturie a practicii comunității iudeo-creștine siriene de la sfârșitul secolului al III-lea, impunea un post „începând de luni, șase zile complete până în noaptea care urmează sâmbetei", împlinindu-se astfel o săptămână. Obiceiul acesta combina preceptele textelor vechitestamentare cu porunca lui Hristos, Mirele dispărut (*Lc* 5, 33-35; *Mt* 9, 15; *Mc* 2, 20). „Luarea" Mirelui din mijlocul apostolilor începe cu ziua sfătuirii iudeilor (între ei) de a-L omorî, eveniment plasat în ziua de luni în cronologia clasică a Săptămânii Mari. Felul postirii este și în *Didascalia* atestat diferit: primele patru zile doar cu pâine și apă, iar începând de vineri nu se consuma nimic, această distincție fiind și o recunoaștere că adevărata dispariție a Mirelui a avut loc vineri[119].

Extensia progresivă de la una la două zile, urmată rapid de o extindere la întreaga săptămână, atestată de *Didascalia*, ar avea și o motivație suplimentară. Faptul că textul notează expres ziua de luni ca început al postului prepascal a fost explicat ca mărturie a observării de către *Didascalia* a unui calendar de sorginte iudaică, dar distinct de cel oficial, de la templu, și anume calendarul esenian,

[118] Rezumatul viziunii tradiționale, la Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 19-20.

[119] Elphège VACANDARD, „Carême", col. 2140.

conform căruia luni și nu miercuri a avut loc vinderea lui Iisus de către Iuda și astfel, implicit, începutul Pătimirilor Domnului[120]. Deși socotită controversată de către unii biblişti[121], cronologia rezultată din calendarul esenian este deosebit de interesantă. De foarte timpuriu, pe lângă postul privegherii pascale, *Didahia* atestă deja că fiecare săptămână cunoștea și postul în zilele de miercuri și vineri[122], a căror alegere nu ținea exclusiv numai pentru a fi deosebit de postul săptămânal de luni și joi al evreilor[123]. Annie Jaubert[124] a reconstituit

[120] *Didascalia*, 21, 133-134. Important pentru cronologia Săptămânii Mari, capitolul 21, păstrat în două recenzii, a fost studiat în diferitele sale straturi de către Gérard A. M. Rouwhorst, *Les hymnes pascales d'Ephrem de Nisibe*, vol. II, Leiden, 1989. Rouwhorst a identificat și el urmele unei reglementări anterioare, corespunzând practicii quartodecimanilor, cu un post de o singură zi (ca cel din ajunul Paștilor iudaice) și o priveghere în noaptea de vineri spre sâmbătă. Practica a suferit restructurări ulterioare, până la stadiul actual, atestat de varianta finală a capitolului 21 (șase zile de post propriu-zis ale Săptămânii Mari și privegherea pascală de sâmbătă spre duminică). Marcel Metzger, „Le dimanche, Pâque et la résurrection dans les *Constitutions apostoliques*", în *RSR* 81 (2007), nr. 2 (https://rsr.revues.org/544, accesat la 21 mai 2017; studiul extras din revistă în format PDF are numerotarea paginilor de la 1 la 14, aici p. 7).

[121] Pierre Benoit, „La date de la Cène", în *Exégese et théologie*, vol. I, Paris, 1961, p. 255-261; Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, Asist. Drd. Daniel Mihoc, Drd. Ioan Mihoc, *Introducere în Studiul Noului Testament*, vol. I, Ed. Teofania, Sibiu, ²2001, p. 109-111.

[122] *Învățătură a celor doisprezece Apostoli*, 8, 1, traducere, note și indici de Pr. Dr. Dumitru Fecioru, în *Scrierile Părinților Apostolici*, Ed. IBMBOR, București, 1995 [reproducere *PSB* 1], p. 30.

[123] După Talley, săptămâna iudaică, centrată pe sabat, prevedea postul de luni și joi, pentru a lăsa liber de obligații religioase zilele de vineri (ajunul sabatului) și duminică (ziua posterioară). Dacă ar fi urmat același principiu, săptămâna creștină, gravitând în jurul duminicii, ar fi trebuit să instituie postul în zilele de marți și vineri, pentru a lăsa libere, din punct de vedere religios, zilele din proximitatea duminicii, adică sâmbătă și luni. Thomas J. Talley, *Les origines de l'année liturgique*, p. 43.

[124] Annie Jaubert, *La Date de la Cène, calendrier biblique et liturgie chrétienne*, J. Gabalda, Paris, 1957, 160 p. + 3 tabele; Alberto Gigliogli, „La Datta dell'ultima Cena", (http://www.sindone.info/GIGLIO2.PDF, accesat la 21 martie 2017; cu o cronologie punctuală a întregii săptămâni, în varianta ei „lungă"). Ideea este preluată de Luigi Malantrucco, *Cum a murit de fapt Iisus? Investigațiile unui medic*, traducere și prezentare: Diac. Ioan I. Ica jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2004, p. 143-163, care demonstrează că numai acceptând această cronologie, cu plasarea episodului din Ghetsimani în noaptea de marți spre miercuri, poate fi susținută ipoteza cea mai plauzibilă din punct de vedere fiziologic a morții lui Iisus, hemopericardul (care are nevoie de cel puțin 46-48 de ore pentru fisurarea finală, morbidă). *Ibidem*, p. 82-92. Și *Didascalia*, 21, 128 atestă ultima Cină în seara de marți spre miercuri, cu extinderea („suficientă") pe perioada miercuri dimineață-vineri dimineață a Sfintelor Pătimiri: miercuri, prinderea lui Iisus, procesul la Caiafa, întemnițarea, apoi, în ziua de joi, transferul la Pilat și

calendarul esenian de la Qumran, după care zilele de miercuri, vineri și duminică aveau o semnificație cultică deosebită, pentru că în aceste zile se celebrau principalele sărbători după acel calendar, respectiv Paștile (în noaptea de marți spre miercuri) și sărbătoarea corturilor (tot miercuri), sărbătoarea secerișului (totdeauna duminica) și ziua Ispășirii (vineri). Astfel, Iisus ar fi serbat Paștile în seara de marți spre miercuri (a cinsprezecea zi a primei luni, cum spun sinopticii, dar calculată după calendarul esenian), miercuri dimineața ar fi fost arestat, iar vineri ar fi fost răstignit (ziua pregătirii Paștilor, cum menționează evanghelistul Ioan, dar observabilă după calendarul de la templu), numai astfel putându-se armoniza cele două viziuni (sinoptică și ioaneică)[125]. Tocmai această cronologie ar explica alegerea zilelor săptămânale de post în legătură cu memorialul Pătimirilor lui Hristos, fiecare săptămână a anului liturgic fiind o „replică" fidelă a Săptămânii Mari: miercuri, pentru că atunci a fost arestat, și vineri, ca zi a răstignirii, așa cum atestă *Didascalia* și *Panarion*-ul lui Epifanie de Salamina[126]. Conform aceleiași cronologii, sfătuirea lui Iuda cu fariseii pentru prinderea lui Iisus a avut loc în ziua de luni a acestei ultime săptămâni din viața pământească a lui Hristos. Astfel, concluzionează Talley, „[*săptămâna – n.n.*] pătimirilor, în opoziție cu vechiul *triduum*, reprezintă, cum o fac (poate de o manieră mai îndepărtată) posturile de miercuri și vineri, o influență a calendarului de la Qumran asupra creștinismului primar"[127].

Mărturii despre o săptămână specială de pregătire înainte de Paști avem și din Canonul 1 al Arhiepiscopului Dionisie al Alexandriei († 264), care atestă faptul că, în Alexandria secolului al III-lea, postul pascal nu depășea încă o săptămână și existau diferențe de practică. Chiar dacă zilele de vineri și sâmbătă și-au păstrat statutul privilegiat, postul extins de la două zile la șase zile nu era încă un post de șase zile neîntrerupt: unii posteau două zile neîntrerupt, alții trei, alții posteau primele patru zile nici puțin, nici mult, și credeau că

prima judecată, vizita la Irod și o a doua întemnițare, finalizându-se vineri, cu al doilea proces la Pilat, flagelarea și crucificarea (*Didascalia*, 21, 129). La Marcel Metzger, „Le dimanche, Pâque et la résurrection dans les *Constitutions apostoliques*", p. 7.

[125] Thomas J. Talley, *Les origines de l'année liturgique*, p. 43.

[126] *La Didascalie des Douze Apôtres*, traduite du syriaque pour la première fois par François Nau, P. Lethielleux, Paris, 1912, p. 169; K. Holl, „Ein Bruchstück aus bisher unbekannten Brief des Epiphanius", în *Gesammelte Aufsäte zur Kirchengeschichte*, II, p. 205-207, *apud* Thomas J. Talley, *Les origines de l'année liturgique*, p. 45.

[127] Thomas J. Talley, *Les origines de l'année liturgique*, p. 46.

fac un lucru minunat postind (continuu) vineri și sâmbătă[128]. La fel, *Constituțiile Apostolice*, vorbind despre zilele „de doliu, nu de sărbătoare" ale Săptămânii Mari, fac și ele diferența dintre primele patru zile (luni-joi) și zilele de vineri și sâmbătă, care sunt zile de post aspru[129], acesta din urmă fiind recomandat ca o practică apostolică: „de aceea vă îndemnăm și pe voi să postiți aceste zile până seara, așa cum și noi [apostolii – *n.n.*] am postit când a fost luat de la noi"[130]. *Constituțiile Apostolice* au și un accent antiiudaic atunci când vorbesc despre postul Săptămânii Sfinte, dând totuși postirii și un scop expiator pentru trădarea pe care au făcut-o iudeii[131].

S-au dat, în principal, două explicații acestei evoluții de la Paștele quartodeciman, limitat la o zi și o noapte de celebrare, la două și apoi șase zile[132], atestate, cum s-a văzut, și de *Didascalia* și de *Constituțiile*

[128] *Canonul* 1 Dionisie al Alexandriei, în *Canoanele Bisericii Ortodoxe. III. Canoanele Sfinților Părinți, Canoanele Întregitoare și Prescripții canonice*, studiu introductiv, introduceri, note și traducere de Răzvan Perșa, Ed. Basilica, București, 2018, p. 25.

[129] *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement*, V, 18, traducere de Diac. Ioan I. Ică jr, în *Canonul Ortodoxiei, I. Canonul Apostolic al primelor secole*, p. 684.

[130] *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement*, V, 19, p. 685. Deși lucrarea își reclamă o origine apostolică (de unde și eticheta de autoritate aplicată obiceiului postirii), părerile majorității specialiștilor converg spre a plasa această scriere în Antiohia Siriei, în jurul anului 380, fiind opera unui compilator ajutat și de alte persoane, având ca sursă de inspirație, pe lângă care a interpolat, desigur, și elemente originale, trei mari izvoare: *Didascalia Apostolilor* (pentru capitolele I – al VI-lea, deci inclusiv pentru subiectul de față), *Didahia* sau *Doctrina celor doisprezece Apostoli* (pentru capitolul al VII-lea) și *Diataxa Sfinților Apostoli* sau *Tradiția Apostolică* (pentru capitolul al VIII-lea). Marcel Metzger, „Introduction", în *Les Constitutions Apostoliques*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1985 [*SC* 320], mai ales p. 55-62 (pentru locul scrierii) și p. 14-18 (pentru sursele de inspirație).

[131] *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement*, V, 14, p. 682: „El ne-a îndemnat așadar să postim aceste șase zile din pricina impietății și nelegiuirii iudeilor, poruncindu-ne să-i plângem și să ne îndurerăm pentru pierzania lor, căci și El a vărsat lacrimi pentru ei pentru că nu știau vremea cercetării lor [*Lc* 19, 41.44]. [...] Trebuie așadar să plângem pentru ei, pentru că atunci când a venit Domnul n-au crezut în El, ci au scuturat de la ei învățătura Lui, condamnându-se ca nevrednici de mântuire".

[132] Marcel Metzger, „Le dimanche, Pâque et la résurrection dans les *Constitutions apostoliques*", p. 11 (în extrasul PDF consultat). Întrebându-se ce autorități au avut rolul decizional în evoluția aceasta care nu avea cum să fie automată, autorul afirmă că, înainte de imboldul puternic determinativ al conciliului niceean, primele mutații liturgice au fost sancționate, probabil, de sinoadele provinciale, care se țineau cu regularitate în Biserică, episcopii dând dovadă de o vădită „suplețe pastorală", adaptând sinaxele liturgice la situația de fapt a comunităților creștine pentru a maximiza participarea efectivă la celebrarea misterului pascal. *Ibidem*, p. 11-12.

Apostolice. În primul rând, situația Bisericii de după persecuții, favorizată de o legislație care avantaja construcția locașurilor de cult și independența în ceea ce privește propria organizare a anului liturgic, a permis o dezvoltare a adunărilor euhastistice și o celebrare a istoriei mântuirii, intensificate în Săptămâna Sfintelor Pătimiri, într-un mod mult mai desfășurat decât în cadrele strâmte impuse de un regim opresiv. În al doilea rând, evoluția dezvoltată a celebrării Pătimirii și Învierii Domnului s-a impus ca o reacție de independență a comunităților creștine față de comunitățile iudaice, care încă exercitau o forță de atracție. De aici și accentul pus de Biserică pe celebrarea liturgică în ziua de sâmbătă, asociată ca importanță imediat după ziua de duminică[133], uneori fiind chiar în raport de echivalență, celebrarea creștină de sâmbătă fiind o alternativă și la frecventarea (încă) a unor creștini a adunării sabatice de la sinagogă, mai ales de către cei proveniți din mediile de influență iudaică.

Această extindere rapidă de la una la două zile (odată cu fixarea sărbătorii de Paști în zi săptămânală de duminică) și apoi la întreaga săptămână a fost adesea interpretată ca reprezentând stadii intermediare în instituirea Postului Mare de patruzeci de zile, așa cum îl cunoaștem astăzi, una din motivațiile care stau la bază fiind includerea acestei săptămâni în totalul zilelor de post în multe surse liturgice ulterioare[134].

O părere diferită este cea enunțată de Maxwell E. Johnson, pe urmele lui Thomas Talley[135], conform căreia acest post pregătitor de șase zile pare să fi fost o perioadă de pregătire separată a credincioșilor pentru sărbătoarea iminentă a Paștilor ca atare, mai degrabă decât a se afla într-o legătură specifică cu originile Postului Mare. Atât *Constituțiile Apostolice*[136], cât și *Didascalia* stabilesc o corespondență exactă între zilele (de post) ale acestei săptămâni și cronologia

[133] La începutul secolului al V-lea, deja Bisericile din Roma și din Alexandria au renunțat la adunarea euharistică de sâmbătă, dar practica a rămas încă la toate celelalte Biserici, inclusiv la Constantinopol, semn al înrădăcinării ei motivate. Samuele Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday. Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity*, p. 179-180.

[134] De pildă, A. Allan McArthur, *The Evolution of the Christian Year*, S.C.M. Press, Londra, 1953, p. 114 ș.u.; Gregory Dix, *The Shape of The Liturgy*, Dacre Press, Westminster, Londra, 1945, p. 353-357; Alexander Schmemann, *Postul Mare. Pași spre Înviere*, traducere și studiu introductiv de Pr. Dr. Vasile Gavrilă, Ed. Sophia, București, ²2013, p. 29; Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 18.

[135] Thomas J. Talley, *Les origines de l'année liturgique*, p. 47-48 și *passim*.

[136] *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement*, V, 14, p. 680-682.

evenimentelor ultimei săptămâni a vieții pământești a lui Iisus. În plus, *Didascalia*[137] nu vorbește decât de un post al Paștilor de o săptămână și doar *Constituțiile Apostolice*[138] amintesc și de un post „al Păresimilor", distinct de cel numit, propriu-zis, al Paștilor. La fel, *Lecționarul Armean* notează în vinerea săptămânii a șasea: „canonul celei de a șasea săptămâni a postului păresimilor este încheiat"[139], pentru ca prima zi a săptămânii următoare să fie denumită „lunea postului Paștilor"[140]. Astfel, spune Johnson, „postul din *Săptămâna Sfântă*, concret vorbind, nu se identifică cu *Postul Paștilor*, ci constituie, ca atare, un post prepascal, care se suprapune, dar nu trebuie confundat, cu o perioadă de pregătire mai timpurie care va ajunge să fie cunoscută drept Postul Paștilor"[141].

Harald Buchinger, într-una dintre cele mai recente contribuții pe tema istoriei formării Postului Mare[142], admite că în secolul

[137] *Didascalia* 21, 128, *apud* Marcel METZGER, „Le dimanche, Pâque et la résurrection dans les *Constitutions apostoliques*", p. 3.

[138] *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement*, V, 13, p. 680. O analiză comparată a evoluției calendarului liturgic între *Didascalia* și *Constituțiile Apostolice*, la Marcel METZGER, „Le dimanche, Pâque et la résurrection dans les *Constitutions apostoliques*", p. 213-228.

[139] Charles RENOUX, *Le lictionnaire de Jérusalem en Arménie. Le Čašoc. II. Edition synoptique des plus anciens témoins*, nr. 32, Turnhout (Belgia), 1999 [*PO* 48/2], p. 82. Despre faptul că în *LA* perioada dintre Sâmbăta lui Lazăr și Paști era una distinctă de Postul Mare *per se*, la Juliette DAY, „Lent and the Catechetical Program in Mid-Fourth Century Jerusalem", în *SL* 35 (2005), nr. 2, p. 129-147, aici p. 131.

[140] *LA*, nr. 35, p. 186. Un comentariu pe marginea diferenței de termeni între „Postul de 40 de zile" și „Postul Paștilor", la Sebastià JANERAS, „Le vendredi avant le Dimanche des Palmes dans la tradition liturgique hagiopolite", în *SOC* 4/1 (2000), p. 59-86, mai ales p. 60-71; ziua aceasta este atât un punct de sosire, de final, dar și un fel de „pasaj" de trecere, spre Săptămâna Mare, indicat în mai multe texte liturgice prin termenul *hyperthesis*. *Ibidem*.

[141] Maxwell E. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation*, p. 161-162.

[142] Harald BUCHINGER, „On the Early History of the Quadragesima", în Hans Jürgen FEULNER (ED.), *Liturgies in East and West. Ecumenical Relevance of Early Liturgical Development. Acts of the International Symposium Vindobonense I, Vienna, November 17-20, 2007*, LIT Verlag, Vienna, 2010 [Österreichishe Studien zu Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie 6], p. 99-117. O versiune anterioară, cu titlul „Origenes und die Quadragesima in Jerusalim Ein Diskussionsbeitrag", în *Adamantius. Annuario di Litteratura Christiana Antica e di Studi Giudeo-ellenistici. Rivista del Gruppo Italiano di Ricerca su „Origene e la radizione alessandrina"*, 13 (2007), p. 174-217, incluzând două tabele sintetice: unul cu lecturi de la Liturghiile vesperale după *LG*, în diferitele sale variante (p. 216), și unul cu o repartizare a *Omiliilor la Samuel* ale lui Origen în zilele Postului Mare (p. 217).

al III-lea pregătirea pentru Paști se întindea deja la o săptămână și consideră că Săptămâna Mare a fost introdusă în Ierusalim undeva între anii 350-375, *după* ce, în al doilea sfert al aceluiași secol, s-a generalizat Postul pentru sărbătoarea Paștilor, atestat de Eusebiu de Cezareea, în „Despre sărbătoarea Paștelui"[143]. Această apariție *posterioară* s-a făcut pentru celebrarea explicită, urmând un calendar zilnic, a Patimilor lui Hristos, despre care primele mărturii le dă Egeria, și care a deplasat deci Păresimile cu o săptămână înapoi. Astfel, Buchinger face notă distinctă de teza clasică după care Postul Mare s-a dezvoltat *din* Săptămâna Mare și nu aceasta a apărut *ulterior*, ele fiind văzute ca „fenomene independente care nu pot deriva unul din celălalt". Plecând de la distincțiile terminologice amintite mai sus, operate de *Lecționarul armean*, precum și de la faptul că ele „urmează *imediat* (s.n.) una alteia în sursele liturgice", el consideră că „Săptămâna Mare este mai degrabă un fenomen secundar decât o rămășiță a primelor timpuri" pentru că, „dacă Săptămâna Mare ar fi fost nucleul unei dezvoltări organice, cele două perioade nu ar fi fost atât de diferite. Profilul lor liturgic urmează principii diferite, iar slujbele din Săptămâna Mare nu sunt nucleul cultului din Păresimi"[144].

Distanțele temporale invocate de Buchinger sunt totuși prea mici pentru a putea fi folosite în concluzionare definitivă asupra acestei noi priorități, iar sursele ierusalimitene privind Postul/Săptămâna Mare nu oferă un argument solid în acest sens. Dându-și seama de caracterul inovativ al ideii sale, Buchinger nu pretinde totuși că ar oferi răspunsul imbatabil la toată problematica acestei chestiuni a formării Postului Mare și a relației cu Săptămâna Mare.

[143] EUSEBIU DE CEZAREEA, *Despre sărbătoarea Paștelui (lămurire mistică)*, 4-5, *PG* 24, 697 C, 700 B-C, *apud* Harald BUCHINGER, „On the Early History of the Quadragesima", p. 101. Lucrarea, păstrată în fragmente doar (și netradusă în limba română), ar fi fost alcătuită în 325 sau 334. A se vedea studiul introductiv al lui Emilian Popescu la EUSEBIU DE CEZAREEA, *Viața fericitului împărat Constantin (și alte scrieri)*, p. 17. Termenul *tessarakostē* nu apare la Eusebiu, dar va fi folosit, puțin mai târziu, de SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, IV, 3 traducere din limba greacă și note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2003, p. 50, unde vorbește despre durata zilelor „sfintei Patruzecimi".

[144] Harald BUCHINGER, „On the Early History of the Quadragesima", p. 104. El amintește și de un studiu anterior al lui Lages, care, deși se plasează pe poziția tradițională (Săptămâna Mare înaintea Postului Mare), nu ar exclude și această variantă. A se vedea Mario F. LAGES, „Étapes de l'evolution de carême à Jérusalem avant le V^e siècle. Essai d'analyse structurale", în *REA* 6 (1969), p. 91, nota 26.

1.3. Stație intermediară: trei săptămâni

Pe statuia Sfântului Ipolit din Muzeul Lateran se poate citi că „postul poate fi întrerupt dacă intervine o duminică" (*aponēstizesthaide dei ou an enpesē kyriakē*), ceea ce ar putea să însemne că Roma mijlocului de secol al III-lea cunoștea un post de mai multe săptămâni[145]. În anii '50-'60 ai secolului al XX-lea, Antoine Chavasse[146], pe baza lecturii Evangheliei după Ioan în ultimele trei săptămâni ale postului, a lansat ideea existenței unui post timpuriu, de trei săptămâni, ținut la Roma, bazându-se pe următoarele elemente: 1. O mențiune a istoricului bisericesc Socrate despre faptul că „cei din Roma postesc trei săptămâni la rând înainte de Paște, mai puțin sâmbetele și duminicile"[147], care mențiune, deși nevalabilă pentru o scriere din secolul al V-lea, poate fi mărturia unei practici anterioare; 2. Existența a trei messe dedicate examinării candidaților pentru botez (*missae pro scrutiniis*), care trebuiau să se oficieze în duminicile a treia, a patra și a cincea ale Postului Paștilor (așa cum atestă „Sacramentariul" galesian, un document din secolul al VII-lea); 3. Lectura Evangheliei după Ioan de-a lungul ultimelor trei săptămâni din Postul Mare, începând cu vinerea de dinaintea celei de-a treia sâmbete a Postului și încheindu-se în Vinerea Mare (conform *Capitularul din Würzburg*, cel mai timpuriu lecționar roman, cca. 700 d.Hr.); 4. Numirile întâlnite în diferite îndrumări tipiconale sau lecționare romane de *Hebdomada in mediana* (săptămâna din mijloc)

[145] Elphège VACANDARD, „Carême", col. 2141. John J. BALDOVIN, *Liturgy in Ancient Jerusalem*, p. 38.

[146] Antoine CHAVASSE, „Le Carême romain et les scrutins prébaptismaux avant le IX^e siècle", în *RSR* 35 (1948), p. 325-381; IDEM, „Les messes quadragésimales du sacramentaire gélasien", în *EL* 63 (1949), p. 257-275; IDEM, „La structure du Carême et les lectures de messes quadragesimales dans la liturgie romaine", în *LMD* 31 (1952), p. 76-120; IDEM, „La préparation de la Paque, à Rome, avant le V^e siècle. Jeûne et organisation liturgique", în *Memorial J. Chaine*, Facultés catholiques, Lyon, 1950, p. 61-80; IDEM, „Temp et préparation à la Paque, d'après quelquess livres liturgiques romains", în *RSR* 37 (1950), p. 125-145; IDEM, „Les féries de Carême célébrées au temps de Saint Léon le Grand (440-461)", în *Miscellanea Liturgica in onore di sua eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro*, Roma, 1966, p. 551-557; IDEM, „L'organisation stationale de Carême romain avant le VIII^e siècle. Un organisation «pastorale»", în *RSR* 56 (1982), p. 17-32.

[147] SOCRATE [SCOLASTICUL], *Istoria bisericească*, V, 22, *apud* Thomas J. TALLEY, *Les origines de l'année liturgique*, p. 182.

și *Dominica in mediana* (duminica din mijloc) referindu-se, respectiv, la cea de-a patra și cea de-a cincea duminică din Post[148].

Conform *Lecționarului georgian*, cateheza pentru cei ce se pregătesc a primi botezul începea în lunea celei de-a cincea săptămâni a Postului Mare, și anume cu nouăsprezece zile (deci aproximativ trei săptămâni) înainte de botezul pascal[149], iar *Lecționarul armean*, e drept, în variantele sale secundare, notează și el un timp de trei săptămâni în care să fie lecturate cele 19 fragmente biblice dedicate candidaților la botez, în paralel cu catehezele prebaptismale ale Sfântului Chiril al Ierusalimului[150]. Având în vedere că ambele lecționare atestă practica Bisericii Ierusalimului din secolul al IV-lea, Mario F. Lages[151] consideră că nu numai la Roma, ci și la Ierusalim exista o perioadă pregătitoare de trei săptămâni de post pentru catehumenii ce aveau să primească botezul la Paști.

O perioadă de trei săptămâni de pregătire finală a candidaților la botez ar putea fi reperată și în urma analizei felului cum erau privite ultimele trei săptămâni din Postul Paștilor de patruzeci de zile, așa cum era el ținut și în Africa de Nord, la Napoli, la Constantinopol și în Spania, ceea ce l-a făcut pe Maxwell E. Johnson să afirme că relatarea lui Socrate despre „cele trei săptămâni succesive" de post prepascal ținute la Roma „trebuie interpretată ca fiind rememorarea

[148] Sinteza argumentelor, la Maxwell E. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation*, p. 162-163. Thomas J. TALLEY, *Les origines de l'année liturgique*, p. 181-184. Buchinger subliniază că, luate în parte, aceste argumente pot fi supuse relativizării și adaugă nuanțe interpretative la teoria lui Chavasse. Harald BUCHINGER, „On the Early History of the Quadragesima", p. 112-113.

[149] Michel TARCHNISCHVILI, *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V^e-VIII^e siècle)*, nr. 478, t. I, 189, Louvain, 1959 [*CSCO* 189], p. 68: „Die feria secunda V. Tertia hora inciput legere lectiones instruentes catechumenos ad portas ecclesiae".

[150] Athanase RENOUX, *Le codex arménien Jérusalem 121. I. Introduction aux origines de la Liturgie hiérosolymitaine lumière nouvelles*, Turnhout (Belgia), 1969 [*PO* 35/1], p. 107-108.

[151] Mario FERREIA LAGES, „Étapes de l'evolution de carême à Jérusalem avant le V^e siècle. Essai d'analyse structurale", p. 67-102; IDEM, „The Hierosolymitain Origin of the Catechetical Rites in the Armenian Liturgy", în *Didaskalia* 1 (1967), p. 233-250; Maxwell E. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation*, p. 165. O reminiscență a acestei practici s-ar putea repera și în Liturghia Darurilor înainte-sfințite, când începutul rostirii ecteniei și rugăciunii „pentru cei care se pregătesc pentru sfânta luminare" este fixat în miercurea înjumătățirii Postului, deci cu aproximativ trei săptămâni înainte de Paști.

unei practici creștine timpurii care era mai degrabă universală decât romană, în cuprinsul ei"[152].

Lawrence Hoffman atrage atenția asupra câtorva citiri în al treilea sabat înainte de Paștele iudaic, care pun accentul pe importanța pregătirii pentru aducerea jertfei de Paști și pe necesitatea curățirii de întinăciune (*Iș* 12; *Nm* 19) și concluzionează că postul de trei săptămâni, ținut la început atât la Ierusalim, cât și la Roma, reprezintă „o aplicare în creștinism a regulii din iudaism conform căreia se numără trei săptămâni înainte de Paști pentru ca fiecare să se curățească și să se pregătească pentru jertfirea mielului pascal"[153]. De aici s-a tras conluzia, așa cum s-a grăbit să o facă Talley, cum că aceasta ar sugera că „pregătirea de trei săptămâni dinainte de Paști este o tradiție mai veche decât ritualul de pregătire prin post antemergător botezului pascal"[154]. Dar Talley ignoră faptul că celelalte mărturii asupra unei perioadei de trei săptămâni fac aproape întotdeauna referire la perioada finală de pregătire pentru botez a catehumenilor.

Ceea ce frapează totuși este – cum sesizează Maxwell E. Johnson – faptul că această perioadă de pregătire de trei săptămâni nu se asociază, *întotdeauna* și *explicit*, cu botezul *pascal*. În tradițiile foarte timpurii siriacă și armeană, botezul era de preferat să se facă în ziua de Bobotează, iar nu în cea de Paști,

> „sirienii și armenii înțelegând intrarea în creștinism ca pe un act mimetic al evenimentului petrecut la Iordan, intrepretat în lumina imagisticii unei renașteri, așa cum apare în capitolul trei din Evanghelia după Ioan, iar nu în lumina imagisticii pascale din *Epistola către Romani*, capitolul 6"[155].

[152] Maxwell E. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation*, p. 166. IDEM, „From Three Weeks to Forty Days: Baptismal Preparation and the Origins of Lent", p. 185-200; Articolul a apărut, cu același nume, și în Maxwell E. JOHNSON (ED.), *Living Water, Sealing Spirit. Readings on Christian Initiation*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1995, p. 118-136.

[153] Lawrence A. HOFFMAN, „The Jewish Lectionary, the Great Sabbath, and the Lenten Calendar: Liturgical Links between Christians and Jews in the First Three Christian Centuries", în J. Neil ALEXANDER (ED.), *Time and Community: In Honor of Thomas Julian Talley*, Pastoral Press, Washington D.C., 1990, p. 14 (ideea este dezvoltată în p. 3-20). Stéphane VERHELST, „Histoire de la durée du Carême à Jerusalem", în *QL* 84 (2003), p. 23-50.

[154] Thomas J. TALLEY, *Les origines de l'année liturgique*, p. 183.

[155] Maxwell E. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation*, p. 47-48; 165.

În același duh cu Paul Bradshaw, care analizează practica botezului înainte de secolul al IV-lea, Maxwell E. Johnson afirma despre botezul la Paști că

> „exista o *preferință* (s.a.) pentru această practică, o preferință ce se *limita* (s.a.) la spațiul Africii de Nord, în secolul al III-lea (Tertulian) și al Romei (*adevăratul* Ipolit), posibilitatea ca botezul să fie săvârșit în alte zile nefiind nicidecum exclusă. Abia în contextul post-niceean de secol IV, botezul pascal, împreună cu interpretarea capitolului al șaselea din *Epistola către Romani* care descrie botezul ca pe împărtășirea la Moartea și Învierea lui Hristos, devin un *ideal* (s.a.) creștin aproape universal"[156].

Și după Niceea avem suficiente mărturii că botezul se putea face și cu alte ocazii, cum ar fi praznicele apostolilor și ale mucenicilor, Nașterea Domnului sau, mai ales, Boboteza[157].

Mărturia lui Socrate despre un post de trei săptămâni înainte de Paști la Roma nu trebuie luată, așadar, ca un indiciu absolut despre o fază intermediară a Postului Mare. Majoritatea referirilor la această perioadă au legătură cu pregătirile finale pentru botezul catehumenilor, care surse însă nu fac referire întotdeauna la botezul *pascal*. Este foarte probabil ca această perioadă finală de trei săptămâni de pregătire catehetică pentru botez să fie *ulterior* asociată cu Paștile, devenind parte a Postului Mare:

> „Pentru acele biserici (din Africa de Nord și din Roma) care preferau ca botezul să aibă loc odată cu *Pascha*, putem vorbi despre această perioadă de trei săptămâni ca despre un «Post al Paștelui» primar. Pentru bisericile care nu manifestau o astfel de preferință timpurie, această perioadă de trei săptămâni nu constituia «Postul Paștelui», ci doar o pregătire finală catehetică pentru botez, indiferent când urma să aibă loc botezul. Abia atunci când botezul pascal a devenit idealul normativ – după cum afirmă Bradshaw, în cea de-a doua jumătate a secolului

[156] *Ibidem*, p. 168. A se vedea și Paul F. BRADSHAW, „«Diem baptismo sollemniorem»: Initiation and Easter in Christian Antiquity", în Ephrem CARR, Stefano PARENTI, Abraham-Andreas THIERMEYER, Elena VELKOVSKA (EDS), *Eulogêma: Studies in honor of Robert Taft, S.J.*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Rome, 1993 [*Studia Anselmiana* 110], p. 41-51, reluată în Maxwell E. JOHNSON (ED.), *Living Water, Sealing Spirit: Readings of Christian Initiantion*, p. 137-147 (după care citām).

[157] Referințele la Paul F. BRADSHAW, „«Diem baptismo sollemniorem»: Initiation and Easter in Christian Antiquity", p. 147.

al IV-lea – aceste variațiuni se vor estompa, se vor armoniza și se va ajunge, astfel, la conformarea universală prin apariția noii perioade de post prepascal de patruzeci de zile, *Quadragesima* sau *Tessarakostē*"[158].

1.4. Șase săptămâni

În literatura de specialitate există, în general, două teze referioare la originile Postului Mare și la relația lui cu Săptămâna Mare. Prima teorie, cea „tradițională", reprezentată de autori precum A. McArthur[159], G. Dix[160], A. Adam[161], A. Nocent[162], A. Schmemann[163], P. Jounel[164], Makarios Simonopetritul[165], P. Regan[166], susține că intervalul de patruzeci de zile de pregătire prepascală, cunoscut astăzi drept Postul Mare, și-ar avea originea într-o extindere progresivă, în sens invers din punct de vedere temporal, a unei perioade mult mai scurte de post, cu rol curățitor, ținut înainte de sărbătoarea anuală a Paștilor. De la una sau două zile de post prepascal, au existat mai multe etape ale dezvoltării succesive până la perioada de 40 de zile: întreaga săptămână antemergătoare Paștilor, numită ulterior „Mare" sau „Săptămâna Sfântă", începând cu prima zi de luni

[158] Maxwell E. Johnson, *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation*, p. 169. De notat că și *Didahia*, deși menționează despre postul de o zi sau două înainte de botez (7, 24), nu zice nimic despre timpul săvârșirii botezului (legat sau nu de sărbătoarea Paștilor). *Învățătură a celor doisprezece Apostoli*, p. 28. Și *Constituțiile Apostolice*, deși dedică un spațiu generos prezentării pregătirii catehumenului și rânduielii botezului, nu menționează sărbătoarea Paștilor. *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement*, VII, 39-55, p. 729-732.

[159] A. Allan McArthur, *The Evolution of the Christian Year*, p. 114 ș.u.

[160] Gregory Dix, *The Shape of The Liturgy*, p. 353-357.

[161] Adolf Adam, *The Liturgical Year: Its History and Meaning after the Reform of the Liturgy*, Pueblo, New York, 1981, p. 19-35, 91 ș.u.

[162] Adrian Nocent, „Panoramica storica dell'evoluzionne dell'anno liturgico", în *Anamnesis. L'anno liturgico. Storia, teologia e celebrazione*, vol. VI, Genova, 1989, p. 35-55, aici p. 44. Idem, „La Quaresima", în *Ibidem*, p. 139-173, aici p. 152.

[163] Alexander Schmemann, *Postul Mare. Pași spre Înviere*, p. 29.

[164] Pierre Jounel, „The Year", în Aimé-Georges Martimort (ed.), *The Church and Prayer: An Introduction to the Liturgy*, vol. IV: *The Liturgy and Time*, The Liturgical Press, Collegeville, 2000, p. 65-72.

[165] Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 18.

[166] Patrick Regan, „The Three Days and the Forty Days", în Maxwell E. Johnson (ed.), *Between Memory and Hope: Readings on the Liturgical Year*, The Liturgical Press, Collegeville, 2000, p. 125-141.

de dinainte de Paști, apoi un interval de trei săptămâni, cuprinzând și această „Săptămână Sfântă" (deși această etapă este contestabilă ca generalizare, susțin unii) și, în final, o perioadă de pregătire de patruzeci de zile[167]. Ulterior s-a mai adăugat o săptămână, pentru a nu mai lua în calcul Săptămâna Mare, precum și alte trei săptămâni de pregătire anticipată. Prelungirea progresivă a perioadei de pregătire extinsă pe mai multe săptămâni (una, trei, șase, șapte, zece) a fost pusă pe seama dezvoltării instituției catehumenatului, dar a ținut cont și de dorința credincioșilor de a insista pe pregătirea ascetică, față de pericolul relativizării exigențelor inițiale, pregătire legată de „dorința fiecăruia de a se uni cu Hristos nu numai în Patima Sa", ci și în alte aspecte „ale vieții Sale pământești"[168].

Cea de a doua teorie, varianta „modernă", lansată ceva mai timid de A. Baumstark[169], dar mai susținută de R.-G. Coquin[170] și, îndeosebi, de T. Talley[171], vede Postul Mare de astăzi ca fuziunea dintre două tradiții: postul prepascal de 2/6 zile și un altul, independent, ținut în amintirea celor 40 de zile de postire ale Domnului în pustiu, fuziune care s-a produs tot sub influența pregătirii catehumenilor pentru Botez.

Maxwell Johnson[172] susține și el ideea unei sinteze, dar între două posturi *strict* legate de pregătirea pentru botez: cel alexandrin,

[167] Maxwell E. Johnson, *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation*, p. 159.

[168] Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 20.

[169] Anton Baumstark, *Liturgie comparée*, p. 213-221.

[170] Réne-Georges Coquin, „Un réforme liturgique du concile de Nicée (325)?", în *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 111 (1967), nr. 2, p. 178-182; Idem, „Les origines de l'Épiphanie en Égypte", în *Nöel-Épiphanie-Retour du Christ. Semaine liturgique de l'Institute Saint-Serge*, Les Édition du Cerf, Paris, 1967, p. 139-170.

[171] Thomas J. Talley, *Les origines de l'année liturgique*, în mai multe pasaje ale lucrării; cu titlu de exemplu, p. 214-224. Ideea a fost lansată inițial la o conferință din anul 1979 și detaliată peste șapte ani, în ediția princeps a lucrării, *The Origins of the Liturgical Year*, Collegeville, 1986, p. 163-230. Înainte de lucrarea publicată, ideea din '79 a fost reținută, timid, într-o notă de subsol la Hansjörg Auf der Maur, *Feiern im Rhytmus der Zeit. 1: Herrenfeste in Woche und Jahr*, Regensburg, 1983, nota 64, p. 145, *apud* Harald Buchinger, „On the Early History of the Quadragesima", p. 100.

[172] Maxwell E. Johnson, „From Three Weeks to Forty Days: Baptismal Preparation and the Origins of Lent", p. 118-136, concluzia la p. 136. Paul F. Bradshaw, Maxwell E. Johnson, *The Origins of Feasts, Fasts and Season in Early Christianity*, p. 111-112. De altfel, în această ultimă lucrare se regăsește întreaga viziune a celor doi autori, ea fiind o sinteză a contribuțiilor lor anterioare, publicate în

de 40 de zile post-Epifanie, și cel baptismal, de trei săptămâni, din altă parte (Roma, Ierusalim, chiar Constantinopol etc.), care, inițial, este posibil să fi fost un botez de Paști (fără conotații pascale explicite), dar care, susține el, e la fel de posibil să fi fost un botez legat de oricare altă sărbătoare.

După Talley, în Alexandria, Boboteaza (prăznuită pe 11 *tybi*) era urmată imediat de un post de 40 de zile, copie a postului lui Iisus Care, după botezul primit de la Ioan, a fost dus de Duhul în pustiu, unde „a postit patruzeci de zile și patruzeci de nopți" (*Mt* 4, 1-2; *Mc* 1, 12-13; *Lc* 4, 1-2). A șasea zi din cea de a șasea săptămână a acestui post era considerată o zi cu importanță deosebită, în amintirea zilei când Iisus a administrat un ritual de inițiere inclusiv ucenicilor, și în acea zi se administra botezul catehumenilor. Paștele era precedat de un post de șase zile (luni-sâmbătă), iar duminica se celebra doar Învierea lui Iisus, fără administrarea botezului[173]. De altfel, în tradiția coptă, *pasha* era termenul care indica finalul unui post de 40 de zile de după Botezul Domnului (Epifania), în care era sărbătorită, fără legătură cu Învierea, Duminica Stâlpărilor. Mai mult, enciclopedia practicii Bisericii copte, scrisă în secolul al XIV-lea de Abu'l-Barakat, numește duminica dinaintea celei a Stâlpărilor duminică a botezurilor[174]. Practica ulterioară din Constantinopol a botezului catehumenilor în Sâmbăta lui Lazăr și care nu-și găsește o justificare teologică strictă în legătură cu Paștile, așa cum este, foarte explicit, botezul din Sâmbăta Mare, trebuie legată, spune Talley, tocmai de vechiul obicei alexandrin de a-i boteza pe catehumeni la sfârșitul acestei perioade de 40 de zile de post după Epifanie[175].

De amintit și faptul că o scrisoare a lui Clement de Alexandria către un anume Teodor (*Fragmentul clementin de la Mar Saba*) vorbește despre o Evanghelie mai desfășurată a lui Marcu („Evanghelia secretă"), cu un conținut mai spiritual, destinat celor care vor să se depășească în trăirea creștină. Lectura din Marcu, în

diverse volume colective. Despre formarea Postului Mare, capitolele 9-13 („Initiation at Easter"; „The emergence of Lent and Holy Week", „Three weeks and forty days", „The Development of Lent", „Calculating the forty days"), p. 75-113.

[173] Thomas J. TALLEY, *Les origines de l'année liturgique*, p. 223. IDEM, „The Origin of Lent at Alexandria", în Maxwell E. JOHNSON (ED.), *Between Memory and Hope: Readings on the Liturgical Year*, p. 183-206.

[174] Thomas J. TALLEY, *Les origines de l'année liturgique*, p. 218.

[175] Rezumatul și la Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 20, care are o părere rezervată față de teza lui Talley.

timpul Postului Mare la Alexandria[176], conținea pentru ziua de vineri a celei de a șasea săptămâni a postului practicat aici o inserție din această Evanghelie secretă și mai desfășurată, plasată după actualul *Mc* 10, 34 (suirea la Ierusalim și vestirea Patimilor); fragmentul ar preciza că Iisus S-a apropiat de Betania, dar S-a întors la Iordan, unde a inițiat „mai deosebit" (inclusiv printr-un gen de botez, precizează Talley) pe un tânăr bogat pe care tot El l-a înviat[177]. Această înviere a fost pusă în legătură cu tânărul bogat (*Mt* 19, 16-24, *Mc* 10, 17-27; *Lc* 18, 18-27), dar mai ales cu învierea lui Lazăr, prezentă numai în Evanghelia după Ioan (*In* 10, 41-11, 57)[178]. După Talley, o mărturie în sprijinul teoriei sale este menționarea și în *Constituțiile Apostolice* a Postului Păresimilor, distinct de Postul Paștilor și amintit imediat după sărbătoarea Arătării Domnului, din „ziua a 6-a a lunii a 10-a",

[176] După tradiție, Marcu a predicat și a întemeiat Biserica din Alexandria Egiptului, tradiție conservată foarte puternic și în serviciul liturgic din 25 aprilie, ziua de pomenire a Sfântului Apostol și Evanghelist Marcu (*Dst* 1-3, *troparul*, toate troparele de la Și acum... ale canoanelor, *luminânda*). Attila JAKAB, *Ecclesia alexandrina. Évolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (IIe et IIIe siècle)*, Berna, Berlin, 2001, opinează că primele date istorice sigure despre creștinism în Egipt le avem odată cu apariția curentelor gnostice, iar tradiția prezenței evanghelizatoare a Sfântului Marcu s-ar fi creat pentru a combate pretenția de întâietate a gnosticilor. A se vedea *Noul Testament. Evanghelia după Marcu*, ediție bilingvă, traducere inedită și comentariu de Cristian Bădiliță, Adevărul Holding, București, 2012 [de aici înainte, *Noul Testament. Evanghelia după Marcu*, comentariu Cristian Bădiliță], p. 20-21.

[177] Despre această versiune a Evangheliei, la Scott G. BROWN, *Mark's Other Gospel. Rethinking Morton Smith's Controversial Discovery*, Wilfrid Laurier University Press, 2005 [*Studies in Christianity an Judaism* 15]; analiza inserției din *Mc* 10, la p. 182-188. Brown demonstrează că nu poate fi vorba despre un ritual cu conotații baptismale. A se vedea și: Peter JEFFERY, *The Secret Gospel of Mark Unveiled: Imagined Rituals of Sex, Death and Madness in a Biblical Forgery* [de aici înainte, *The Secret Gospel of Mark Unveiled*], Yale University Press, New Haven, 2007, 340 p., care însă susține un botez administrat de Iisus. Lucrarea lui Jeffery este criticată (pe alocuri cu asprime) de Brawn, ale cărui idei (expuse cu doi ani înainte) au fost eludate. A se vedea Scott G. BROWN, „The Secret Gospel of Mark Unveiled: An Essay Review", în *RBL* 9 (2007) (disponibil la: https://www.academia.edu/4605435/, accesat la 25 noiembrie 2016). Despre referințele topografice asupra locației din versiunea lungă a lui Marcu, confirmate de recente descoperiri arheologice, la Scott G. BROWN, „Bethany beyond the Jordan: John 1, 28 and the longer Gospel of Mark", în *RB* 110 (2003), p. 497-516. Despre legătura cu Postul Mare, și la Nicholas V. RUSSO, „A Note on the Role of Secret Mark in the Search for the Origins of Lent", în *SL* 37/2 (2007), p. 181-197.

[178] Thomas J. TALLEY, *Les origines de l'année liturgique*, p. 229-232. Despre fragmentul clementin, și în *Evangheliile apocrife*, traducere, studiu introductiv, note și prezentări de Cristian Bădiliță, Ed. Polirom, Iași, [4]2007, p. 31-39; textul (p. 36) și comentariul care interesează (p. 39).

„după care să fie păzit Postul Păresimilor, care are în el aducerea-aminte de purtarea și legiuirea Domnului. Acest post să se săvârșească înaintea postului Paștelui, începându-l luni și terminându-l vineri[179]. După care, oprind postul, începeți sfânta săptămână a Paștelui postind-o toți cu frică și cu cutremur, rugându-vă în aceste zile pentru cei ce au pierit"[180].

Réne-Georges Coquin consideră că Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325) este cel care a transferat postul de 40 de zile alexandrin de după Epifanie înaintea Paștilor[181].

După Eusebiu de Cezareea[182], postul de 40 de zile al creștinilor imită postul lui Moise și al lui Ilie și este pus în legătură de simetrie cu perioada de șapte săptămâni postpascale, care se încheie cu praznicul Cincizecimii. Așa cum am văzut, prima epistolă festală a Sfântului Atanasie al Alexandriei (329) încă prescrie doar postul de șase zile de dinainte de Paști, așa cum a făcut-o și predecesorul său, episcopul Dionisie (248-265), cel care a inițiat acest obicei de

[179] Postul Păresimilor își păstrează, în acest fel, o „matematică" a calculării celor 40 de zile: cinci săptămâni, întregi, a câte șapte zile (luni-duminică) și încă o săptămână, a șasea, de doar cinci zile (luni-vineri).

[180] *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement*, V, 13, p. 680. Despre distincția și legătura, totodată, dintre cele două postiri, a se vedea și Marcel Metzger, „Le lien du carême à Pâques dans les *Constitutions apostoliques*", în *Ecclesia Orans* 1 (1997), p. 71-77.

[181] Réne-Georges Coquin, „Un réforme liturgique du concile de Nicée (325)?", p. 178-182. Această mutație ar fi atestată direct de unele documente din secolele al IX-lea – al XIV-lea, precum: *Analele* patriarhului melchit Eutihie († 940), *Lampa tenebrelor* a lui Abū 'l-Barakāt († 1324), Sinaxarul Bisericii copte (ultima redactare este făcută în secolul al XIII-lea), *Expunerea slujbelor Bisericii siriace*, atribuit mitropolitului George de Arbèles (secolele al IX-lea – al X-lea), și, indirect, de unele mărturii aparținând lui Eusebiu de Cezareea și lui Atanasie cel Mare. Cele din urmă (indirecte) sunt importante pentru că au urmat conciliului niceean și atestă că hotărârile în problematica pascală nu au fost introduse chiar imediat și cu autoritate. De pildă, în anul 387, Paștele era serbat în Alexandria și în nordul Italiei la 25 aprilie, în Roma, la 18 aprilie, iar în Franța, la 21 martie. Despre aceste diferențe, la Anscar Chupungco, *Shaping the Easter Feast*, The Pastoral Press, Washington DC, 1992, p. 45-46, 70-71. Un izvor important care justifică data de Paște pe 25 aprilie 387 și, în plus, conține printre primele teme legate de Paște (*Pascha*-Pătimire; Paștele ca recapitulare a creației etc.), în omilia pseudo-hrisostomiană editată în *Homélies Pascales III. Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387*, étude, édition et traduction par Fernand Floëri et Pierre Nautin, Les Éditions du Cerf, Paris, 2004 [*SC* 48]; textul omiliei, p. 110-173; detalii (din studiul introductiv) despre calculul datei Paștilor, p. 35-70.

[182] Eusebiu de Cezareea, *Despre sărbătoarea Paștelui (lămurire mistică)*, în *PG* 24, 697C; 700 BC, *apud* Réne-Georges Coquin, „Un réforme liturgique du concile de Nicée (325)?", p. 183.

a anunța data Paștilor și începerea postului. A doua epistolă festală (330[183]) anunță un post de 40 de zile prepascal care, pentru a fi primit ușor în Alexandria reticentă la schimbare, se înțelege că nu avea cum să fie o inovație, ci doar o deplasare a postului obișnuit observabil de mai înainte în această regiune. Lipsa oricărei referințe la o imitare a postului de 40 de zile al lui Iisus (așa cum se observă și la Eusebiu) s-ar explica prin aceea că, dacă s-ar fi menționat aceasta, s-ar fi oferit argumente pentru a ține vechiul mod (și timp) de postire. De altfel, Atanasie, deși cunoscut pentru temperamentul său puternic, procedează totuși într-un mod foarte discret și cu diplomație, pentru a nu violenta conservatorismul egiptenilor[184]. De amintit și că episcopul Petru al Alexandriei († 311) cerea să li se adauge „încă 40 de zile" celor care s-au lepădat în timpul persecuțiilor, pe lângă o penitență de trei ani, „ca epitimie pentru aducerea aminte, zile în care și Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos după ce a postit după botez, a fost ispitit de diavol"[185].

Nicholas Russo, în lucrarea sa de doctorat pe această temă, în care reanalizează, cu nuanțe, opțiunile anterioare[186], readuce la lumină o mărturie mai veche (din secolul al XII-lea), de care n-a făcut uz Coquin sau Talley, aceea a catolicosului armean Isaac care, într-o critică adresată ereticilor, zice: „Hristos, după ce a fost botezat, a postit 40 de zile; și doar atât; și, pentru 120 de ani, aceasta a fost o tradiție care a predominat; noi, oricum, postim 50 de zile înainte de Paști"[187]. Analizând-o, Russo vede în ea o mărturie că Isaac cunoștea

[183] L.-Th. Lefort propunea ca dată a redactării acesteia anul 337, când Atanasie era în exil la Treveri, și, deci, s-ar fi concluzionat că Atanasie ar fi introdus în Egipt un obicei occidental. Restabilirea cronologiei pentru anul 330 anulează această supoziție. *Ibidem*.

[184] Réne-Georges Coquin, „Un réforme liturgique du concile de Nicée (325)?", p. 183-185.

[185] Canonul 1 Petru al Alexandriei, în *Canoanele Bisericii Ortodoxe. III. Canoanele Sfinților Părinți, Canoanele Întregitoare și Prescripții canonice*, p. 43-44. Exprimarea este însă ambiguă pentru a sugera o mărturie clară despre o „formă liturgică" a acestei penitențe suplimentare și în care perioadă liturgică a fost ea introdusă. A se vedea Harald Buchinger, „On the Early History of the Quadragesima", p. 107.

[186] Nicholas V. Russo, *The Origins of Lent*, University of Notre Dame, Paris, 2009 (teză de doctorat, nepublicată), p. 389 ș.u.

[187] Textul (cu o parte trunchiată) este amintit într-un studiu de la sfârșitul secolului al XIX-lea, F.C. Conybear (ed.), *The Key of Truth*, Clarendon Press, Oxford, 1898, p. LXXVIII, *apud* Paul F. Bradshaw, Maxwell E. Johnson, *The Origins of Feasts, Fasts and Season in Early Christianity*, p. 107.

eretici (cel mai sigur de origine quartodecimană) care încă posteau după Epifanie conform acestei tradiții, ceea ce arată cât de răspândită era convingerea că postul acesta „a fost originalul Quadragesima a Bisericii". Rațiunea ar fi următoarea: pentru a se deosebi de quartodecimanii care serbau Pascha în strictă imitare a Pesach-ului evreiesc, unii creștini au ales să postească 40 de zile, imitând practica lui Iisus (de după botezul Său), refuzând o sursă inspirațională cu iz iudaic[188].

Argumentele care stau la baza teoriei căreia Talley s-a făcut portavoce sunt considerate de mulți liturgiști contemporani ca nefiind suficient de solide. Însăși lectura preferențiată din Marcu în Biserica Alexandriei, punctul de pornire al argumentației, nu este uniform și definitiv demonstrată, nici inserția din varianta lungă a Evangheliei în timpul (și ca argument al) postului post-epifanic, la fel cum nu există documente anterioare secolului al IV-lea care să vorbească despre o teologie baptismală în termenii agreați de Talley pentru susținerea viziunii sale[189].

Presupunând că s-ar accepta demonstrația existenței unui post de pregătire pentru botez de 40 de zile, după Epifanie, nu există suficiente rațiuni pentru a se demonstra cum a devenit aceasta un post prepascal. Cert este că, după Niceea, postul de 40 de zile se întâlnește mai peste tot, ceva mai greu fiind primit în Alexandria, unde, până mai târziu, botezul nu se practica în Sâmbăta Mare (legat de Paști, adică), ci în Vinerea Mare sau în vinerea dinaintea Săptămânii Mari (după ce s-a mai atașat o săptămână de post la cele șase), acestea fiind mărturii ale unei perpetuări a practicii botezului la sfârșitul celor 40 de zile post-Epifanie și nu la sfârșitul a 40 de zile de Post al Paștilor (cum va fi denumit mai apoi). Tradiția coptă, cu interzicerea botezului între Duminica Stâlpărilor și Cincizecime, poate fi socotită o mărturie de arheologie liturgică în acest sens[190].

[188] Nicholas V. Russo, *The Origins of Lent*, p. 399. Analiza detaliată a tuturor mărturiilor despre un posibil post după Epifanie și critica unor mărturii, p. 312-349, respectiv, p. 405-407.

[189] Gabriel Bertonière, *The Sundays of Lent in Triodion: The Sundays without a Commemoration*, Pontificio Instituto Orientale, Roma, 1997 [OCA 253], p. 34 ș.u.; Peter Jeffery, *The Secret Gospel of Mark Unveiled*, p. 78-86; Paul F. Bradshaw, Maxwell E. Johnson, *The Origins of Feasts, Fasts and Season in Early Christianity*, p. 103-106; Charles (Athanase) Renoux, „L'Annnonciation du rite arménien et l'Épiphanie", în *OCP* 71 (2005), p. 336-342.

[190] Paul F. Bradshaw, „Baptismal Practice in the Alexandrian Tradition: Eastern or Wester?", în Maxwell E. Johnson (ed.), *Living Water, Sealing Spirit. Readings on Christian Initiation*, p. 82-100, aici p. 83-84. Paul F. Bradshaw, Maxwell E. Johnson, *The Origins of Feasts, Fasts and Season in Early Christianity*, p. 107-108.

Charles Renoux analizează o serie de comentarii la *1 Samuel* (*1 Rg*) ale lui Origen, rostite, se presupune, chiar în Ierusalim și admite existența unui post de 40 de zile la Ierusalim încă prin anii 240-241, dar fără a fi într-un raport de origine cu sărbătoarea Epifaniei, fără conotații baptismale și fără legătură cu postul lui Iisus din pustie[191].

Alberto Camplani[192] și Harald Buchinger[193] consideră că cele trei săptămâni de post înainte de botez, precum și un post după Epifanie în Egipt nu pot fi demonstrate suficient ca practici pre-niceene, dar pot fi acceptate ca dezvoltări paralele și secundare posterioare sinodului. Aceasta pentru că sursele existente (mai ales cele autentice) nu pot fi totuși ignorate în ceea ce privește tema baptismală și terminologică asociate cu praznicul Paștilor[194] și practica unor creștini egipteni de a posti de după Epifanie, în dorința de a imita postul lui Iisus sau ca practică penitențială de reconciliere. Curajos, Buchinger, bazându-se pe identificarea unor izvoare palestiniene ale teologiei scrisorilor festive ale Sfântului Atanasie cel Mare[195], lansează și ideea unui

[191] Charles Renoux, „La Quarantaine pré-pascale au 3e siècle à Jérusalem", în *LMD* 196/4 (1993), p. 111-129. Corelații între lecturile biblice și omiliile origeniene, la Harald Buchinger, „On the Early History of the Quadragesima", p. 216-217. A se vedea și Harald Buchinger, „Towards the Origins of Paschal Baptism: The Contribution of Origen", în *SL* 35 (2005), nr. 1, p. 12-31

[192] Alberto Camplani, „Sull'origine della Quaresima in Egitto", în Tito Orlando, David W. Johnsos (eds), *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies, Washington D.C:, August 12th-15th, 1992*, Coetus Internationalis Ministrantium, Rome, 1993, p. 105-121. Subiectul a fost abordat și anterior, Idem, *Le lettere festali di Atanasio di Alessandria. Studio storico-critico (Corpus dei manoscritti copti letterari/Unione accademica nazionale)*, Roma, 1989, p. 159-189.

[193] Harald Buchinger, „On the Early History of the Quadragesima", p. 109-110, 116. Aceleași idei din întregul articol sunt sintetizate în Idem, „On the Origin and Development of the Liturgic Year: Tendencies, Results, and Desiderata of Heortological Research", în *SL* 40 (2010), nr. 1-2, p. 14-45, aici p. 24-29. Preocuparea constantă asupra subiectului va determina revenirea asupra lui, Idem, „On the Early History of Quadragesima: A New Look at An Old Problem and Some Proposed Solution", în *SL* 43 (2013), nr. 2, p. 321-341

[194] Un post prepascal în Alexandria legat de botez este atestat în comunitățile pahomiene încă din secolul al IV-lea. Canoanele lui Ipolit fac referire la „zilele postului" de 40 de zile, interconectându-le cu postul lui Iisus, cu postul pascal din „săptămâna Paștelui evreiesc" și cu practica știută a catehumenatului. Idem, „On the Early History of the Quadragesima", p. 108-109.

[195] Sever J. Voicu, „Settimana santa, digiurno e Quaresima nella sottoscrizioni delle Lettere festali di Anastasio", în *Aug* 47 (2007), p. 283-297.

împrumut, în sensul că Atanasie s-ar fi inspirat din practica palestiniană când a introdus postul de 40 de zile înainte de Paști.

În concluziile articolului său, Harald Buchinger adoptă o poziție moderată și consideră că ambele teze (atât cea „tradiționalistă", cât și cea „modernistă") sunt nuanțabile și se cer a fi revizuite[196]. După el, „Postul Paștilor" (de una, două zile sau o săptămână) este o realitate care nu are „conexiuni genetice"[197] cu Postul Păresimilor, acesta din urmă apărând ca un fenomen *sui generis*: „durata fundamentală de patruzeci de zile, cu simbolismul lor biblic, este constitutivă pentru Păresimi în asemenea măsură încât căutarea oricărei alte explicații devine superfluă". De aceea, „motivul original pentru introducerea Păresimilor rămâne neclar", iar, după el, „cea mai plauzibilă teorie ar părea să fie aceea conform căreia Postul Paștilor ar fi fost pur și simplu un cârlig de care să fie agățată o perioadă de post inspirată de prototipurile biblice și practicată anterior în diferite locuri din alte motive"[198].

La capătul minuțioasei sale analize, Russo detaliază cele două ipoteze principale de lucru în versiunile lor secundare și le enunță astfel: 1. Extensia treptată în sens invers de la Sfintele Paști; 2. Extinderea unui nucleu vechi de trei săptămâni; 3. O imitare a pregătirii Paștilor după model evreiesc (Haffman); 4. Originea egipteană (Talley); 5. Originea hagiopolită (Renoux); 6. Apariția *sui generis* (Buchinger). Concluzia întregii sale lucrări este una nuanțată: „Fiecare din aceste teorii este insuficientă și în cele din urmă incapabilă să contabilizeze toate datele existente". Ceea ce rezultă însă mai proeminent din analiza „prudentă și judicioasă a surselor" pare a sugera că

> „Postul Mare este rezultatul aproprierii unor modele deja existente de penitență și cateheză și, probabil, un vechi post de după Epifanie, fuziune ocazionată de evoluțiile teologice ale secolului al IV-lea. În timp ce mecanismele precise – rolul Sâmbetei lui Lazăr, rolul botezului și al pregătirii baptismale, rolul ciclurilor de lectură etc. – prin care a fost efectuată această apropriere sunt nesigure, contururile largi par suficient de clare"[199].

[196] Harald BUCHINGER, „On the Early History of the Quadragesima", p. 101, 114.
[197] *Ibidem*, p. 114.
[198] *Ibidem*, p. 115.
[199] Nicholas V. RUSSO, *The Origins of Lent*, p. 410-411. Autorul reia ideile principale într-o prezentare sintetică ulterioară, IDEM, „The Early History of Lent", în *Christian Reflection*, The Center for Christian Ethics ar Baylor University, Waco, Texas, 2013, p. 18-26. Concluziile sunt preluate și în eseul (mai puțin științific)

Venind în contemporaneitate, este acum locul să fie semnalată o carență atât a lecționarului actual duminical, cât și a celebrărilor liturgice răsăritene referitoare la reflectarea postului lui Iisus de după botez. Valorizarea duhovnicească (fără obligativitate teologic-liturgică) a plauzibilei practici alexandrine de postire post-Epifanie (dar chiar și fără legătură cu vestigiul istoric egiptean) ar potența semnificațiile postului de 40 de zile și ale ispitirii în pustie a lui Iisus, mai puțin evidențiat în lecționarul și în ciclul liturgic actual[200]. Aceasta s-ar putea constitui ca sursă de inspirație și de întărire a efortului ascetic al credinciosului, parte a rememorării propriului său botez pe care îl poate facilita Postul Mare, în general, și Săptămâna Mare, în special. Deși în practica de astăzi legătura dintre Taina Botezului și Săptămâna/Postul Mare este mai puțin subliniată și, cu toate că a dispărut (sau s-a „individualizat") ritualul festiv al reconcilierii penitenților în comunitate, care în vechime era asociat, cu precădere, cu această perioadă, postul și, în general, nevoința duhovnicească – astăzi, de *după* botez – reamintește credinciosului ceea ce i-a fost imprimat cu acel prilej: un program duhovnicesc de luptă împotriva răului, întruchipat de demoni și ipostaziat de patimi. Astfel, Taina Botezului, ca început al lucrării de curățare și îndumnezeire, actualizată și retrăită mai ales în pregătirea pentru Paști, dar și toată viața, la altă intensitate, nu rămâne doar un punct bifat al biografiei spirituale a creștinului, ci reper luminos, același dar permanent înnoit în „replicarea" inepuizabilă a conținutului său mistic.

Indiferent de divergențele de opinii referitoare la originea postului, ceea ce se remarcă din toate aceste mărturii este că, dacă astăzi Postul Paștilor sau Postul Mare este văzut ca o perioadă compactă de postire, în care ultima săptămână este, într-adevăr, cea mai

semnat de Alicia Britt CHOLE, *On the History of Lent*, Portland Seminary, George Fox University, 2013, 44 p., mai ales p. 1-16.

[200] În diferite versiuni, relatările biblice pot fi întâlnite pe 9 și 11 ianuarie (*Mc* 1, 12-13, respectiv *Lc* 4, 1-13), în Sâmbăta după Botezului Domnului (*Mt* 4, 1-11), precum și inclus în evangheliile de luni din săptămâna a 12-a după Rusalii, și de miercuri din săptămâna a 18-a după Rusalii. În mod curios, deși ispitirea lui Iisus de către diavol în pustie este pentru Sfântul Efrem Sirul „o cheie de lectură a întregii Scripturi și vieți creștine", nici în imnele acestuia nu întâlnim, așa cum ne-am fi așteptat, o descriere foarte detaliată a acestui episod biblic, în toate implicațiile lui teologice și duhovnicești. A se vedea Diac. Ioan I. ICĂ jr, „O teologie poetică a misterului pascal", studiu introductiv la SF. EFREM SIRIANUL, *Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii*, p. 11. Beneficiază însă de un spațiu în exegeza efremiană la Sfintele Evanghelii. SF. EFREM SIRUL, *Comentariu la Evanghelie (Diatesaron)*, 4, 7-16, traducere de Diac. Ioan. I. Ică jr, în *Ibidem*, p. 61-66.

solemnă, inițial se făcea o disjuncție mult mai clară între Săptămâna Pătimirilor și Postul de „40 de zile”[201]. La mărturiile de mai sus se poate adăuga faptul că unele din epistolele festale atanasiene anunță numai începutul celor șase zile de post dinainte de Paști și data Paștilor; însă toate care anunță data începerii postului de 40 de zile și data Paștilor indică obligatoriu și data începerii postului Săptămânii Mari[202]. Faptul că Săptămâna Mare a avut un caracter privilegiat se vede și din prezența a trei tipuri de lecturi distincte în perioada Postului Mare, atestate de *Lecționarul Armean*: lecturi zilnice, lecturi catehetice și lecturi rezervate Săptămânii Mari. După Mario-Ferreia Lages, fiecare ciclu de lecturi era conținut separat în câte o carte mică pentru slujbă (*libellus*)[203]. Comparativ cu restul Postului Mare, Săptămâna Mare a conservat mult mai bine și vechile rânduieli și lecturi. În Postul Mare, ciclul palestinian de lecturi a fost înlocuit cu cel constantinopolitan, în marea sinteză a secolelor al IX-lea – al X-lea; astfel, mult mai bine pot fi reperate în Săptămâna Mare urmele vechiului sistem ierusalimitean de lecturi, față de restul celor 40 de zile, în care doar imnografia mai este un martor indirect al lecturilor palestiniene care le-au inspirat[204].

[201] În Sâmbăta lui Lazăr, Nichifor Calist Xanthopol subliniază și el distincția (socotită ca fiind chiar de origine apostolică) dintre postul de patruzeci de zile și Săptămâna Mare, arătând că „Sfintele Patimi ale Domnului nostru Iisus Hristos” au fost așezate „pentru curățire” după „postul cel de patruzeci de zile”. A se vedea *SbLaz* (*Ut sinaxar*).

[202] Thomas J. Talley, *Les origines de l'année liturgique*, p. 47. În epistola din anul 329, conținând indicații generale cu privire la pregătirea pentru Paști, postul prepascal este încă atestat ca începând din Lunea Mare. În scrisoarea din anul 330, Atanasie vorbește despre un timp quadradecimal, a cărui durată este de șase săptămâni, dar postul prin excelență este cel din Săptămâna Mare, marea majoritate a egiptenilor postind doar în această săptămână. Într-un bilet anexat scrisorii din anul 341, pe când se afla la Roma (scris deci, cel mai probabil, în anul 340), adresat episcopului Serapion de Thmuis, care îi ținea, într-un fel, locul, el se plânge că postul deosebit al egiptenilor este ironizat în alte părți. De aici încolo, Atanasie va vorbi regulat despre „postul de 40 de zile și săptămâna sfântă a Paștilor”, deși, mai înainte, tot el distingea între „timpul postului (de patruzeci de zile)” și „săptămâna postului” (în scrisoarea din anul 330, de pildă). Peste șase ani, în scrisoarea din anul 347, el avertiza oficial că vor fi excomunicați cei care vor disprețui respectarea postului de 40 de zile al Paștilor. A se vedea Louis Duchesne, *Origines du culte chrétien*, étude sur la liturgie latine avant Charlemagne, 5e édition, Paris, 1920, p. 255, nota 3, *apud* Elphège Vacandard, „Carême”, col. 2142.

[203] Mario-Ferreia Lages, „Étapes de l'Evolution du Câreme à Jérusalim avant le Ve siècle: essai d'analyse structurale”, p. 72-76.

[204] Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 21. Mircea Oros, „Etapele formarii Triodului”, în *Studia Universitatis Babes-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, XVL (2000), nr. 1-2, p. 189-196.

Săptămâna Pătimilor Domnului este, așadar, o „bună încununare”[205] a Postului Mare. Linia care face demarcarea celor două perioade este celebrarea din Sâmbăta lui Lazăr și Duminica Stâlpărilor. Inclusiv oficiul liturgic al acestor zile dă mărturie despre sfârșitul unui post și începutul unei perioade cu totul deosebite:

> „Săvârșind aceste patruzeci de zile de suflet folositoare (*tēn psychōphelē plērōsantes Tessarakostēn*), cerem să vedem și Sfântă Săptămâna Patimilor Tale (*tēn hagian hebdomada tou pathous sou*), Iubitorule de oameni, ca să preaslăvim în ea mărirea Ta și nespusă rânduiala Ta cea pentru noi (*tēn aphaton di'hēmas oikonomian sou*), cu un cuget cântând: Doamne, slavă Ție”[206].

1.5. Quadregessima. Aritmetică liturgică și semnificație duhovnicească

Canonul 5 al Sinodului I Ecumenic este considerat a fi prima mărturie sigură despre postul de 40 de zile care să fie sancționat eclesial, cu intenția de introducere la nivel universal[207]. Sévérien Salaville considera însă că cele 40 de zile se referă la o perioadă postpascală, cele mai multe sinoade dinainte de Niceea 325, ale căror date se cunosc, fiind în luna mai (oricum, după Paști), sau toamna, pentru că, dacă ar fi fost vorba de patruzecimea de dinainte de Paști, ar fi

[205] Sf. Teodor Studitul, *Catehezele Mici*, 70 [„Despre a suferi noi orice chin după pilda lui Hristos și a sfinților”], traducere din limba greacă veche de Laura Enache, studiu introductiv de Julien Leroy, tradus din limba franceză de Laura Enache, ediție îngrijită de Pr. Dragoș Bahrim, Ed. Doxologia, Iași, 2018, p. 285.

[206] *Vi* VI (*Ut st slavă*), *SbLaz* (*Vc Dst* 1).

[207] Canonul 5 al Sinodului I Ecumenic, în *Canoanele Bisericii Ortodoxe. I. Canoanele Apostolice și Canoanele Sinoadelor Ecumenice*, studiu introductiv, introduceri, note și traducere de Răzvan Perșa, Ed. Basilica, București, 2018, p. 150-152. Canonul stabilește ca episcopii unei eparhii să se întrunească de două ori pe an pentru a a cerceta dacă excomunicarea preoților sau a laicilor a fost făcută corect, și nu partizan, de către fiecare episcop. Aceste sinoade, precizează canonul, se vor ține „unul înaintea Patruzecimii [...] și unul toamna”. A se vedea și: Jacques Flamant, „Le calendrier chrétien: naissance du comput ecclésiastique”, în Jean-Marie Mayeur, Charles et Luce Pietri, André Vauchez, Marc Venard (eds), *Histoire du christianisme. I. Le nouveau peuple (des origines à 250)*, Desclée, Paris, 2000, p. 493-508; problema pascală, p. 504-508.

fost dificil de întrunit un sinod la sfârșitul iernii[208]. Coquin contestă opinia lui Salaville și susține că aici nu este vorba de sinoade care să întrunească toți episcopii unei dioceze, ceea ce ar fi fost mult mai greu, ci doar cei ai unei eparhii; motivația canonului de a se întruni „înaintea Patruzecimii" este în favoarea înțelegerii acestei expresii ca fiind vorba de postul de dinaintea Paștilor: „pentru ca înlăturând orice puținătate de suflet, darul să se aducă curat lui Dumnezeu"[209].

După Sinodul din Niceea, când cele 40 de zile ale Postului Mare au devenit perioada pregătitoare pentru Paști în toate bisericile din vechime, inclusiv în Alexandria, deși cu oarecare greutate, au existat mai multe modalități de calculare a duratei Postului, de care se mira și istoricul bisericesc Socrate:

> „Posturile de dinaintea Paștelui sunt ținute diferit de comunități diferite [...]. Cei din Iliria și din toată Grecia și Alexandria țin un post de șase săptămâni pe care îl numesc *postul de patruzeci de zile* (s.n.). Alții, care își încep postul în a șaptea săptămână de dinaintea Paștilor, dar postesc numai trei sau cinci zile și acelea doar din când în când, numesc, totuși, această perioadă *postul de patruzeci de zile* (s.n.). Mă surprinde, într-adevăr, faptul că, deși diferă astfel în privința numărului de zile, amândouă aceste comunități denumesc în același fel perioada postului, unii având un anumit motiv pentru care postesc, iar ceilalți alt motiv, fiecare după cum preferă"[210].

[208] Sévérien SALAVILLE, „La *Tesserakostê* au Ve canon de Nicée", în *EO* 13 (1910-1911), p. 65-72. Alte canoane, precum canonul 20 al Sinodului din Antiohia (341), sau 38 apostolic, 8 al Sinodului Trulan (691), 6 al Sinodului VII ecumenic (787), precum și Novela 137 a lui Justinian, vin în favoarea interpretării postpascale, undeva în preajma sărbătorii Înălțării Domnului. IDEM, *„Τεσσαρακοστή*, Ascension et Pentecôte au IVe siècle", în *EO* 28 (1929), nr. 155, p. 270-271. Exista, până în secolul al IV-lea, o singură sărbătoare a Înălțării-Cincizecimii la 50 de zile după Paști, ca sărbătoare ce încheie definitiv prăznuirea Învierii. Avem o perioadă tot unitară, despre care dă mărturie sărbătoarea înjumătățirii praznicului, al cărei oficiu liturgic pune în evidență punctele extreme ale intervalului. Despre introducerea la Antiohia a sărbătorii pascale „de tip niceean", despre stadiul încă în formare al Săptămânii Mari în cetatea Sfântului Ioan Hrisostom, precum și despre Antiohia ca spațiu în care, spre deosebire de multe alte zone, Înălțarea se serba deja separat de Cincizecime, a se vedea și Nathalie RAMBAULT, „Les fêtes pascales à Antioche au temps de Jean Chrysostome: héritage homéen et mutations néonicéennes", în Pascal-Grégoire DELAGE (ED.), *Jean Chrysostome. Un évêque hors-contrôle. Actes de la septième Petite Journée de Patristique, 21 mars 2015*, Saintes, Royan 2015, p. 59-78.

[209] Canonul 5 al Sinodului I Ecumenic, *supra*, nota 207. Expresia ar face referire la perioada de curățire practicată în post, așa cum arată textele patristice (de pildă, Sfântul Grigorie de Nazians, care vorbește despre o *katharsis prorotios*), pentru a mânca Paștile împreună cu Hristos. Réne-Georges COQUIN, „Un réforme liturgique du concile de Nicée (325)?", p. 182-183.

După Sfântul Ioan Casian, exista o tradiție mai veche, care nu privește atât de mult numărul de 40, cât ține de o anume tradiție despre „zeciuiala anului" (*Lv* 27, 32; *Dt* 12, 17): șase săptămâni au postul cei care postesc și sâmbăta (6*6=36), iar cei ce postesc doar cinci zile au postul de șapte săptămâni (7*5+1,5 postul de sâmbăta mare până în zori), pentru a se împlini zeciuiala anului[211]. Dar, deoarece „din nepăsare omenească s-a uitat această socoteală", această perioadă de „zeciuială anuală prin cele treizeci și șase de zile și jumătate de post, a căpătat numele de Păresimi (patruzecime)", ținut după modelul postului de 40 de zile al lui Moise, al lui Ilie și al lui Hristos, sau în legătură cu cei 40 de ani în care Israel a peregrinat în deșert[212]. Postul reprezintă, așadar, partea concentrată a unei conduite care ar trebui să caracterizeze tot anul pentru adevăratul creștin, care să regăsească în Postul Mare sursa și punctul de revenire ale ostenelilor sale duhovnicești[213].

[210] Textul la Elphège VACANDARD, „Carême", col. 2142-2143.

[211] SF. IOAN CASIAN, *Convorbiri duhovnicești*, XXI, 24-25 și 27, traducere din limba latină de Prof. David Popescu, Ed. IBMBOR, București, 1990 [*PSB* 57], p. 681-683. Postul ca „zeciuială a întregului an" este amintit și în *DmLbr* (*Ut sinaxar*).

[212] *Ibidem* XXI, 28, p. 683-684. Biserica a așezat această perioadă mai ales „pentru cei ce sunt în tot timpul anului preocupați de plăcerile și interesele lumii acesteia, pentru ca, strângându-i într-un fel în lanțul legii, cel puțin în aceste zile să-i silească să se dedice Domnului și să dea zeciuială Domnului din zilele vieții lor". Cel desăvârșit „nu este ținut de această lege a Păresimilor, dar nici mulțumit să se supună acestui canon așa de simplu", pentru că el acordă celor duhovnicești „nu o mică parte, adică zeciuială, ci tot timpul vieții"; nefiind „sub lege", cei desăvârșiți, „dacă-i silește vreo trebuință cinstită și sfântă, îndrăznesc să slăbească această stare a postului fără vreo discuție". Căci, „atâta timp cât a rămas neîncălcată desăvârșirea acelei Biserici de la început, n-a existat deloc observarea Păresimilor", pentru că „nu erau mărginiți de trebuința acestei porunci și închiși în hotarele foarte strâmte ale posturilor, ca în porunca legii cei ce tot timpul anului posteau". Odată cu slăbirea râvnei credincioșilor și subțiindu-se caracaterul comunitar, de obște, al primilor creștini, Biserică a hotărât ca „pe oamenii legați de griji lumești și, ca să zic așa, aproape necunoscători ai înfrânării și ai renunțării, să-i cheme prin prescripție canonică la lucrarea cea sfântă și să-i împingă la zeciuială oarecum prin cuvântul legii". *Ibidem*, 21, 30, p. 684.

[213] Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 280-282. Ideea a pătruns inclusiv în cult, mărturie a profundului său caracter biblic și patristic: „Vedeți, vedeți că eu sunt Dumnezeul vostru, care am sfințit vouă pârgă, *zeciuiala* (s.n.) [*apodekatosin*] zilelor a tot anul; și pe aceasta am dat-o poporului meu, spre izbăvire de patimi și început al mântuirii", *Ma* II (*Ut od* 2 *ca* 2 *ir*); „Deschisu-s-au porțile din față

Ceea ce mai interesează în contextul relației dintre Săptămâna Mare și Postul Mare propriu-zis este stabilirea statutului Săptămânii Mari în legătură cu modul calculării celor 40 de zile de post: acestea din urmă includ și săptămâna Pătimirilor sau nu? La Ierusalim, conform mărturiei Egeriei, Postul Mare includea și Săptămâna Patimilor, în total fiind șapte săptămâni + încă una („septimana paschale quam hic appelant septimana maior")[214], la numărul de 40 ajungându-se prin excluderea a două zile (sâmbăta și duminica); astfel 8*5 dădeau 40 de zile de post[215]. La fel, întâlnim același mod de a vedea cele 40 de zile, socotind și Săptămâna Mare, în zonele Ciprului și ale Antiohiei (prin mărturia Sfântului Epifanie și a Sfântului Ioan Gură de Aur[216]). Expresia „joia din săptămâna cea din urmă din Patruzecime", folosită

ale dumnezeiești pocăințe, să ne apropiem degrabă curățindu-ne de mâncări și de pofte, ca niște ascultători ai lui Hristos, Cel ce a chemat lumea la Împărăția cerească, *zeciuiala a tot anul* (s.n.) [*dekatas tou pantos eniautou*] aducând Împăratului tuturor, ca și Învierea Lui cu dor să o vedem", *Lubr* (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 4).

[214] Pr. Marin BRANIȘTE, „Însemnările de călătorie ale pelegrinei Egeria (*Itinerarium Egeriae*), sec. IV", în *MO* 34 (1982), nr. 4-6; aici *Itinerarium Egeriae*, 27, 1, p. 358; la fel, 46, 5, p. 376.

[215] Pusă față în față cu alte mărturii contemporane, cea a Egeriei despre postul de opt săptămâni este socotită totuși una „izolată, nesigură și în ultimă instanță inexplicabilă". A se vedea Harald BUCHINGER, „On the Early History of the Quadragesima", p. 102. De abia în Palestina secolului al VI-lea vom avea o mărturie sigură despre postul de opt săptămâni, care confirmă tendința („intuită" de Egeria) a adăugării de zile (săptămâni) de postire; a se vedea Dorothé de GAZA, *Despre post*, XV, în *Oeuvre spirituelles*, introduction, texte grec, traduction et note par Dom L. Regnault et Dom J. de Préville, moines de Solesmes, Les Éditions du Cerf, Paris, ²2001 [*SC* 92], p. 446-448. Din păcate, acest ultim capitol lipsește din traducerea românească a *Filocaliei*, pe motiv că nu are „densitatea celorlalte texte ale lui Dorotei" (nota 1235 a Pr. Dumitru Stăniloae la *FR* 9, Ed. Humanitas, București, 2017, p. 510). Pe linia avvei Dorotei, Sfântul Ioan Damaschin, într-o scrisoare adresată lui Cometas, atestă și el, în secolul al VIII-lea, un post de opt săptămâni, în trei etape: a. săptămâna prepostirii (*pronēstimos ebdomas*), viitoarea săptămână a brânzei (*tyrinē*), „conform unei tradiții nescrise"; b. postul de patruzeci de zile propriu-zis, de fix șase săptămâni, începând cu luni și terminând în vinerea dinaintea Dumincii Stâlpărilor; c. Săptămâna Mare (*megalē ebdomas*). În SF. IOAN DAMASCHIN, *De sacris jejuniis*, 4-6, PG 95, 69D-72A, *apud* Vassa CONTICELLO, „La Quarantaine hiérosolymitaine dans le *De sacris jejuniis* de Jean Damascène", în Job GETCHA, André LOSSKY (EDS), *Θυσία αινέσεως. Mélanges liturgiques offerts à la mémoire de Georges Wagner (1930-1993)*, Preses Saint Serge, Paris, 2005 [*Analecta segiana* 2], p. 77-94; aici p. 85.

[216] Nathalie RAMBAULT, „Les fêtes pascales à Antioche au temps de Jean Chrysostome: héritage homéen et mutations néonicéennes", p. 61-62.

în canonul 50 al Sinodului din Laodiceea (343)[217] pentru Joia Mare, atestă și ea faptul că Săptămâna Mare era considerată ca parte integrantă din „Patruzecime". În Egipt avem o mărturie firavă din secolul al IV-lea, care nu includea Săptămâna Mare în Postul Mare, Sfântul Atanasie vorbind despre „*timpul* (s.n.) Postului" și despre „postul din Săptămâna Mare"[218], dar la scurt timp s-a ajuns, la fel ca în Egipt și în întreg Apusul, să se considere Săptămâna Mare ca parte a Postului Mare, inclusiv zilele de sâmbătă și duminică, deși acest mod de calcul a generat nu puține controverse[219].

Pentru a nu se rămâne la o analiză doar istorică a modului de constituire a Postului Mare și a relației dintre originea acestuia și Săptămâna Mare, este de amintit aici și o viziune duhovnicească atestată de către Părinții Bisericii în legătură cu numărul de 40. Există o corespondență între postul de 40 zile al lui Moise, al lui Ilie și al lui Hristos și diferite forme de luptă împotriva păcatului. 40 este număr „vătămător" (*kakōtikos*), amintind de perioade de pătimire ale evreilor (400 de ani în Egipt, 40 de ani în pustie). Postul lui Moise, primitorul Legii, semnifică abținerea de la păcate mai ales în lucrarea lui practică. Postul lui Ilie, cel care a depășit, într-un fel, cadrele strâmte ale Legii, semnifică influența harismei profeției în lupta duhovnicească, favorizând înfrânarea chiar de la „învoirile pătimașe". Iar postul desăvârșit de 40 de zile al Domnului „ne-a dat putere nu numai să ne abținem de la săvârșirea păcatelor cu fapta și cu învoirea, ci să ne

[217] Canonul 50 Laodiceea, în *Canoanele Bisericii Ortodoxe. II. Canoanele Sinoadelor Locale*, studiu introductiv, introduceri, note și traducere de Răzvan Perșa, Ed. Basilica, București, 2018, p. 96-97.

[218] SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrisoarea festivă 330*, *apud* Réne-Georges COQUIN, „Un réforme liturgique du concile de Nicée (325)?", p. 183. Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 20-21. Pentru exemple de calcul al zilelor, și la Paul F. BRADSHAW, Maxwell E. JOHNSON, *The Origins of Feasts, Fasts and Season in Early Christianity*, p. 109-110.

[219] Alexander SCHMEMANN, *Postul Mare. Pași spre Înviere*, 2013, p. 31-32. O mărturie foarte veche despre postul de 40 de zile pare a aparține lui Origen: „avem patruzeci de zile consacrate postirilor". ORIGEN, *Omilii și adnotări la Levitic*, 10, 2, studiu introductiv, traducere și note de Adrian Muraru, Ed. Polirom, Iași, 2006, p. 411 (text latin, p. 410). Textul însă este socotit de către unii a fi interpolat (poate de Rufin, care l-a tradus în latină). A se vedea Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală*, p. 254, nota 48. Un florilegiu de mărturii patristice pe tema Postului Păresimilor, din secolele al IV-lea – al V-lea, la Vassa CONTICELLO, „La Quarantaine hiérosolymitaine dans le *De sacris jejuniis* de Jean Damascène", p. 77-79.

facem mai presus și de simplele închipuiri ale acestora în minte"[220]. Credincioșii sunt, așadar, chemați în aceste zile la o depășire de sine, la o lucrare de curățare care să privească adâncul sufletului și nu la una superficial-amăgitoare.

Într-o „aritmetică" duhovnicească, postul ultimei săptămâni sau al celor șase săptămâni este ca o singură zi; timpul se comprimă, sfârșitul este anticipat și deja prezent în chip mistagogic în fiecare etapă a parcursului călătoriei postului: „O zi se zice că este toată viața pământenilor; celor ce se ostenesc cu dorire patruzeci sunt zilele postului, pe care să le săvârșim cu bucurie"[221].

Fie că ne referim doar la Săptămâna Mare (șapte zile) sau la Postul Mare actual cu cele șase săptămâni la care se adaugă Săptămâna Mare (șapte săptămâni), și cifra șapte suportă o interpretare duhovnicească, în cheie penitențială, drept pentru care acest timp privilegiat a fost văzut ca o „concentrare a timpului, calificată și orientată de căință"[222],

> „pentru ca mulțumită cinstitei hebdomade a postului să ducem o viețuire sigură și lipsită de păcat. Fiindcă săptămâna se întoarce mereu și, întorcându-se ca un semn și circumscriindu-se, înfășurându-se în jurul ei însăși, săvârșește acest veac hebdomader"[223].

În concluzie, nu putem vorbi despre o singură sursă a Postului Mare, așa cum îl cunoaștem astăzi, ci de multiple origini ale acestei perioade care, în contextul post-niceean, se vor standardiza ca postul de 40 de zile[224]. În structura sa însă, Săptămâna Mare reprezintă o individualitate conservată liturgic și ascetic, care-și păstrează importanța indiferent dacă este văzută ca punct de plecare, prin extensie, al formării postului de 40 de zile și al întregului ciclu al Triodului

[220] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Întrebări și nedumeriri*, 193, traducere din limba greacă veche și note de Laura Enache, studiu introductiv, indici, bibliografie și note de Pr. Dragoș Bahrim, Ed. Doxologia, Iași, 2012 [*Viața în Hristos. Pagini de Filocalie* 1], p. 232. Alte implicații ale numărului 40, la Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 275-280.

[221] *Lu* I (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 5). *Triodul* nu se sfiește să vorbească despre o *„dumnezeiască măsură* (s.n.) a postului celui fără de prihană", *Lu* I (*Vc Dst* 1).

[222] Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 272.

[223] Ioan din Atena, citat de Sf. Ioan Damaschin, *Despre sfintele posturi* (*PG* 95, 76 A), *apud Ibidem*.

[224] Paul F. Bradshaw, Maxwell E. Johnson, *The Origins of Feasts, Fasts and Season in Early Christianity*, p. 90.

sau dacă se optează pentru opinia conform căreia această săptămână, ca singură perioadă de post timpuriu prepascal, a fuzionat cu o altă perioadă de post a catehumenilor pentru botez, chiar dacă aceasta nu era legată, în mod obligatoriu și pretutindeni, până în secolul al IV-lea, de evenimentele Morții și Învierii lui Hristos, comemorate la Paști.

Această săptămână se va dezvolta din punct de vedere liturgic, începând cu Ierusalimul și Constantinopolul secolului al IV-lea, odată cu libertatea acordată creștinilor de a se manifesata plenar, inclusiv cultic, tradițiile rituale cunoscând apoi variate forme în diverse regiuni ale Imperiului Bizantin și în afara lui.

Veselește-te, Ierusalime, prăznuiți cei ce iubiți Sionul;
că a venit Domnul Puterilor, Cel ce împărățește în veci

DmSt (Ut od 8 ir)

2. Săptămâna Mare la Ierusalim și Constantinopol. Elemente de arheologie liturgică

Serviciul liturgic actual al Săptămânii Mari și semnificația lui mistagogică vor fi mai bine înțelese în urma unui recurs absolut necesar la istorie. Celebrările din Ierusalim și Constantinopol, începând cu secolul al IV-lea, vor cunoaște un ritm de dezvoltare, de efervescență devoțională, de împrumut reciproc, care se va întinde până spre jumătatea secolului al XV-lea, într-o neobosită încercare de adâncire a misterului Morții și Învierii lui Iisus. Formula de astăzi din Biserica Ortodoxă este rodul evoluției, al decantărilor, al încercărilor, al stabilizărilor și așezărilor din timp, astfel încât, ca în cazul oricărui proces istoric, nu-ți poți aprecia prezentul și anticipa viitorul, decât cunoscându-ți și valorificându-ți trecutul[225].

2.1. Fastul Ierusalimului

Pentru reconstituirea celebrărilor din Ierusalim avem la dispoziție câteva surse indispensabile, importante nu numai pentru o punere pe tapet a unor înșiruiri de gesturi, lecturi, cântări și rugăciuni, ci și pentru pătrunderea într-un *duh* al sărbătorii. Structura de rezistență a acestei reconstrucții o constituie, așa cum s-a recunoscut de către specialiști, însemnările pelerinei Egeria[226] care, în

[225] Despre „lectura" în cheie obiectivă a istoriei, ca sursă de lecții pentru prezent și viitor, la Rowan WILLIAM, *Why Study the Past? The Quest for the Historical Church*, Eedermans Publishing Company, Grand Rapids, 2005, 129 p.

[226] Folosim traducerea în limba română a celebrei opere, respectiv lucrarea de doctorat a Pr. Marin M. BRANIȘTE, „Însemnările de călătorie ale pelegrinei Egeria (*Itinerarium Egeriae*), sec. IV" [de aici înainte, *Itinerarium Egeriae*], în *MO* 34 (1982), nr. 4-6, p. 318-378; relatările privind Săptămâna Sfintelor Pătimiri, p. 361-370; traducerea

călătoria ei în Orient dintre anii 381-384, a lăsat importante referințe privind cultul ierusalimitean, inclusiv cel din Săptămâna Mare[227]. Descriptive în ceea ce privește ceremonialul, dar neindicând cu precizie referințele scripturistice ale lecturilor, notele de călătorie ale Egeriei (care nu se constituie într-un document liturgic propriu-zis[228])

este precedată de un important studiu introductiv (p. 232-316), care urmează, în general, planul primei ediții din colecția *Sources Chrètiennes*, ÉTHÉRIE, *Journal de voyage*, texte latin, introduction et traduction de Hélène Pétré, Les Édition du Cerf, Paris, 1948 [*SC* 21], p. 7-92. Prima ediție franceză a fost receptată nu cu mult entuziasm în epocă (de pildă, recenzia lui Bardon HENRI, în *REA* 51 (1948), nr. 3-4, p. 375-376), noua ediție critică lăsându-se așteptată aproape patru decenii: ÉGÉRIE, *Journal de voyage (Itinéraire)*, Introduction, texte critique, traduction, notes, index et cartes, par Pierre Maraval; Valérius du BIERZO, *Lettre sur la Bne Égérie*, Introduction, texte et traduction par M.C. Diaz Y Diaz, Les Édition du Cerf, Paris, 1982, ²2002, ³2017 [*SC* 296], 383 p. (edițiile din anii 2002 și 2017, 400 p, respectiv 386 p.). Printre multe ecouri pozitive din recenzii, o prezentare a noutăților noii ediții, precum și unele sugestii, la Antoon BASTIAENSEN, „L'«Itinéraire d'Égérie». Observations à propos d'une nouvelle édition", în *Revue des Études Augustiniennes* 30 (1984), p. 136-144. Pentru o „suplinire" a tendințelor extra-bibliofile ale multor contemporani, textul (în traducere engleză) este disponibil și în varianta audio-book, *The Pilgrimage of Etheria*, read by David Wales, 2018, 03:28:09; pentru subiectul de față, trak 10 (din 11) „Holy Week and The Festivals at Easter", 27:43 (disponibil la: https://librivox.org/the-pilgrimage-of-etheria-by-etheria/, accesat la 10 februarie 2019). Cea mai recentă traducere în limba română este *Egeria: pelerinaj în locurile sfinte AD 381-384*, traducerea textului din limba latină, bibliografie, note, glosar și postfață: prof. Lucia Frișan, Ed. Viața Creștină, Cluj-Napoca, 2006, 159 p.

[227] Bibliografia pe seama *Itinerariului Egeriei* este impresionantă, o inventariere a principalelor contribuții fiind realizată de Pierre Maraval, în ÉGÉRIE, *Journal de voyage (Itinéraire)*, 2002, p. 9-14. De asemenea, o aducere la zi, în mai multe etape, la Sebastià JANERAS, „Contributio alla bibliografia Egeriana", în *Atti del Convegno Internazionale sulla Peregrinatio Egeriae, nel centenario della publicazione del Codex Aretinus 405 (già Aretinus VI, 3)*, Arezzo Accademia Petrarca di Lettere Arti e Scienze, 1990, p. 355-366; IDEM, „Bibliografia egeriana recent", în *Revista Catalana de Teologia* 23 (2003), p. 231-240; „Addenda", p. 507-510; IDEM, „Noves publicacions sobre Egèria", în *Miscellània litúrgica catalana* 9 (2011), p. 23-30. Pelerinajul Egeriei a inspirat și proiectul inter-statal „Egeria. Mediterranean Mediaeval Places of Pilgrimage", cu finanțare prin programul *Community Initiative Programme Interreg IIIB – Archimed 2000-2006*, care-și propune o interconectare a resurselor documentare, protejarea și prezentarea obiectivelor de pelerinaj (eclesiastic și cultural) în arealul euro-mediteraneean, precum și crearea unei platforme digitale în acest sens (https://web.archive.org/web/20081120212950/http://www.egeriaproject.net/immov_search.aspx, accesat la 10 aprilie 2017).

[228] Valoros prin vechimea sa și prin informațiile de primă mână pe care le oferă, jurnalul de călătorie al Egeriei este totuși selectiv, după interesul și preocupările autoarei. El prezintă mai mult elementele de noutate, pentru cineva care ia contact cu o comunitate liturgică străină și lasă deoparte multe dintre elementele comune

beneficiază de completările oferite de *Lecționarul armean*[229], din secolul al V-lea[230] și de *Lecționarul georgian*[231], datat în secolele al V-lea – al VIII-lea[232]. Acestea, deși din perioade posterioare, sunt

ale epocii. A se vedea îndemnul la prudență și receptare nuanțată, prin integrare în ansamblul mărturiilor liturgice din secolul al IV-lea și cele imediat următoare, la Paul F. BRADSHAW, *La liturgie chrétienne en ses origines. Sources et méthodes*, Les Édition du Cerf, Paris, 1995, p. 149.

[229] Pentru referințele pe zile, vom folosi ediția critică a lui Charles RENOUX, *Le lictionnaire de Jérusalem en Arménie. Le Čašoc. II. Edition synoptique des plus anciens témoins*, Turnhout (Belgia), 1999 [*PO* 48/2]. Pentru diferite variante ale manuscriselor, în măsura în care aceste detalii sunt relevante pentru prezenta lucrare, vom folosi textul critic editat de Atanasie (Charles) RENOUX, *Le codex arménien Jérusalem 121. I. Introduction aux origines de la Liturgie hiérosolymitaine lumière nouvelles*, Turnhout (Belgia), 1969, 1971 [*PO* 35/1 și 36/2].

[230] *Lecționarul armean* (*LA*) este cel mai vechi document liturgic care oferă un sistem al lecturilor ierusalimitene din prima jumătate a secolului al V-lea (mai precis 417-439). În sine, el reprezintă o traducere în armeană a unui vechi *typikon* grecesc (care conținea inclusiv un sistem de lecturi biblice), realizat în contextul organizării anului liturgic de către Biserica armeană, sub o fidelă inspirație ierusalimiteană, după înființarea alfabetului armean de către Mesrob, la începutul secolului al V-lea, în timpul catolicosului Sahak cel Mare (387-438). Numit în armeană *Čašoc*, un prim manuscris, *Paris 44* (în abreviere vom folosi *LA-P*), datat din secolele al IX-lea – al X-lea, a fost tradus în anul 1905 de către F.C. Conybeare (*Rituale Armenorum being the Administration of the Sacrements and the Breviary Rites of the Armenian Church*, Oxford, 1905), dar ediția definitivă a fost publicată în anii 1968 și 1971, de către Ch. Renoux, pe baza acestui manuscris și a încă două: *Ierusalim 121*, copiat în anul 1192 (în abreviere vom folosi *LA-I*) și *Érévan 985*, din secolul al X-lea. Lecționarul conține lecturile biblice, psalmii care le însoțesc, precum și indicații topografice asupra locurilor unde se săvârșesc slujbele. A se vedea Charles RENOUX, „Le *Čašoc'*, typicon-lectionnaire. Origines et évolutions", în *REA* 20 (1986-1987), p. 123-151; Sebastià JANERAS, „Les lectionnaires de l'ancienne liturgie de Jérusalem", în *CCO* 2 (2005), p. 73-74.

[231] *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem (Ve-VIIIe siècle)*, t. I, II, traduit par Michel Tarchnischvili, Louvain, 1959-1960 [*CSCO* 188-189 și 204-205]. Pentru Săptămâna Mare vom folosi *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem (Ve-VIIIe siècle)*, tome I, vol. 189.

[232] *Lecționarul georgian* (*LG*) conține mărturii liturgice despre o perioadă ulterioară celei atestate de *Lecționarul armean:* mijlocul secolului al V-lea și sfârșitul secolului al VIII-lea. În anul 1912 apare o primă ediție, dar defectuoasă, după două manuscrise din secolul al X-lea (*Latal* și *Kala*). Michel Tarchnischvili este cel care a oferit cea mai bună ediție critică de până acum, pe baza a patru manuscrise principale (și a două fragmente), fiecare fiind mărturia unei perioade liturgice diferite. Cele patru manuscrise sunt: a. *Paris, BN georgian 3*, datat secolele al XI-lea – al XII-lea, cel mai complet și luat ca element de bază (vom folosi abrevierea *LG-P*); b. *Sinai, georgian 37*, din anul 982 (vom folosi abrevierea *LG-S*); c. *Latal*, din secolul al X-lea (vom folosi abrevierea *LG-L*) și d. *Kala*, tot din secolul al X-lea (vom folosi abrevierea *LG-K*), ultimele două descoperite chiar în Georgia. Lecționarul conține, pe lângă

mărturii fidele ale cultului mai vechi din Cetatea Sfântă și care, fie în armonizare, fie în completare, oferă un tablou al lecturilor biblice vechi și noutestamentare din această perioadă. Lor li se adaugă, pentru studiul evoluției cultului ierusalimitean, un document datat, e drept, ceva mai târziu (1122): *Typikon*-ul lui Anastasie (*Stavrou 43*), oglindă fidelă a serviciului religios până în secolul al X-lea[233]. Pentru o idee privind imnografia acestor zile (în stadiul ei primar) ne vine în ajutor colecția *Tropologhion*[234], recuperată prin cea mai veche formă, *Iadgari*[235] (în georgiană, „memorial"), o antologie de imnuri liturgice, inclusiv pentru Săptămâna Mare[236].

lecturi, psalmii intercalați între lecturi și diferite cântări (nu sunt redate în întregime, ci doar începutul), mai ales pentru Săptămâna Mare. Lucrarea s-a realizat, cel mai probabil, într-una dintre mănăstirile georgiene din Țara Sfântă (Betleem, Ierusalim sau în alte locuri) și fixează deja lecturi pentru fiecare duminică a Postului Mare (care lipsesc în *Lecționarul armean*, unde avem doar lecturi din Vechiul Testament pentru zilele de miercuri și vineri ale fiecărei săptămâni). Spre deosebire de armeni, Biserica Georgiei va adopta în timp ritul bizantin. Lecționare din secolele al XIII-lea – al XIV-lea dovedesc din plin improprierea tradiției bizantine studit-athonită. A se vedea *Introducerea* lui Michel Tarchnischvili la *LG* [*CSCO* 188] p. vi-xii; o descriere, și la Sebastià JANERAS, „Les lectionnaires de l'ancienne liturgie de Jérusalem", p. 76-79. Ediția lui Tarchnischvili rămâne cea standard, deși, ulterior, au fost descoperite și alte manuscrise, ale căror elemente au fost încorporate în noile ediții. A se vedea studiile lui Bernard OUTTIER, „Un témoin partiel du lectionnaire géorgien ancien (Sïnai géorgien 54)" în *BK* 39 (1981), p. 76-88; „Un nouveau témoin partiel du lectionnaire géorgien ancien (Sïnai géorgien 12)", în *BK* 41 (1983), p. 162-174 și „Un nouveau fragment oncial inédit du lectionnaire de Jérusalem en géorgien", în Béatrice CASEAU, Jean-Claude CHEYNET, Vincent DÉROCHE (EDS), *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge: Mélanges offerts à Pierre Maraval*, Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, Paris, 2006, p. 323-328.

[233] Deși nu este un lecționar propriu-zis, el conține slujbele din Săptămâna Mare și din Săptămâna Luminată (lecturi, imnografie, rugăciuni) și conservă sistemul liturgic ierusalimitean înainte de distrugerea bisericii *Martyrium* (1009), dar se resimte deja de influență bizantină. A se vedea Sebastià JANERAS, „Les lectionnaires de l'ancienne liturgie de Jérusalem", p. 81-82.

[234] Hélène MÉTRÉVÉLI, Caca TCHANKIEVA, Lili KHEVSOURIANI, „Le plus ancien Tropologion géorgien", în *BK* 34 (1981), p. 54-62

[235] Andrew Wade, „The Oldest Iadgari: The Jerusalem Tropologion, V-VIII c.", în *OCP* 50 (1984), p. 451-456. Despre folosirea lui în serviciul duminical ierusalimitean în secolul al VII-lea, la Peter JEFFERY, „The Sunday Office of Seventh-Century Jerusalem in the Georgian Chantbook (Iadgari): A Preliminary Report", în *SL* 21/1 (1991), p. 52-75.

[236] A se vedea cele trei colecții *„Les hymnes de la Résurrection"*, restituite grație ostenelii lui Charles (Athanase) Renoux. A se vedea *infra* 7.1, p. 316. Pentru subiectul prezentei lucrări, interesează, în mod special, *L'hymnaire de Saint-Sabas (Ve-VIIe siècle): le manuscrit géorgien H 2123. I. Du Samedi de Lazare à la Pentecôte*, introduction, traduction et notes par Charles Renoux, Ed. Brepols, Turnhout/Belgique, 2008 [*PO* 224 (50.3)].

Operele unor slujitori ai Bisericii din Ierusalim din această perioadă completează tabloul izvoarelor de primă mână: patriarhii Chiril (350-386)[237] și Ioan al II-lea (387-417)[238], precum și preotul-exeget Isihie (secolul al V-lea)[239].

Cu toată această paletă largă și variată a surselor, vechiul rit ierusalimitean nu este încă pe deplin cunoscut[240]. El conține pe mai

[237] Sf. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, traducere din limba greacă și note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2003, îndeosebi catehezele XIV-XVIII (p. 221-341), rostite în săptămâna dinaintea Duminicii Stâlpărilor, în anul 350. A se vedea Sebastià JANERAS, „À propos de la catéchèse XIVe de Cyrille de Jérusalem", în *Ecclesia Orans* 3 (1986), p. 309-318; Nicholas RUSSO, „The Distribution of Cyril's *Baptismal Catecheses* and the Shape of the Catechumenate in Mid-Fourth-Century Jerusalem", în David PITT, Stefanos ALEXOPOULOS, Christian MCCONNELL (EDS), *A Living Tradition: On the Intersection of Liturgical History and Pastoral Practice. Essay in Honor of Maxwell E. Johnson*, Liturgical Press, Collegeville, 2012, p. 75-100. Sunt considerate a fi cele mai vechi texte liturgice păstrate ale ritului hagiopolit. A se vedea și Daniel GALADZA, *Liturgy and byzantinization in Jerusalem*, Oxford University Press, 2018, p. 38-40. Importanța catehezelor (mai ales cele mistagogice), pentru o imagine a ritului palestinian, la Charles RENOUX, „Les catéchèse mystagogiques dans l'organisation liturgique hiérosolymitaine du IVe au Ve siècle", în *Le Muséon* 78 (1965), p. 355-359.

[238] M. van ESBROECK, „Une homélie sur l'Église atribuée a Jean de Jésusalem", în *Le Muséon* 86 (1973), p. 283-304; Lourié BASIL, „John II of Jerusalem's Homily on the Encaenia of St. Sion and Its Calendrical Background", în Cornelia HORN, Lourié BASILE, Alexey OSTROVSKY, Bernard OUTTIER (EDS), *Armenia between Byzantium and the Orient: Celebrating the Memory of Karen Yuzbashyan (1997-2009)*, Leiden, Brill (lucrare netipărită încă, dar disponibilă la https://www.academia.edu/15923664/, accesat la 10 februarie 2019).

[239] Michel AUBINEAU, *Les Homélies festales d'Hésychius de Jérusalim*, vol I. *Les Homélies I-XV*, vol II. *Les Homélies XVI-XXI*, Société de Bollandistes, Bruxelles, 1978, 1980 [*Subsidia Haghiografica* 59]. Relevante pentru studiul de față sunt omiliile III și IV (*In S. Pascha*); XI și XII (*In S. Lazarum*); XV (*De ieiunio*); XVIII (*In Lazarum et in ramos palmarum*); XIX și XX (*In S. Longinum centurionem*), ultimele trei menționate fiind considerate însă neautentice. Prezentare la Charles RENOUX, „Un document nouveau sur la liturgie de Jérusalem. Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem", în *LMD* 139 (1979), p. 139-164. Ample comentarii cu interes mai ales pentru relația Pătimire-Înviere la relativ scurtele două omilii pascale, și la HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM, BASILE DE SÉLEUCIE, JEAN DE BÉRYTE, PSEUDO-CHRYSOSTOME, LÉONCE DE CONSTANTINOPLE, *Homélies pascales (cinq homélies inédites)*, introduction, texte crtitique, traduction, commentaire et index de Michel Aubineau, Les Éditions du Cerf, Paris, 1972 [*SC* 187], p. 35-102, respectiv, p. 103-166. Pe un subiect colateral, dar cu implicații pentru geografia eclesiastică a Țării Sfinte, IDEM, „L'église de Sion dans les homélies sur Job d'Hésychius de Jérusalem", în *REA* 18 (1984), p. 135-146.

[240] Stig Symeon Ragnvald FRØYSHOV, „The Georgian Witness to the Jerusalem Liturgy: New Sources et Studies", în Bert GROEN, Steven HAWKES-TEEPLES,

departe spații obscure, generatoare de întrebări stimulatoare, ingeniozitatea și inteligența cercetătorilor fiind soluția care se cere în citirea „printre rânduri". Deopotrivă, descoperirea, până recent, a unor valoroase manuscrise[241], importante pentru analiza vechiul rit hagiopolit și a evoluției lui, inclusiv în perioada postbizantină[242], a căror editare critică este definitivă sau încă în lucru, își așteaptă receptarea și valorificarea la o scară mai largă.

Cum prezenta lucrare nu își propune o examinare la microscop a diverselor variante de manuscrise sau o confruntare a surselor, cu comentarii privind autenticitatea și primordialitatea lor, ceea ce își dorește acest capitol este o transpunere în Cetatea Sfântă în veacul al IV-lea și în cele imediat următoare, dar nu doar de pe poziția liturgistului căutător de informații, ci, poate, mai ales din postura credinciosului participant activ la serviciile religioase, așa cum le trăiau credincioșii și pelerinii prezenți în Ierusalim îndeosebi pentru această săptămână dinainte de Înviere.

Stephanos ALEXOPOULOS (EDS), *Inquiries into Eastern Christian Worship: Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Rome, 17-21 September 2008*, Peeters, Leuven, 2012 [*Eastern Christian Studies* 12], p. 228. A se vedea și: Paul F. BRADSHAW, *Reconstructing Early Christian Worship*, The Liturgical Press, Collegeville, 2010; IDEM, *Early Christian Worship: A Basic Introduction to Ideas and Practice*, The Liturgical Press, Collegeville, ²2010.

[241] Grație mediului online, mare parte dintre aceste manuscrise pot fi vizualizate. A se vedea „Manuscripts in St. Catherine's Monastery, Mount Sinai" sau „Manuscripts in the Libraries of the Greek and Armenian Patriarchates in Jerusalem", *Library of Congress Digital Collection 2017* (https://www.loc.gov/collections/manuscripts-in-st-catherines-monastery-mount-sinai/, accesat la 12 decembrie 2017, respectiv https://www.loc.gov/collections/greek-and-armenian-patriarchates-of-jerusalem/about-this-collection/, aceesat la aceeași dată). Ultimele secole au reprezentat o bogăție de revelații în vechile scriptorii, cele mai recente descoperiri sinaitice fiind cele din anul 1975, într-o încăpere a Mănăstirii Sfânta Ecaterina, descoperită în urma unui accident. A se vedea Paul GÉHIN, Stig FRØYSHOV, „Nouvelles découvertes sinaïtiques: À propos de la parution de l'inventaire des manuscrits grecs", în *REB* 58 (2000), p. 167-184.

[242] Daniel GALADZA, „Sources for the Study of Liturgy in Post-Byzantine Jerusalem (638-1187 CE)", în *DOP* 67 (2013), p. 75-94, unde descrie principale surse grecești, siriene, arabe etc. privind perioada menționată, fiind evaluate în interacțiunea lor dinamică; noile informații sunt valoroase în corectarea și avansarea în ceea ce se cunoaște despre ritul ierusalimitean după cucerirea arabă. A se vedea și IDEM, „Two Greek, Ninth-Century Sources of the Jerusalem Lectionary: *Sinai Gr. 212* and *Sinai Gr. N.E. MΓ 11*", în *BBGC* 11 (2014), p. 79-111. O listă mai bogată, într-o descriere sintetică, cu atenția îndreptată în mod particular pe calendarul liturgic și pe lecționare, la IDEM, *Liturgy and byzantinization in Jerusalem*, p. 359-387 [Apendix 1: Liturgical Manuscript].

Este adevărat că, după răspândirea Sfinților Apostoli pentru a propovădui Vestea cea bună și, mai ales, după schimbările de ordin politic și religios intervenite în cetatea Pătimirilor Domnului, Ierusalimul nu a mai reprezentat un centru spiritual pentru creștini până la restaurarea creștină a Imperiului Roman sub Constantin cel Mare (în special după anul 313). În general, organizarea administrativ-religioasă a comunităților palestiniene a suferit modificări în timp și nu doar din considerente istorice (cum vor fi, de pildă, invaziile străine), ci și din motive strategic-duhovnicești: un scaun a putut să scadă ca importanță pentru o anumită perioadă de timp (Ierusalim, Cezareea), luând amploare altele, în special locurile care vor avea, de acum, menirea să conserve, să protejeze și să gireze, inclusiv printr-un scaun episcopal, alte *topos*-uri sfinte (Betleem, râul Iordan etc.)[243].

Centralitatea apostolică a orașului sfânt (*hē hagia polis*) s-a subțiat pentru aproximativ trei secole atât din cauza sentimentelor contradictorii ale primilor creștini față de Ierusalimul duplicitar în atitudine față de Hristos (batjocorit și răstignit, după ce cu câteva zile fusese adulat), cât și din pricina unei așteptări eshatologice iminente legate de „Ierusalimul ceresc, nu de cel pământesc"[244], precum și din cauza unei reconfigurări arhitectonice păgâne, blasfemiatoare (de exemplu, prin ridicarea pe Golgota a unui templu păgân dedicat zeiței Venus) în Aelia Capitolina, noua denumire a Ierusalimului după răscoala lui Bar-Kochba (138). Creștinii, asociați evreilor, au fost excluși din cetate, care a fost repopulată cu păgâni, centrul creștinismului palestinian devenind, până în secolul al IV-lea, Cezareea, nu Ierusalimul deposedat conjunctural și temporar de adâncul „potențial duhovnicesc"[245]. Odată cu epoca constantiniană se dezvoltă și un nou stil arhitectural, cel bazilical, prin „încreștinarea" edificiilor publice civile, care a înlocuit casa particulară, nedemnă pentru un creștinism înfloritor, și care se va îmbogăți prin sfințirea și folosirea vechilor temple păgâne, lucru petrecut însă ceva mai târziu (la sfârșitul aceluiași secol), după depășirea unor reticențe legate de asimilarea acestora cu idolatria[246]. Ca atare, până în secolul al IV-lea, pelerina-

[243] Paul L. GAVRILYUK, *Catehеză și catehumenat în primele veacuri ale Bisericii*, traducere din limba franceză de Paula Ilaș și Daniela Brahrim, Ed. Doxologia, Iași, 2018, p. 152-153.

[244] *Ibidem*, p. 153.

[245] Idei dezvoltate în *Ibidem*, p. 154 și p. 160, și *passim*.

[246] Richard KRAUTHEIMER, *Early Christian and Byzantine Architecture*, Penguin Books, Harmondsworth and Baltimore, 1965, p. 20. A se vedea și Ann Marie

jele în Palestina erau aproape inexistente, neputând fi reperată nicio mențiune privind existența unor „locuri sfinte”[247] pentru devoțiunea creștină legate de activitatea punctuală a lui Hristos în Ierusalim[248].

De abia noile condiții realizate de Constantin, la care s-au adăugat stăruința și elanul edilitar al mamei sale Elena[249], au impulsionat fenomenul pelerinajului la Ierusalim, revalorificat ca „patria pământească” a lui Iisus[250].

YASIN, „Renovation and the early Byzantine church: staging past and prayer”, în Brouria BITTON-ASHKELONY, Derek KRUEGER (EDS), *Prayer and Worship in Eastern Christianities, 5th to 11th Centuries*, Routledge, New York, 2017, p. 89-114. Deși cu exemplificări din afara spațiului urban constantinopolitan, elementele de viziune teologică-arhitecturală sunt demne de reținut.

[247] Pentru a se crea un „loc sfânt” este nevoie de trei elemente: locație, ritual și text. A se vedea Jonathan SMITH, *To Take Place. Toward Theory in Ritual*, Chicago and London, 1987, p. 86; Paul F. BRADSHAW, „The Interplay between Sacred Text and Liturgical Rite in Early Christianity”, în Jan Dochhorn (ED.), *„For it is Written”: Essays on the Function of Scripture in Early Judaism and Christianity*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2011 [*Early Christianity in the Context of Antiquity* 12], p. 31-43. Egeria pune un mare accent pe dimensiunea liturgică a „locului”, ceea ce, de pildă, lipsește din descrierea pelerinajului Paulei pe care o face Ieronim. Pelerinajul Paulei este unul de tip „școlar”, care-și propune o cât mai bună înțelegere a „textului”, în timp ce acela al Egeriei este, *avant la lettre*, unul similar cu cele din Evul Mediu, investind locul, spațiu, cu o semnificație deosebită. A se vedea Ora LIMOR, „Reading Sacred Space: Egeria, Paula, and the Christian Holy Land”, în Yitzhak HEN (ED.), *De Sion exibit lex et verbum domini de Hierusalem: Essay on Medieval Law, Liturgy, and Literature in Honour of Ammon Linder*, Turnhout, 2001, p. 9 și 15.

[248] Brouria BITTON-ASHKELONY, *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley, 2005, p. 17-29. În perioada 1-4 iulie 2019, la Institutul Saint-Serge din Paris s-a organizat cea de-a 66-a săptămână de studii liturgice cu tema „Liturgie de pèlerinages”; lucrările conferinței urmează să fie tipărite în volumul din seria consacrată [ca *SÉtL* 66], importante, pentru tema de față, anunțându-se următoarele titluri: Thomas POTT, „Liturgie de pèlerinages liturgiques: sondages dans une relation existentielle”; Gilles DROUIN, „Liturgie, pèlerinage et dévotions populaires: anatomie historique et théologique d'une tension”; Pablo ARGARATE, „Pèlerinage et processions dans l'*Itinerarium Aegeriae*”; Alexandre WINOGRADSKY FRENKEL, „Le pèlerinage liturgique intérior de l'Église Mère de Jérusalem”; Cyrille VAEL, „L'itinéraire de l'esprit vers Dieu: la liturgie comme déploiment de la mémoire de la création”; Michel STAVROU, „Le culte des reliques en relation avec les offices liturgiques de pèlerinage” (disponibil la: http://www.saint-serge.net/evenements/SEtL_2019_programme.pdf, accesat la 5 iulie 2019).

[249] EUSEBIU DE CEZAREEA, *Viața fericitului împărat Constantin*, III, 50.1-57.4, p. 188-192.

[250] Sfântul Paulin de Nola va fi purtătorul de cuvânt al pelerinilor entuziasmați: „nimic nu atrage atât de mult oamenii la Ierusalim ca dorința de a vedea și a atinge locurile în care Hristos a trăit, și a spune pe baza propriei experiențe: «Intra-vom în locașurile Lui, închina-ne-vom la locul unde au stat picioarele Lui» (*Ps* 131, 7)”. SF.

Pelerinajul[251] a dobândit valențe din ce în ce mai profunde, invitând la o reală și necesară „schimbare interioară”[252]. În timp, prezența numeroasă a pelerinilor a determinat adaptări noi și, când contextul a îngăduit, s-au organizat aici chiar așezăminte aparținând unor comunități creștine din alte jurisdicții, adevărate *consulate eclesiale*, facilitatoare ale accesului și găzduirii pelerinilor în periplul lor prin Țara Sfântă[253].

PAULIN DE NOLA, *Epistola* 49, *apud* Paul L. GAVRILYUK, *Catehează și catehumenat în primele veacuri ale Bisericii*, p. 159.

[251] Pentru atmosfera vechilor pelerinaje, a se vedea, mai ales, Maribel DIETZ, *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims: Ascetic travel in the Mediterranean world, A.D: 300-800*, The Pennsylvanie State University Press, 2005; Pierre MARAVAL, *Récits des premiers pèlerins chrétiens au Proche-Orient (IVe-VIIe siècle)*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1996 [*Sagesse chrétiennes*]; IDEM, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient, histoire et géographie. Des origines à la conquête arabe*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1985 [*Cerf-Histoire*]; IDEM, „Les temps du pèlerin (IVe-VIIe siècle)”, în *Le Temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge (IIIe-XIIe siècle)*, Paris, 1983, p. 479-488; IDEM, „Liturgie et pèlerinage durant les premiers siècle du christianism”, în *LMD* 170 (1987), p. 7-28; IDEM, „Comment s'est constituée une «identité pèlerine» chez les chrétiens des premiers siècles?”, în Catherine VINCENT (ED.), *Identités pèlerines: actes du colloque de Rouen, 15-16 mai 2002*, Mont-Saint-Aignan, 2004, p. 19-30. La fel, E.D. HUNT, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460*, Oxford, 1982. O privire critică recentă, la Paul POST, „Profiles of Pilgrimage: On Identities of Religion and Ritual in the European Public Domain”, în *SL* 41/2 (2011), p. 129-155. Pelerinajul în Țara Sfântă a suscitat un interes deosebit, chiar și în perioadele dificile din punct de vedere politic, continuând cu intensitate sporită până în contemporaneitate (uneori însă, din păcate, este redus la o simplă călătorie de relaxare). Animate de un duh ascetic, vechile pelerinaje din Ierusalim se cer a fi revalorificate în adevărata lor semnificație duhovnicească.

[252] Lucreția VASILESCU, „Pelerinajul. Dimensiuni semantice și spirituale”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din București*, București, 2001, p. 582. Pentru o analiză sociologică (dar nu numai) a pelerinajelor în România, la Mirel BĂNICĂ, *Nevoia de miracol. Fenomenul pelerinajelor în România contemporană*, Ed. Polirom, Iași, 2014, 432 p.

[253] Deși avem mărturii încă din Evul Mediu despre legăturile Țărilor Române cu Ierusalimul (a se vedea, de pildă, Nicolae IORGA, *Ceva din legăturile domniilor românești cu Ierusalimul*, în col. *Academia Română. Memoriile Secțiunii Istorice*, seria III, t. XIII, Memoriul 4, București, 1932; o prezentare sintetică la Pr. Mircea PĂCURARIU, „Legăturile bisericești ale românilor cu Țara Sfântă”, în *Învierea*, IX, 1981, nr. 1-3, p. 1-3; nr. 4-6, p. 2-3; nr. 7-9, p. 2-3; nr. 10-12, p. 2-3), prezența organizată a unei reprezentanțe românești la Ierusalim datează din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Anterior dezvoltării principiului naționalităților, Ierusalimul era considerat „un patrimoniu comun al Ortodoxiei întregi”. Detalii, la † TIMOTEI PRAHOVEANUL, *Așezămintele românești de la Ierusalim, Iordan și Ierihon. Trecut și prezent*, Ed. Basilica, București, 2018, p. 21.

Ceremonialul liturgic al Săptămânii Mari se desfășura la Ierusalim și în împrejurimi cu foarte multă solemnitate, fiind caracterizat de mult entuziasm și participare efectivă și afectivă a clerului și a credincioșilor, precum și a catehumenilor, la rememorarea evenimentelor din ultima săptămână a vieții Mântuitorului. Alături de multiple lecturi „potrivite atât cu locul, cât și cu ziua"[254], urmate de predici, imnuri și rugăciuni, una dintre specificitățile programului liturgic al acestei săptămâni era mobilitatea procesională a credincioșilor[255], în frunte cu episcopul, preoții și monahii, element care sporește dramatismul, și așa implicit, al intensității ceremoniale.

[254] Expresia Egeriei *aptae diei ipsi vel loco* este un laitmotiv al scrierii; *Itinerarium Egeriae*, 29, 2, p. 361; 31, 1, p. 363; 32, 1, p. 364; 35, 4, p. 365 etc. (25 ocurențe, dintre care șapte numai pentru Vinerea Mare). A se vedea Paul DEVOS, „«Lecto ergo ipso loco»: A propos d'un passage d'Égérie", în E. de STRYCKER (ED.), *Zetesis: Album amicorm*, Nederlandsche Boekhandel, Antwerp, 1973, p. 646-654; Jordi PINELL I PONS, „Orationes aptae diei et loca", în *Atti del Convegno internationale sulla Peregrinatio Egeriae*, Accademia Petrarca di Lettere Arti E Scienze Arrezo, Arezzo, 1990, p. 213-242. Egeria își exprimă, în finalul scrierii sale (*Itinerarium Egeriae*, 47, 5, p. 377), admirația pentru grija deosebită întâlnită în Răsărit ca lecturile, rugăciunile și imnele să fie „totdeauna potrivite și adaptate și zilei care se sărbătorește, și locului unde se face sărbătoarea", semn al unei fixări responsabile a structurării cultului divin, pentru care aleatorismul și improvizația sunt sinonime cu indiferentism[ ] față de misiunea Bisericii pentru credincioșii ei.

[255] Despre ceea ce s-a numit „cultul staționar" în Ierusalim, la John BALDOVIN, *The Urban Character of Christian Worship*, p. 45-82. Existau două tipuri de procesiuni: „rugătoare" sau „ectenice" („litanii" le numește *LG*), ocazionale și, respectiv, cele cu funcție anamnetică, zilnice sau anuale, pe diferite trasee, incluzând: *Martyrium*, *Golgota*, *Anastasis* etc. Stéphane VERHELST, „Les processions du cycle annuel dans la liturgie de Jérussalem", în *BBGG* III, 11 (2014), p. 217-253, aici p. 218.

2.1.1. Sâmbăta lui Lazăr[256]

După Liturghia foarte matinală, săvârșită în biserica de pe Sion (nu în cea a Învierii, cum se săvârșea, de obicei, în celelalte sâmbete[257]), arhidiaconul vestea sinaxa liturgică de la biserica lui Lazăr (*Lazarium*)[258], unul dintre cele trei locuri sfinte din Betania, la ceasul al șaptelea (aproximativ ora 13). După un popas la biserica de la intrarea în cetate, ridicată pe locul întâmpinării lui Iisus de către surorile lui Lazăr (*In* 11, 20-32), procesiunea, cu imnuri și

[256] *Itinerarium Egeriae*, 29, 2-6, p. 361-362. O reconstituire recentă după izvoarele principale (Egeria, *LA*, *LG*, *TA*, omiliile Sf. Isihie al Ierusalimului), exploatând concis contribuțiile științifice precedente, la Matthew S. ERNEST, „Thematic observations on Lazarus Saturday in early hagiopolite practice", în *QL* 100 (2020), p. 138-160; a se vedea și Gaga SHURGAÏA, „Formazione della struttura dell'ufficio del Sabato di Lazzaro nella tradizione cattedrale di Gerusalemme", în *Annali di Ca'Foscari* 36 (1997), nr. 3, p. 147-168. O foarte succintă prezentare comparativă a elementelor liturgice ale fiecărei zile (după diferite tradiții tipiconale: vechi ierusalimiteană, studită, savaită etc.), la Ierom. Petru PRUTEANU, *Perioada Triodului. Sinteză istorico-liturgică*, 2000, p. 6-11 (https://www.teologie.net/wp-content/uploads/2014/02/PP_triod.pdf, accesat la 10 octombrie 2016). O sinteză excelentă a celebrărilor hagiopolite așa cum se desfășurau ele până în secolul al V-lea, după principalele surse (Egeria, *LA*, *LG*), la Aziz HALAWEH, *L'Église de Jérusalem et sa liturgie aux cinq premiers siecles*, Université Pontificale de la Sainte Croix, Faculté de Théologie, Roma, 2017, p. 135-158 (teză de licență sub îndrumarea Prof. José Luis Gutierres-Martin, nepublicată, disponibilă la: https://www.academia.edu/40870369, accesat la 10 noiembrie 2019).

[257] *Itinerarium Egeriae*, 27, 7, p. 360.

[258] Descrierea locașurilor de cult din Ierusalim și împrejurimi, de numele cărora sunt legate evenimentele Săptămânii Mari (*Lazarium*, *Anastasis*, *Martyrion*, Calvarul sau biserica Crucii – *ante Crucem/post Crucem* –, biserica de pe Sion, bisericile de pe Muntele Eleonului: *Ghetsimani*, *Eleona*, *Imbomon*), așa cum apar ele în pelerinajul Egeriei, la Pr. Dr. Marin BRANIȘTE, *op. cit.*, p. 271-288. Bibliografia pentru edificiile eclesiale de la locurile sfinte este bogată. Printre cele de dată mai recentă (după anii '50 ai secolului al XX-lea), sunt de menționat Asher OVADIAH, *Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land*, translated from the Hebrew by Rose Kirson, Bonn, 1970 [*Theophaneia* 22]; Pierre MARAVAL, *Lieux saints et pélerins d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Les Édition du Cerf, Paris, 1985 [*Cerf-Histoire*]; John WILKINSON, *Egeria's Travels to the Holy Land*, Liverpool University Press, ³1999; CH. COÜASNON, *The Church of the Holy Sepulcre in Jerusalem*, Londra, 1974; Stéphane VERHELST, „Les lieux de station du lectionnaire de Jérusalem", în *Proche-Orient chrétien* 54 (2004), p. 13-70, 247-289. Pentru o prezentare inclusiv în privința evoluției istorice a schimbărilor constructive intervenite în timp și a conturării semnificațiilor simbolice, Lawrence R. FARLEY, *Following Egeria: A Modern Pilgrim in the Holy Land, a visit to the Holy Land throug time and space*, Ancient Faith Publishing, 2015; Jerome MURPHY-O'CONNOR, *The Holy Land: An Oxford Archaeological Guide*, Oxford University Press, ⁵2008.

antifoane[259], se continua până la *Lazarium*, unde se adăugau și lecturi „adecvate zilei"[260], finalizate cu vestirea oficială a Paștilor, exact cu șase zile înainte de Joia Mare (*In* 12, 1). Întoarcerea în cetate avea ca obiectiv participarea la slujba Vecerniei, oficiată în biserica Învierii.

Scopul inițial al celebrării de la *Lazarium*, în Betania, nu a fost comemorarea învierii lui Lazăr[261], ci amintirea faptului că Iisus a venit aici „cu șase zile înainte de Paști" (*In* 12, 1)[262], astfel încât era potrivit ca Sâmbăta lui Lazăr să fie început al Săptămânii Mari, ca una în care se făcea anunțul sărbătorii Paștilor.

S-a subliniat faptul că această sărbătoare a avut la început un caracter strict local, oficiile principale amintite de Egeria nefiind regăsite în cultul obișnuit de astăzi. Ca atare, deși au existat și păreri care plasau originea sărbătorii în Constantinopol, s-a stipulat definitiv că Ierusalimul este locul de naștere al acestei zile de praznic, iar de aici s-a răspândit în foarte multe alte locuri[263].

[259] Despre termenii liturgici folosiți în jurnalul Egeriei, a se vedea Traian DIACONESCU, „Terminologia liturgică în Peregrinatio Egeriae ad loca sancta", în Ovidiu FELECAN, Daiana FELECAN (EDS), *Magistri et alumni, amore scribendi. Studia. In Honorem Professoris Nicolae Felecan*, Ed. Mega, Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, 2016, p. 708-736.

[260] Despre sistemul lecturilor biblice din această zi, reconstituit pe baza mărturiilor din vechile lecționare, a se vedea *infra Tabelul* 5.4.a., p. 267.

[261] Undeva între anii 384-390, deci după pelerinajul Egeriei, aici s-a construit o biserică în cinstea învierii lui Lazăr și se presupune că, începând de acum, s-a făcut și schimbarea tematică. În prima jumătate a secolului al V-lea, Isihie al Ierusalimului († c. 450) rostea o omilie, în această zi, privitoare la învierea lui Lazăr, deși lectura biblică era cea din timpul Egeriei și consemnată în lecționarul armean (*In* 11, 55-12, 11 = ungerea din Betania). A se vedea Michel AUBINEAU, *Les Homélies festales d'Hésychius de Jérusalim*, vol I. *Les Homélies I-XV*, p. 442. A se vedea Charles RENOUX, „La Grande Semaine dans les textes du rite arménien", în Antonii Georgii KOLLAMPARAMPIL (ED.), *Hebdomadae sanctae celebratio: conspectus historicus comparativus. The celebration of Holy Week in ancient Jerusalem and its development in the rites of East and West* [de aici înainte, *Hebdomadae sanctae celebratio: conspectus historicus comparativus*], CLV – Edizioni Liturgiche, Roma, 1997 [*BELS* 93], p. 53.

[262] Despre acest singur scop al celebrării din Betania, la ÉGÉRIE, *Journal de voyage (Itinéraire)*, p. 270-271, nota 1.

[263] Unii liturgiști au susținut existența unei astfel de comemorări, mai vechi, nu doar la Constantinopol, ci și în Alexandria, de unde ar fi fost împrumutată și de Ierusalim și de alte Biserici din Orient. A se vedea Thomas Julian TALLEY, *Les origines de l'année liturgique*, p. 194-200; p. 234; John BALDOVIN, „A Lenten Sunday Lectionary in Fourth Century Jerusaleam", în John Neil ALEXANDER (ED.), *Time and Community. Festschrift Thomas Julian Talley*, Pastoral Press, Washinton D.C., 1990, p. 117-118. Baldovin, de fapt, se asociază cu fidelitate tezei lui Talley privitoare la relația dintre Sâmbăta lui Lazăr și varianta mai lungă, a doua, mai ezoterică, a Evangheliei

2.1.2. Duminica Stâlpărilor[264]

Privegherea avea loc, după rânduiala obișnuită[265], până dimineață, în biserica Învierii: la lumina multor făclii se intonau, responsorial, trei psalmi și trei rugăciuni, cu pomenirea dipticelor de către episcop, apoi, în mireasmă de tămâie, episcopul citea „cele despre Învierea Domnului" (forma incipientă a viitorului ciclu al celor 11 Evanghelii ale Învierii). Faptul că aceste citiri erau însoțite de lacrimile și strigătele celor prezenți, ca mișcare a inimii la auzul că „Domnul a îndurat atâtea pentru noi", a fost văzut ca un indiciu că textele evanghelice din dimineața zilei de duminică nu aveau un conținut exclusiv anastatic, ci conțineau suficiente referiri la Pătimirile Domnului, conform principiului imposibilității separării Învierii de Pătimiri[266].

după Marcu, în care evenimentul învierii lui Lazăr conține diferențe notabile. Renoux contestă această teză a transferului sărbătorii din Constantinopol la Ierusalim, pe baza unei lecturi mai atente a *LA* și prin plasarea rostirii omiliei Sfântului Ioan Hrisostom la *Ps* 150 nu în Sâmbăta lui Lazăr (așa cum face Talley), ci în Lunea Mare, demontând argumentele conform cărora această predică ar fi semnul vreunei prezențe în capitala imperiului (ori în Antiohia) a vreunei sărbători a lui Lazăr sau a Stâlpărilor. Charles RENOUX, „Le manuscrit arménien *Paris 44*: l'un des plus anciens témoins d'une liturgie chrétienne", în *REA* 26 (1996-1997), mai ales p. 196-202; traducerea și analiza omiliei hrisostomiene, la p. 208-210. A se vedea și Fernand CABROL, „Lazare (Samedi et dimanche de)", în *DB* 8/2, col. 2086-2088 (aici col. 2087).

[264] *Itinerarium Egeriae*, 30, 1-3; 31, 1-4, p. 362-363. Reconstituiri mai vechi, pe baza mărturiei Egeriei și a trei surselor adiționale (*LA*; versiunea georgiană a unui *Kanonar* de secol al VII-lea; *Le typikon de l'Église de Jérusalem pour la Semaine Sainte*, păstrat într-un manuscris grec de secol al XII-lea), precum și o tâlcuire a simbolismului zilei, la Jean-Baptiste THIBAUT, „Solennité du dimanche des Palmes", în *EO* 21 (1921), p. 68-78. A se vedea și Pr. Petre VINTILESCU, „Slujba Floriilor la Ierusalim în veacul al IV-lea", în *Duminica Ortodoxă*, nr. 33-34/1930, p. 3-5, urmând descrierea Egeriei. Dintre contribuțiile mai recente, a se vedea Mark M. MOROZOWICH, „A Palm Sunday Procession in the Byzantine Tradition? A Study of the Jerusalem and Constantinopolitan Evidence" [de aici înainte, „A Palm Sunday Procession in the Byzantine Tradition"], în *OCA* 75 (2009), p. 356-383; pentru modul serbării la Ierusalim, analizat după sursele principale (Egeria, *LA*, *LG*, *TA*), p. 356-372; pentru oficiul matinal, IDEM, „La struttura della Liturgia delle Ore del Mattino della Domenica delle Palme nella Tradizione di Gerusalemme", în *SOC* 1 (1997), p. 79-107.

[265] Expusă mai detaliat, anterior, în *Itinerarium Egeriae*, 24, 8-12; 25, 1-6, p. 354-356.

[266] Anton BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, p. 46, nota 1. La fel, Sebastià JANERAS, „I vangeli domenicale della resurrezione nelle tradizioni liturgiche agiopolita e bizantina", în Giustiano FARNEDI (ED.), *Paschale mysterium*, Roma, 1986 [*Studia anselmiana* 91=*Analecta liturgica* 10], p. 55-69. Același dublu conținut tematic îl au și compozițiile imnologice ale *Octoihului*. Pentru a evidenția vechimea și consecvența

După oprirea la locul numit *ad Crucem* (un spațiu mai larg, înconjurat de coloane), episcopul se retrăgea până la ziuă, timp în care privegherea continua în bazilica Învierii. Apoi, odată cu revărsatul zorilor, se mergea în procesiune în biserica mare, *Martyrion* (un nume cât se poate de explicit: „acolo unde Domnul a îndurat Patimile"). Nu doar dimensiunile generoase au făcut ca această biserică să fie aleasă pentru cea mai importantă celebrare liturgică duminicală, ci și legătura deja amintită dintre Pătimiri/Înviere, subliniată și de proximitatea celor două bazilici (*Anastasis/Martyrion*), între care aveau loc dese procesiuni (chiar de tip „dus-întors").

După-amiaza acestei zile, începând cu ceasul al șaptelea (aproximativ ora 13), era rezervată celebrării de pe muntele Măslinilor, la două biserici: *Eleona*, cea mai veche dintre cele trei de aici, marcând locul unde Domnul a rostit marea cuvântare eshatologică, și *Imbomon*, unde se ajungea la ceasul al nouălea (aproximativ ora 15). De la ora 17 se forma procesiunea de la *Imbomon* la biserica Învierii, unde se ajungea spre seară târziu, pentru a rememora intrarea triumfală a Domnului în Ierusalim, ziua sfârșindu-se cu celebrarea oficiului vesperal. Episcopul Îl închipuia pe Iisus și, probabil, pentru reconstituirea fidelă, folosea un asin[267], iar copiii, al căror număr era foarte mare, purtau, ca odinioară, ramuri de palmieri.

Peste un secol, așa cum atestă *Lecționarul armean*, lecturile privind intrarea în Ierusalim se făceau dimineața; după-amiază, recunoaștem aceeași schemă ca la Egeria: la ceasul al nouălea se urca pe Muntele Măslinilor, cu ramuri în mâini, iar de la ceasul al unsprezecelea se cobora la *Anastasis*m, intonând *Ps* 117[268].

paralelismului Pătimire/Înviere, au fost subliniate bogate corespondențe între stihirile duminicale ale Octoihului (cu tematică resurecțională, în general, dar și cu suficiente referințe la Pătimiri) și imnurile anastatice din vechiul *Tropologion*, strămoșul mai vechi al *Octoihului*. A se vedea Priest Michael ZHELTOV, Hierodeacon Epifanii BULAEV, „Stichera of the Sunday Octoechos among the Hymns of the Ancient Tropologion", în *Hristianskoe ctenie* 3 (2018), p. 94-111.

[267] Jean-Baptiste THIBAUT, *Ordre des offices de la Semaine Sainte à Jérusalim du IV^e^ au X^e^ siècle*, Maison de la Bonne Presse, Paris, 1926, p. 13-24; aici p. 15 și 23, bazându-se și pe sublinierea Egeriei că poporul mergea „numai pe picioare" (21, 2). Egeria folosește expresia „in eo typo" pentru a sublinia caracterul de *imitatio* al procesiunii din Duminica Stâlpărilor, episcopul având „rolul" de a-L „re-interpreta" pe Iisus. Mark MOZOROWICH, „Historicism and Egeriae: Implications of *In eo typo*", în *Ecclesia Orans* 27 (2010), p. 169-182.

[268] *LA-P*, nr. 34, p. 185.

Lecționarul georgian ne oferă amănuntul că exista un oficiu de binecuvântare a ramurilor și a procesiunii în sine[269], în cadrul liturghiei de dimineață, de unde s-a înțeles că întreaga procesiune a stâlpărilor era transferată dimineața[270], așa cum o va prelua și Constantinopolul, probabil și datorită faptului că nu mai exista o participare la o scară atât de largă[271]. Itinerariul (aproximativ același și în *Typikon*-ul lui Anastasie) urma traseul: Eleona, Ghetsimani, Probatic, *Martyrium*, la fiecare lecturându-se una dintre evangheliile Intrării în Ierusalim (în această ordine: *In* 12, 12-22; *Lc* 19, 29-38; *Mc* 11, 1-10; *Mt* 21, 1-17)[272]. În secolul al XI-lea, potrivit *Typikon*-ului lui Anastasie, Liturghia din această zi era ce a Sfântului Iacob[273].

2.1.3. Lunea, Marțea și Miercurea Mare[274]

Primele trei zile propriu-zise ale Săptămânii Patimilor urmau, în general, tipicul obișnuit al acestor zile din Postul Mare: slujba de dimineață („Utrenia"), de la cântatul cocoșilor până spre ziuă,

[269] *LG*, nr. 577, p. 82: „et benedicunt palmam". În timpul Egeriei, această duminică încă nu era cunoscută cu numele de „ziua stâlpărilor", cum va fi numită în *LA*, iar ritualul comemorării Intrării Domnului în Ierusalim nu avea loc decât seara; de abia în secolul al V-lea el va deveni punctul central al celebrărilor din această zi. La ÉGÉRIE, *Journal de voyage (Itinéraire)*, p. 271, nota 2. Procesiunea cu ramuri de palmieri din această duminică a fost văzută și ca o continuare a tradiției iudaice specifică sărbătorii colibelor (*sukkôt*), mai ales în felul cum era celebrată în sinagogile de la țară, unde se aducea ramuri de palmieri care se puneau „pe altar", tot așa cum atestă *LG* („et palmam iam a vesperis iaceat super altare", *LG*, nr. 576, p. 81). Stéphane VERHELST, „Les processions du cycle annuel dans la liturgie de Jérussalem", p. 221-222.

[270] Sebastià JANERAS, „La settimana santa nell'antica Liturgia di Gerusalemme", în Antonii Georgii KOLLAMPARAMPIL (ED.), *Hebdomadae sanctae celebratio: conspectus historicus comparativus*, p. 25.

[271] Mark M. MOROZOWICH, „A Palm Sunday Procession in the Byzantine Tradition", p. 382.

[272] Descrierea comparativă după Egeria, *LA*, *LG* și *TA*, la Stéphane VERHELST, *La liturgie de Jérusalem à l'époque byzantine. Genèse et structures de l'anné liturgique*, Université hébraïque de Jérusalem, 1999 (lucrare de doctorat, nepublicată), p. 245-248 (pentru întreg Postul Mare și Săptămâna Mare, la p. 159-240).

[273] Jean-Baptiste THIBAUT, „Solennité du dimanche des Palmes", p. 74.

[274] *Itinerarium Egeriae*, 32, 1-2; 33, 1-2; 34, p. 363-364. A se vedea și Mark MOROZOWICH, „Jerusalem Celebration of Great Week Evening Services from Monday to Wednesday in the First Millenium", în *SOC* 14 (2010), p. 99-126; IDEM, „Jerusalem Celebration of Matins and the Hours in Great Week from Monday to Wednesday", în *OCP* 77 (2011), p. 423-447.

în biserica Învierii; tot aici, sinaxa de la ceasurile al treilea („obligatorie" pentru credincioși numai în Postul Mare, în celelalte zile ale anului nefiind menționată de Egeria[275]) și al șaselea; ceasul al nouălea și Vecernia la *Martyrion*, după otpustul căreia episcopul se retrăgea la *Anastasis*, unde binecuvânta și concedia mai întâi pe catehumeni, apoi pe credincioși[276]. Doar două elemente sunt specifice: marți noapte, după Vecernie, se făcea o procesiune la biserica *Eleona* de pe muntele Măslinilor, unde episcopul citea marea cuvântare eshatologică reținută de evanghelistul Matei în capitolul 24 (biserica marca grota de unde, după tradiție, Iisus îi învăța pe ucenici)[277], iar miercuri, după oficiul de seară, se lectura, tot de către episcop, din grota mormântului din biserica Învierii, pasajul scripturistic referitor la trădarea lui Iisus de către Iuda (*Mt* 26, 3-16)[278], într-o atmosferă de întristare până la lacrimi a credincioșilor.

2.1.4. Joia Mare[279]

Ciclul liturgic diurn al acestei zile cuprindea oficiile „Utreniei", ceasurile al treilea[280] și al șaselea, la *Anastasis*, ceasul al nouălea,

[275] A se vedea *Itinerarium Egeriae*, 27, 4, p. 359, și nota 286.

[276] În restul anului, imediat după oficiul liturgic vesperal și după binecuvântarea și concedierea din biserica Învierii, atât catehumenii, cât și credincioșii beneficiau de încă două binecuvântări din parte episcopului: prima la *ante Crucem* (în S-E atriumului dintre *Anastasis* și *Martyrion*) și a doua la *post Crucem* (la est de Golgota). A se vedea *Itinerarium Egeriae*, 24, 7, p. 352-353. Egeria nu menționează explicit că aceste oficii din ultime două locații ar fi avut loc și în Săptămâna Mare. *LA*, nr. 35, p. 186, menționează că Vecernia se oficia numai la *Martyrion*.

[277] Athanase Renoux, „L'Éléona dans la liturgie de Jérusalem", în *Les Amis de l'Éléona*, (1981), p. 4-8. După *LA*, nr. 36, p. 187, și *LG-K*, nr. 611[1], p. 87, inclusiv Vecernia de marți seara se oficia tot la *Eleona* (*LG-P* reține totuși *Anastasis* ca loc al Vecerniei), astfel că lectura eshatologică era inclusă în oficiul acestei slujbe. A se vedea Sebastià Janeras, „La settimana santa nell'antica Liturgia di Gerusalemme", p. 31.

[278] Numai după *LG*, nr. 618-623, p. 88-89, lectura și întreg oficiul aveau loc doar la *Martyrion*.

[279] *Itinerarium Egeriae*, 36, 1-5; 37, 1, p. 365-367, ale cărei principale mărturii constituie punctele cheie ale articolului Pr. Petre Vintilescu, „Slujba de Joi Mari la Ierusalim în veacul al IV-lea", în *Duminica Ortodoxă*, nr. 39-40/1930, p. 2-3. A se vedea și Herman Schmidt, „Esprit et histoire du jeudi saint", în *LMD* 37 (1954), p. 66-92.

[280] *LG*, nr. 626-630, p. 90 notează la ceasul al treilea un rit de reconciliere a penitenților (necunoscut Egeriei și nemenționat nici în *LA*), constând din lecturi biblice cu

săvârșit mai devreme (cu o oră) – pentru efortul slujbelor de noapte care vor urma –, împreună cu Liturghia de seară la *Martyrion*, care se încheiau la ceasul al zecelea (aproximativ ora 16), cu anunțul arhidiaconului pentru întâlnirea de pe muntele Măslinilor la primul ceas din noapte (aproximativ ora 19), „căci avem cel mai mult de lucru în noaptea aceasta". Înainte însă episcopul săvârșea o a doua Liturghie din aceeași zi, mai scurtă (numai Liturghia euharistică, fără prima parte, și pentru cei chemați), la biserica de dimensiuni foarte mici a Crucii (*post Crucem*), singura dată în an când se oficia Liturghia în acest loc[281]. *Lecționarul georgian* menționează aici oficiul spălării picioarelor (într-o formă incipientă, bineînțeles)[282].

După concedierea de la *Anastasis* și o cină frugală, începea marea procesiune nocturnă a acestei zile, în cinci etape. Timp de cinci ore (aproximativ între orele 19 și 23), la biserica *Eleona* se citeau, alternativ cu imnuri și rugăciuni[283], texte evanghelice cunoscute astăzi sub numele de „cuvântarea de despărțire" (*In* 13, 16-17, 26)[284]; după tradiția ierusalimiteană, ultima cuvântare a lui Iisus către ucenici era comemorată aici, pe muntele Măslinilor, împreună cu marea rugăciune arhierească, și nu unde a fost rostită, de fapt, adică în foișorul de sus al casei de pe Sion, după care s-au retras cu toții în grădină (*Mc* 14, 26). Spre miezul nopții se urca la biserica Înălțării (*Imbomon*), unde urma o altă serie de imnuri, antifoane, lecturi[285] și rugăciuni. O a treia etapă cuprindea procesiunea de coborâre, la „cântatul cocoșilor", de la *Imbomon* la o „biserică măreață" (identificată corect cu biserica din *Ghetsimani*, nu cu *Eleona*), unde se citea fragmentul

conținut penitențial. A se vedea sistemul lecturilor pentru acest moment *infra Tabelul* 5.4.c., p. 271.

[281] *LA*, nr. 39, p. 189, menționează această a doua celebrare euharistică, pe când *LG*, nr. 632-641, p. 90-92 o omite.

[282] *LG*, nr. 641, p. 92: „et perficiunt pedum lotionem". Este prima menționare a acestui ritual care va cunoaște o dezvoltare semnificativă ulterior.

[283] *LA*, nr. 39*ter*, p. 190-192, prevede pentru acest moment cinci *gobala*, rit conținând trei psalmi care succed numeric, însoțiți de un refren extras, de obicei, din primul dintre cei trei psalmi (2, 3, 4 / 40, 41, 42 / 58, 59, 60 / 78, 79, 80 / 108, 109, 110), urmați de o rugăciune și prosternare.

[284] Spre deosebire de cele „12 evanghelii" din sistemul actual de lecturi, *LA* și *LG* rețin doar opt pericope. Pentru analiza diferențelor și corespondențelor, a se vedea și *infra*, *Tabelul* 5.4.d., p. 274-276.

[285] *LA*, nr. 50, p. 192, propune *Lc* 22, 1-65, care era, cel mai probabil, și cea din timpul Egeriei. *LG* nu indică nicio lectură aici. A se vedea Sebastià Janeras, „La settimana santa nell'antica Liturgia di Gerusalemme", p. 36.

evanghelic al rugăciunii cu lacrimi de sânge (*Mt* 26, 36-46), împreună cu un imn și o rugăciune. Ultima oprire a procesiunii de pe Muntele Măslinilor avea loc în sectorul inferior al grădinii Ghetsimani (în cel superior fiind însăși biserica cu același nume, *Ghetsimani*), unde se cobora în ritm încet, pentru oboseala acumulată, și unde, la lumina a peste 200 de făclii (în amintirea torțelor purtate de soldați) se citea, sub cerul liber, în aceeași atmosferă de tristețe și vaiet, pericopa evanghelică despre arestarea Domnului (*Mt* 26, 45-57).

A cincea etapă a procesiunii de joi spre vineri avea loc în cetate, în care se cobora spre răsăritul zorilor („când începe a se vedea om cu om"), unde episcopul era condus la *ante Crucem*, citindu-se aici episodul prezentării lui Iisus în fața lui Pilat (*In* 18, 28-19, 16). După omilia încurajatoare a episcopului, urma concedierea, până la ceasul al doilea din zi (aproximativ ora 7), unii credincioși alegând însă și un popas de rugăciune în fața stâlpului unde Domnul a fost biciuit, aflat atunci pe Sion[286].

[286] Față de cele cinci biserici/stații din procesiunea din noaptea de joi spre vineri, menționate de Egeria, tradiția manuscrisă a lecționarelor cunoaște și alte variante. Astfel, conform *LA*, nr. 39*ter*-42*bis*, p. 189-194, procesiunea urma acest traseu: *Eleona – Imbomon – Eleona – Ghetsimani – Caiafa* (*LA-P*: *Golgota*) – *Golgota* (*LA-P*: *Pilat*) – *Golgota* (*LA-E*: *Pilat*) – *Golgota*. În varianta georgiană a cultului ierusalimitean (*LG*, nr. 642-664, p. 93-96), traseul era următorul: *Eleona – Imbomon – Stoà* (denumirea apare numai în *LG-K*, desemnând, probabil, coloanele care înconjurau biserica Eleona) – *Ghetsimani – Sfântul Petru – Sfânta Sofia* (*LG-S*: *Sion*) – *Golgota*. Mai târziu, *Typicon*-ul lui Anastasie (p. 116-147) reține următorul traseu: *Eleona – Muntele Măslinilor – Ghetsimani* (partea de sus) – *Ghetsimani* (partea inferioară, acum fiind aici și o biserică) – *Sfântul Petru – Sfânta Sofia – Atrium – Ante Crucem*. A se vedea și Sebastià Janeras, „La settimana santa nell'antica Liturgia di Gerusalemme", p. 34-35. Pentru evoluția posterioară Egeriei a opririlor matinale din cetate (Caiafa/Pilat/Sfântul Petru), precum și pentru discuția privind *Stoà*, *Ibidem*, p. 37-38, și nota 37. O prezentare comparată și la Stéphane Verhelst, *La liturgie de Jérusalem à l'époque byzantine. Genèse et structures de l'anné liturgique*, p. 248-255, care distinge șase straturi cronologice ale dezvoltării procesiunii; considerațiile sunt reluate, mai sintetic, Eadem, „Les processions du cycle annuel dans la liturgie de Jérussalem", p. 223-228.

2.1.5. Vinerea Mare[287]

Prima parte a zilei de vineri, până la prânz, era ocupată de ceremonia adorării lemnului Sfintei Cruci, ceremonie care avea loc în biserica Crucii, pe Golgota (mai precis, la *post Crucem*[288]). Episcopul se așeza pe un scaun (*cathedra*), strămoșul scaunului de sus (*hē anō cathedra*) din Altar, în fața lui, pe o masă, fiind așezate relicva Crucii și titlul trilingv pus a fi scris de către Pilat, masa fiind flancată de diaconi. Întrucât locul era îngust, credincioșii și catehumenii intrau pe o ușă și ieșeau pe alta, se înclinau în fața fragmentului Sfintei Cruci (care era ținut de capete de către episcop), atingeau cu fruntea relicva sfântă și o priveau, în semn de venerare („ating Crucea și titlul întâi cu fruntea, apoi cu ochii") și, în final, o sărutau, fără a o atinge cu mâna[289]. Urma sărutarea inelului lui Solomon și a cornului ungerii

[287] *Itinerarium Egeriae*, 38, 1-9, p. 367-369. Diac. Ene Braniște, „Vinerea Patimilor la Ierusalim în veacul al IV-lea", în *Păstorul ortodox*, nr. 1-12/1947, p. 47-53, urmează numai însemnările Egeriei, fără referire la alte surse, într-o prezentare mai mult eseistică, fără intenții științifice. A se vedea și Dom Bernard Capelle, „Le vendredi saint", în *LMD* 37 (1954), p. 93-120; Idem, „L'office du vendredi saint", în *LMD* 41 (1955), p. 73-83; Alceste Catella, „La celebrazione del Venerdi Santo. Riflessioni dalla storia", în Alceste Catella, Giordano Remondi (eds), *Celebrare l'unità del triduo pasquale; 2. Venerdi Santo: la luce del Trafitto et il perdonp del Messia*, Turin, 1955 [*Quaderni di Rivista Liturgica* 9/2], p. 15-42; o prezentare a tradiției ierusalimitene a Vinerii Mari ca model inspirațional pentru revigorarea *triduum*-ului pascal în spațiul occidental (în conformitate cu reforma liturgică lansată în anii '50), la Patrick Prétot, „Le Vendredi Saint: célébration du mystère pascal", în *LMD* 232 (2002), nr. 4, p. 7-34.

[288] În *LA*, nr. 43, p. 194, locul celebrării este curtea dintre *Anastasis* și *Martyrion*, probabil pentru a se facilita accesul credincioșilor (*post Crucem* era o capelă foarte modestă ca dimensiune). *LG* nu redă acest rit, pentru că, din anul 614, lemnul Sfintei Cruci fusese luat din Ierusalim de către regele persan Chosroes al II-lea (590-628). De amintit aici totuși, pentru onestitate istorică, faptul că „procedura" confiscării relicvei sfinte nu s-a făcut într-o manieră profanatoare, ci cu respect și bunăcuviință, unii istorici văzând în acest gest o influență a soției lui Chosroes, Shirin, creștină de factură nestoriană. A se vedea Sara Mashayekh, „Khosrow in Jerusalem: Sasanians, Romans, and the Removal of the True Cross", în *e-Sasanika* 18 (2017), p. 3-4 (https://www.sasanika.org/wp-content/uploads/e-sasanika19-sara-Mashayekh.pdf, accesat la 15.10.2018). Sfânta Cruce a fost readusă la Ierusalim în chiar Vinerea Mare a anului 631 (21 martie). Despre acuratețea datei și expunerea evenimentului, la Venance Grummel, „La reposition de la vraie croix à Jérusalem par Heraclius. Le jour et l'année", în *Byzantinische Forschungen*, I (1966), p. 139-149.

[289] O hermeneutică strictă a textului Egeriei, la Patrick Prétot, *L'adoration de la Croix. Triduum pascal*, Les Édition du Cerf, Paris, 2014 [*Lex orandi – Nouvelle série*], p. 77-82. El analizează cele trei gesturi componente ale adorării (deși Egeria nu

regilor, pe care le ținea un diacon. În Evul Mediu, reminiscențele vechiului și impresionantului rit ierusalimitean, perpetuat prin alte ceremonii, deși nu de aceeași amploare, au făcut ca Vinerea Mare să poarte numele de *„adoratio dies"*[290]. Departe de a fi o simplă satisfacere a pietății pelerinilor, ritualul a fost văzut ca o „condensare" a memoriei creștine a Sfintei Cruci în acea epocă, o adevărată „mărturisire", un semn, o dovadă (*sēmeion*), cum se exprimă Sfântul Chiril al Ierusalimului[291], o formă de transmitere a conținutului credinței[292].

Apoi, în atriumul dintre *Anastasis* și *Martyrion*, la locul numit *ante Crucem*, timp de trei ore (aproximativ între orele 12-15) se făceau lecturi din psalmi, din scrierile apostolilor și din evanghelii, toate referitoare la Pătimirile Domnului (în aceeași atmosferă de plânset al tuturor credincioșilor, ca în zilele precedente), pentru a arăta „că nimic nu s-a făcut care să nu fi fost prorocit și nimic nu s-a spus care să nu se fi împlinit în întregime", lecturile finalizându-se, la ceasul al nouălea, cu fragmentul ioaneic (*In* 19, 30) al săvârșirii lui Iisus pe Cruce[293].

folosește acest termen, dar este întâlnit în *LA*), folosindu-se și de *Catehezele* Sfântului Chiril al Ierusalimului: o înclinare profundă (gest specific Orientului antic, dar care nu se confundă cu o prosternare), o atingere cu fruntea (nu cu mâinile, pentru a preîntâmpina o încercare de sustragere a relicvei) și „cu ochii", și sărutarea. Integrând acest ceremonial în ansamblul desfășurării liturgice a zilei de vineri (p. 111-121), Prétot vorbește despre „stavrocentrismul" acestei zile în Ierusalim (p. 120). La sfârșitul secolului al IV-lea, deja exista o persoană însărcinată cu paza Sfintei Cruci (*stavrophylax*); primul cunoscut cu numele este Porfirie, viitor episcop de Gaza. La ÉGÉRIE, *Journal de voyage (Itinéraire)*, p. 285, nota 3.

[290] Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs du Moyen Âge*, Brepolis, Turnhout, 1975, p. 19.

[291] Patrick PRÉTOT, *L'adoration de la Croix. Triduum pascal*, p. 240.

[292] *Ibidem*, p. 245-253.

[293] *LG*, nr. 665-698, p. 97-104, ne oferă structura lecturilor, grupate în opt sesiuni, fiecare conținând: un psalm (34, 37, 40, 21, 30, 68, 87, respectiv 101), o lectură profetică (*Za* 11, 11-14; *Is* 3, 9b-15; *Is* 50, 4-9; *Am* 8, 9-12; *Is* 52,13-53, 12; *Ir* 11, 18-20; *Za* 14, 5-11), o lectură apostolică (*Ga* 6, 14-18; *Flp* 2, 5-11; *Rm* 5, 6-11; *1 Co* 1, 18-31; *Ev* 9, 11-18; *Ev* 10, 19-31; *1 Tm* 6, 13-16), la care se adăugau, în a doua jumătate, câte o lectură evanghelică în ordinea canonului noutestamentar (*Mt* 27, 1-56; *Mc* 15, 1-41; *Lc* 22, 66-23, 49; *In* 19, 16b-37), descriind secvențe ale Pătimirilor într-o ordine cronologică, urmate de rugăciuni și închinăciuni. *LG-S* introduce și 12 tropare idiomele, alcătuire ale Sfântul Sofronie al Ierusalimului, intercalate între lecturi, sau, într-o variantă mai veche, toate situate la început, înaintea primei lecturi. A se vedea Sebastià JANERAS, *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine. Structure et histoire de ses offices* [de aici înainte, *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine*], Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma, 1988 [*Studia Anselmiana* 99=*Analecta liturgica* 12], p. 235-277.

Ceasul al nouălea și Vecernia se săvârșeau la *Martyrion*, după care, la *Anastasis*, se citea fragmentul evanghelic care relatează demersul lui Iosif din Arimateea de a cere trupul lui Iisus de la Pilat (*Mt* 27, 57-66)[294], iar după o rugăciune, urma binecuvântarea și concedierea catehumenilor și a credincioșilor. *Lecționarul georgian* menționează aici un ritual nou, încă puțin dezvoltat în epocă, necunoscut Egeriei, și anume spălarea crucii (prezent și în tradițiile siriacă și coptă), un ritual nu atât de adorare, cât de înmormântare[295]. Fiind zi de post sever, nu se săvârșea în această zi liturghie nici în comunitățile monastice, nici la *Anastasis*[296].

Privegherea din noaptea de vineri spre sâmbătă era una opțională, având în vedere oboseala acumulată, angajându-se pentru aceasta cei mai în putere, inclusiv clericii mai tineri.

2.1.6. Sâmbăta Mare[297]

Ceva mai lejer în prima parte a zilei, ciclul slujbelor din Sâmbăta Mare conținea dimineața ceasurile al treilea și al șaselea (fără Liturghie

[294] *LA*, nr. 43*bis*, p. 198, ne oferă și lecturile suplimentare de la *Martyrion*: *Ir* 11, 18-12, 8; *Is* 53, 1-12. *LA-P* reține doar *Martyrion* ca locație a întregului ceremonial vesperal.

[295] *LG*, nr. 703, p. 105. Nici în tradiția primară constantinopolitană nu este întâlnit acest ritual. Modul dezvoltării ulterioare în direcția slujbei de îngropare (prohodire), la Sebastià JANERAS, *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine*, p. 389-402. *LG*, nr. 699-702, p. 104-105, ne prezintă și sistemul lecturilor pentru acest moment liturgic: *Sol* 1, 12-2, 1.10-24; *Is* 57, 1-4; 59, 15-21; *Plg* 3, 52-56; *Mt* 27, 57-60/ *In* 19, 38-42, cu mici variante între manuscrise. Pentru prezența acestei ceremonii în ritul copt, a se vedea *infra* 3.4., p. 183.

[296] Sebastià JANERAS, *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine*, p. 383-386; Archimandrite Job GETCHA, *The Typikon Decoded. An Explanation of Byzantine Liturgical Practice* [de aici înainte, *The Typikon Decoded*], translated by Paul Meyendorff, St Vladimir's Seminary Press, Yonkers, New York, 2009, p. 222-223.

[297] *Itinerarium Egeriae*, 38, 1-2, p. 369-370. Detalii mult mai cuprinzătoare privind modul celebrării din Sâmbăta Mare, în lucrarea deja consacrată, Gabriel BERTONIÈRE, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related services in the Greek Church* [de aici înainte, *The Historical Development of the Easter Vigil*], Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma, 1972 [*OCA* 93]. Pentru analiza mărturiilor liturgice privind modul serbării în Ierusalim, p. 7-105, și un tabel comparativ după diferite surse, p. 308-315. Celelalte secțiuni analizează celebrările acestei zile, mai ales privegherea pascală, în tradiția constantinopolitană (p. 109-153), precum și în cea monahală, studită (p. 157-228) și savaită (p. 229-293). A se vedea și Juan MATEOS, „La vigile cathédrale chez Égerie", în *OCP* 27 (1961), p. 281-312.

Euharistică). După amiază se omitea ceasul al nouălea, pentru pregătirea în vederea privegherii pascale din *Martyrion*. Relatarea Egeriei este una sumară (poate și datorită constatării similitudinii cu ceremonia din părțile Apusului). Ea menționează totuși că cei proaspăt botezați (neofiții), îmbrăcați în alb, sunt conduși de episcop în *Anastasis*, unde le citea o rugăciune, apoi veneau cu toții în *Martyrion*, pentru a celebra, împreună cu tot poporul, Liturghia.

Mai generoase, lecționarele ne oferă nu numai lecturile privegherii, ci și alte elemente. Primele lecturi ale privegherii însoțeau așa-numitul „rit al luminii": după *LA-G*, *LA-E*, variantele mai vechi ale *Lecționarului armean*, episcopul înălța o lampă la începutul privegherii, în *Martyrion*, sau trei lămpi, la *Anastasis*, după *LA-P* sau *LG* (într-o relatare, e drept, mai puțin dezvoltată)[298]. Avea loc o procesiune în jurul lui *Anastasis*, cu tămâieri și cântări, după care episcopul binecuvânta candela nouă și fiecare își înălța candelele proprii, dându-și sărutul păcii, când se deschideau și ușile bisericii, până acum închise. Se ieșea din *Anastasis*, episcopul administra botezul catehumenilor în baptisteriul alăturat, timp în care în *Martyrion*, în așteptarea celor botezați, privegherea continua cu cele 12 lecturi biblice[299], psalmi, rugăciuni și închinăciuni. Procesiunea celor botezați de la baptisteriu spre *Martyrion*, condusă de episcopul însuși, făcea o oprire mai întâi la *Anastasis*; acest traseu dus-întos (*Martyrion-Anastasis*) sublinia, inclusiv procesional, un adevăr antropologic fundamental pentru noii creștini: morți prin botez, împreună cu Hristos, ei sunt înviați la o viață nouă[300].

Din *Martyrion* se revenea în *Anastasis*, unde se citea evanghelia Învierii, după care episcopul săvârșea din nou Liturghia, sigur, după

[298] *LA*, nr. 43*bis*, p. 113; *LG*, nr. 715-716, p. 199.

[299] *LA*, nr. 44*bis*, p. 198-201 și *LG*, nr. 722-735, p. 110-113, rețin aceleași lecturi (cu foarte mici deosebiri de versete în cazul a trei dintre ele). A se vedea *infra Tabelul sinoptic* 5.4.f., p. 284-285.

[300] Cam în același timp cu Egeria, Augustin dă mărturie în unele predici despre modul de celebrare a Săptămânii Mari în cetatea africană Hippo, unde accentul cădea mai mult pe botez și pe dimensiunea anastatică, într-o structură mai mult anamnetică decât mimetică, fără a eluda totuși elementele care țin de o comemorare a istoriei mântuirii. A se vedea Walter KNOWLES, „Holy Week in Hippo: The Weeks Surounding Easter in a Nord African Parish", în *SL* 40 (2010), nr. 2-3, p. 153-165. Recuperarea acestui mod plenar de celebrare, susține autorul, ar fi o soluție mult mai potrivită pentru comunitatea parohială decât pelerinajele nu întotdeauna cu conținut duhovnicesc în cetăți sfinte precum Ierusalim, Constantinopol sau Roma. *Ibidem*, p. 165.

miezul nopții, dar într-un ritm ceva mai alert, menționează Egeria, datorită oboselii acumulate la priveghere. Această comemorare, *in situ*, este menționată doar de *Lecționarul armean*, cel georgian indicând, totuși, pentru celebrarea matinală (nemenționând reîntoarcerea la *Anastasis*), o pericopă evanghelică ceva mai scurtă[301]. Dacă în Joia Mare Liturghia dublă (în *Martyrion*, apoi la *post Crucem*) semnifica unitatea dintre Cruce și Euharistie, acum Liturghia dublă pascală (*Martyrion*, apoi *Anastasis*) punea în lumină caracterul pascal al Euharistiei[302].

Așa cum s-a văzut, Săptămâna Mare la Ierusalim avea avantajul de a conecta evenimentele istorice ale Pătimirii și Învierii cu siturile propriu-zise unde ele s-au întâmplat. Această geografie sacră este rememorată an de an, dar și ori de câte ori, în afara acestei săptămâni, pelerinii urmează traseul cetății sfinte pe urmele Mântuitorului. În ambele cazuri, pelerinajul exterior presupune și unul interior, într-un efort de integrare în plan spiritual a ultimelor zile din viața terestră a lui Iisus, facilitat de lecturile biblice, care și ele se cer a fi citite „dinlăuntru". Fără această anamneză, raportată la dimensiunea personală, duhovnicească, pelerinajul într-un Ierusalim istoric, păstrător de vestigii ale *toposurilor* sacre, nu se deosebește de turismul secular și secularizant al persoanelor care nu se recunosc ori nu-și trăiesc activ credința creștină.

[301] *In* 19, 38-42; 20, 1-10.11-18 în *LA-G*, nr. 44*ter*, p. 201-202, și *In* 20, 1-10.11-18 în *LG*, nr. 742, p. 114.

[302] Sebastià JANERAS, „La settimana santa nell'antica Liturgia di Gerusalemme", p. 49. Fiecare priveghere de sâmbătă spre duminică va fi axată, în principal, pe „slujba Învierii", după termenul consacrat de Juan MATEOS, „La vigile cathédrale chez Egérie", în *OCP* 27 (1961), p. 281-312, mai ales p. 286-292 („l'office de la Résurrection"). Un amplu studiu istorico-liturgic care reconstituie privegherea duminicală a ritului catedral din Ierusalim (de unde s-a răspândit în întreaga Palestină, în Armenia, Georgia, și ale cărui urme sunt reperabile în Bizanț), pornind de la însemnările Egeriei, coroborate cu numeroase alte surse, până la *Typikon*-ul lui Anastasie, la Stig Symeon Ragnvald FRØYSHOV, „The Resurrection Office of First-Millenium Jerusalem Liturgy and its Adoption by Close Peripheries", publicat în două secțiuni, „Part I: The Pre-Gospel Section", în Steven HAWKES-TEEPLES, Bert GROEN, Stefanos ALEXOPOULOS (EDS), *Studies on the Liturgies of the Christian East. Selected Papers of the Third International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Volos, 26-30 May 2010*, Peeters, Leuven-Paris-Walpole, MA, 2013 [*Eastern Christian Studies* 18], p. 31-58, și „Part II: The Gospel Reading and the Post-Gospel Section", în Michael Daniel FINDIKYAN, Daniel GALADZA, André LOSSKY (EDS), *Sion, Mère des Églises: Melanges liturgiques offerts au Père Charles Athanase Renoux*, Aschendorff Verlag, Münster, 2016 [*SÉtL Supplement* 1], p. 109-148.

2.2. *Sobrietatea Constantinopolului*

Principalele izvoare pentru reconstrucția liturgică a celebrării Săptămânii Mari în Constantinopol, deși datate nu mai devreme de secolul al IX-lea, reţin totuși cadrul celebrărilor din secolele anterioare: *Tipikonul* Marii Biserici din Constantinopol (*Stavrou 40*)[303], *Evangheliarul*[304] și *Prophetologhionul* (lecționarul pericopelor din Vechiul Testament)[305].

Spre deosebire de bogăția manuscrisă hagiopolită, sursele liturgice pentru ritul cetății-capitală nu sunt la fel de multe și, ca orice încercare de recompunere, și ele pot fi supuse interpretărilor personale ale celor care se apleacă asupra lor. Atitudinea onestă a liturgistului este aceea de „a lăsa sursele să vorbească prin ele însele"[306], însă mărturiile scrise ale vechiul sistem (fie el constantinopolitan, sau ierusalimitean, deopotrivă) nu sunt complete și, ca atare, un rit nu poate fi înțeles doar pe baza exclusivă a cărților liturgice. Acestea, în plus, conțin straturi diverse și este aproape imposibil de realizat cu fidelitate absolută o disecție în sens invers, până la cele mai vechi dintre ele. Ca atare, sursele strict liturgice se cer a fi coroborate cu

[303] Juan MATEOS (ED.), *Le Typicon de la Grande Eglise. Ms. Sainte-Croix no. 40, X^e siècle,* [de aici înainte, *Le Typicon de la Grande Eglise II*] introduction, texte critique, traduction et notes par Juan Mateos S.I., tome II [Le Cycle des fêtes mobiles], Roma, 1963 [*OCA* 166]. Detalii despre manuscris și certitudinea utilizării lui în capitală, în *Introducerea* la Juan MATEOS (ED.), *Le Typicon de la Grande Eglise. Ms. Sainte-Croix no. 40, X^e siècle* [de aici înainte, *Le Typicon de la Grande Eglise I*], introduction, texte critique, traduction et notes par Juan Mateos S.I., t. I [Le Cycle des des douze mois], Roma, 1962 [*OCA* 165], p. III-XXIV. Datare (970-început de secol al XI-lea), la Venance GRUMEL, „Le Typikon de la Grand Eglise d'après le manuscrit de Sainte-Croix: Datation et origine", în *AB* 85 (1967), p. 45-57.

[304] Disponibil prin intermediul lucrării lui S. JANERAS, *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine,* p. 109-113.

[305] Pentru Săptămâna Mare, Carsten HOEG, Giinther ZUNTZ (EDS), *Prophetologium* (Monumenta Musicae Byzantinae), vol I, fasc. 3-5, Copenhaga, 1952, 1960, 1962. Dintre cele mai importante studii despre *Prophetologion,* se cer a fi menționate Sysse GUDRUN ENGBERG, „The Greek Old Testament Lectionary as a Liturgical Book", în *Cahiers de l'institut du Moyen Âge grec et latin* 54 (1987), p. 39-48; IDEM, „*Prophetologion* Manuscripts in the «New Finds» of St. Catherine's Sinaï", în *Scriptorium* 2003, p. 94-109; James MILLER, „The *Prophetologion*. The Old Testament of Byzantine Christianity?", în Paul MAGDALINO, Robert NELSON (EDS), *The Old Testament in Byzantium,* Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C., 2010, p. 55-76.

[306] Robert F. TAFT, SJ, *Through Their Own Eyes: Liturgy as the Byzantines Saw It,* InterOrtodox Press, Berkeley, CA, 2006, p. 30.

mărturii directe ale pelerinilor sau cu operele omiletice sau catehetice contemporane oricărei etape ale dezvoltării unui rit sau a altuia, mărturii adiacente care conservă elemente de ambianță ce aduc plus de culoare peisajului liturgic strict.

Din păcate, nu avem lucrări care să exploateze masiv, din punct de vedere liturgic, operele marilor patriarhi sau oameni ai Bisericii din Constantinopolul secolelor al IV-lea – al VI-lea (Sfinții Patriarhi Grigorie Teologul, Ioan Hrisostom și Proclu sau preotul Leontie etc.). Unele pasaje din scrierile lor conțin amănunte despre anul liturgic, pericope, comemorări, inclusiv cu referire la Săptămâna Sfintelor Pătimiri, dar care încă nu și-au primit configurarea sintetică relevantă[307].

În ceea ce privește ceremoniile din Săptămâna Mare în Constantinopol, paradoxal, deși loc al splendorii cuvenite unei capitale imperiale (la unele celebrări luând parte inclusiv împăratul în persoană[308]) și al solemnității liturgice de tip catedral, aceste ceremonii se caracterizează, spre deosebire de fastul liturgic hagiopolit, printr-o „remarcabilă simplitate și sobrietate"[309].

[307] Un prim pas pentru acest demers s-a înregistrat odată cu lucrarea lui Gary Philippe RACZKA, *The Lectionary at the Time of Saint John Chysostom,* University of Notre Dame, Notre Dame, IN, 2015, 379 p. (teză de doctorat, nepublicată).

[308] A se vedea, de pildă, implicarea împăratului în ceremoniile din Duminica Stâlpărilor, în Constantin VII PORPHYROGÉNÈTE, *Le Livre des cérémonies,* Livre I, chap. 40 (31)-41 (32), text établi et traduit par Albert Vogt, Les Belles Lettres, Paris, 1935, p. 158-164. Tot aici și participarea basileului la ceremoniile din perioada *Triduum*-ului pascal, cap. 42 (33)-44 (35).

[309] Robert F. TAFT, SJ, „Holy Week in the Byzantine tradition", în Antonii Georgii KOLLAMPARAMPIL (EDS), *Hebdomadae sanctae celebratio: conspectus historicus comparativus,* p. 70. Având în vedere cursivitatea cronologică și conexiunile dintre ceremoniile fiecărei zile în interiorul tradițiilor evocate (ierusalimiteană și constantinopolitană), s-a preferat unei prezentări paralele în detaliu (Ierusalim *versus* Constantinopol), care ar fi îngreunat urmărirea logică, o prezentare diacronică pe fiecare rit. S-au subliniat, însă, acolo unde s-a impus, unele deosebiri sau convergențe ilustrative pentru înțelegerea specificului sau a numitorului comun al celebrărilor Săptămânii Mari.

2.2.1. *Sâmbăta lui Lazăr*[310]

Utrenia avea loc în nartex. Mai dezvoltat ca structură față de mai puțin reconstituibilul, în detalii, oficiu matinal hagiopolit, ritualul Utreniei din Constantinopol conținea antifoane[311], *Binecuvântările* (Învierii), după *Ps* 50 cântându-se troparul Învierea cea de obște (*tēn koinēn anastasin*). În timpul cântării avea loc o procesiune. Pentru a decongestiona botezul greoi din cadrul privegherii pascale, săvârșit în baptisteriul mare al bisericii (ca și la botezul din ziua praznicului Epifaniei), episcopul oficia Taina Botezului (și a Mirungerii) catehumenilor și în sâmbăta lui Lazăr, dar în baptisterul mic. La venirea în biserică, psalții mergeau înaintea neofiților, cântând *Ps* 31, 1.2.5, iar episcopul se oprea pe amvon, până la începutul Liturghiei citindu-se din *FA* 8, 26 și în continuare. La Liturghie se înlocuia *Trisaghionul* cu cântarea „Câți în Hristos..." (*Ga* 3, 27), lecturile biblice fiind, ca și astăzi, din *Evr* 12, 28-13, 8 și *In* 11, 1-45.

Seara, la înainte-prăznuirea Dumincii Stâlpărilor, lecturile (viitoarele „paremii") erau, ca și astăzi, din *Fc* 49, 1-12; *Sof* 3,14-19; *Za* 9, 9-15. Primul tropar făcea aluzie la botezul săvârșit dimineață: „Îngropându-ne împreună cu Tine prin Botez, Hristoase, Dumnezeul nostru, vieții celei fără de moarte ne-am învrednicit cu Învierea Ta și, cântând, strigăm: Osana Celui dintru înălțime, binecuvântat ești, Cel ce vii întru numele Domnului!"[312]. Cel de-al doilea tropar al zilei, precum și sistemul lecturilor, atât de la Utrenie, cât și de la Liturghie, sunt identice cu cele de astăzi.

[310] *Le Typicon de la Grande Eglise II*, p. 63-65. Cei mai mulți liturgiști nu agreează opinia lui Talley, conform căreia originea celebrării din Sâmbăta lui Lazăr ar fi constantinopolitană, și de aici ar fi fost, mai apoi, importată și de Ierusalim. Despre această zi, la Thomas J. TALLEY, *Les origines de l'année liturgique*, p. 194-200; 224-236. A se vedea și Pauline ALLEN, „Reconstructing Pre-Paschal Liturgies in Constantinople: Some Sixth-Century Homiletic Evidence", în A. SCHOORS, P. Van DEUS (EDS), *Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga Septuagenarii*, Peeters Publishers, Louvain, 1994 [*OLA* 60], p. 217-228.

[311] Alexander Lingas analizează evoluția primului antifon al serviciului matinal din Bizanț, ca mostră pentru caracterul complex al dezvoltării muzicii și cultului din ritul bizantin din antichitate până în Evul Mediu. Alexander LINGAS, „The First Antiphone of Byzantine Cathedral Rite Matins: From Popular Psalmody to Kalophonia", în L. DOBSZAY (ED.), *Cantus Planus: Papers of the Meeting Held at Esztergom and Visegrád*, Hungarian Academy of Sciences, Budapest, 2001, p. 479-500.

[312] Prezent și în oficiul ortodox actual pentru *DmSt* (*Vc tr* 2) (*Ut tr* 2).

2.2.2. *Duminica Stâlpărilor*[313]

Dimineața, după privegherea obișnuită, cu aceleași tropare ca în ziua precedentă, avea loc întâlnirea cu patriarhul la biserica Sfinții 40 de mucenici. Aici, patriarhul însuși împărțea clericilor și laicilor ramurile, se intona *Trisaghionul* și troparele zilei și tot de aici, în cântări de psalmi, se pornea spre Forumul lui Constantin, din centrul orașului, punct intermediar al procesiunii[314], în acest loc intonându-se Doxologia. Se venea apoi, în procesiune, la Marea Biserică (distanța era de aproximativ 1,5 kilometri[315]), intonându-se aceleași imnuri: *Trisaghion*, psalmodie, doxologie la intrarea în biserică. Cei care doreau să urmeze o practică mai veche începeau procesiunea de la biserica Sfântul Mucenic Trifon și făceau și oprire la Sfântul Mucenic Roman. Această descriere a procesiunii atestă faptul că, inițial, *Trisaghionul* era refren responsorial pentru antifoane, folosit în timpul procesiunilor în Constantinopol, și nu avea structura și locul pe care-l are astăzi în Liturghia bizantină[316]. Cel mai faimos

[313] *Le Typicon de la Grande Eglise II*, p. 66-67. Anton BAUMSTARK, „La solennité des palmes dans l'ancien et la nouvelle Rome", în *Irénikon* 13 (1936), p. 3-24. Foarte utilă pentru înțelegerea evoluției modului celebrării din aceste două zile până în secolul al XII-lea este lucrarea de doctorat a lui Gaga SHOURGAÏA, *La Traditione liturgica del Sabato di Lazzaro e della Domenica delle Palme nei manoscritti bizantini dei secc. XI-XII*, Roma, 1996, alcătuită în cadrul Facultății de Științe Eclesiastice Orientale, Secția *Liturgica* (Pontificium Institutum Orientalium Studiorum), sub coordonarea prof. Miguel Arranz (cu numeroase scheme sintetice, după următorul șablon: ora, locul, motivarea, forma, participanți, elemente de ritual: texte și rituri), mai ales p. 1-163. Elemente despre istoria veche a celebrării (unele disputabile între liturgiști) și la Thomas J. TALLEY, *Les origines de l'année liturgique*, p. 194-200.

[314] John BALDOVIN, *The Urban Character of Christian Worship*, p. 212. Constantinopolul cunoștea frecvente procesiuni în cursul unui an liturgic (aproximativ 70), multe cu caracter penitențial. *Ibidem*, p. 167-226. IDEM, „La liturgie stationalle à Constantinople", în *LMD* 147 (1981), p. 85-94.

[315] Pentru urbanistica eclesială a Constantinopolului, a se vedea Raymond JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantine. Première partie: La siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique*. Tome 3: *Les églises et les monastères*, Institut français d'études byzantine, Paris, 1969, 605 p; aici p. 485.

[316] Pe larg, la Juan MATEOS, S.J., *Celebrarea cuvântului în Liturghia Bizantină. Studiu istoric* [de aici înainte, *Celebrarea cuvântului în Liturghia Bizantină*], prefață de Robert F. Taft, S.J., traducere și note de Cezar Login, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, ²2014, p. 103-147. Despre *Trisaghion*, a se vedea și studiul lui Sebastià JANERAS, „Le Trisaghion. Une formule brève en liturgie comparée", în Robert F. TAFT, G. WINKLER (EDS), *Comparative Liturgy Fifth Years After Anton Baumstark (1872-1948), Rome, 25-29 September 1998*, Roma, 2001 [*OCA* 265], p. 495-562.

Euchologion bizantin păstrat, *Barberini graecus 336* (secolul al VIII-lea), conține două rugăciuni de binecuvântare a ramurilor[317], una pe care o citea patriarhul la începutul procesiunii, cealaltă, probabil, folosită în Forum[318]. După procesiune, urma Sfânta Liturghie la *Hagia Sophia*, ale cărei lecturi erau, ca și astăzi, *Flp* 4, 4-9 și *In* 12, 1-18.

Așa cum arăta Mark Morozowich[319], procesiunea de Duminica Floriilor din Constantinopol nu era o simplă și strictă istoricizare mimetică, prin reconstituire, a intrării lui Iisus în Ierusalim; ea utiliza „simboluri" liturgice (de exemplu, prezența evangheliei ca *typos* al lui Hristos, rol reprezentat de episcop în Ierusalimul din timpul Egeriei) pentru a sublinia prezența reală în timpul procesiunii: temele principale ale citirilor (e drept, mai puține decât cele din Ierusalim) se concentrau pe primirea lui Hristos ca Mesia în propriile vieți. Dacă la Constantinopol, ritualul, care a cunoscut la început o solemnitate ceva mai mare prin implicarea curții imperiale[320], a căzut în desue-

[317] *Barberini gr. 336*, [220] *Rugăciunea I la darea stâlpărilor în Duminica Stâlpărilor;* [221] *Rugăciune la stâlpări, a II-a*, traducere de diac. Ioan I. Ică jr, în *Canonul Ortodoxiei, I. Canonul Apostolic al primelor secole*, p. 1004-1005.

[318] Stefano Parenti, Elena Velkovska (eds), *L'Eucologio Barberini gr. 336*, Seconda edizione riveduta con traduzione in lingua italiana, CLV, Rome, 2000 [*BELS* 80], p. 204-205. Traducerea în limba română s-a făcut urmând această ediție. Este cel mai vechi *Euchologion* accesibil, conținând mărturii ale practicii bizantine în peninsula Italică (alții cercetători consideră, totuși, Constantinopolul locul de origine al manuscrisului). O descriere, în introducerea semnată de Stefano Parenti la ediția critică editată, p. 19-23.

[319] Mark M. Morozowich, „A Palm Sunday Procession in the Byzantine Tradition", p. 382; prezentarea tradiției constantinopolitane a serbării acestui praznic, după sursele principale (*Tipikon*-ul Marii Biserici, Codexul *Barberini*, cărțile de ceremonii ale lui Constantin al VII-lea Porfirogenetul sau Pseudo-Kodinos), p. 372-383.

[320] În secolul al IX-lea – după cum atestă Filotei în *Lista de demnități* – împăratul avea un rol proeminent în ceremonia din Duminica Floriilor: procesiunea începea în sala tronului, unde participanții primeau cruciulițe din partea împăratului, și se încheia cu o recepție în sala procesiunii. La mijlocul secolului al X-lea, avem mărturii (Constantin al VII-lea Porfirogenetul, *De ceremoniis aulae byzantinae*) despre o ceremonie particulară (fără prezența patriarhului) în această zi, actantul principal al procesiunii fiind doar imperatorul. În secolul al XIV-lea (Pseudo-Kodinos), împăratul conducea procesiunea (având în mâna stângă o cruce și în dreapta un săculeț cu praf, simbol al vremelniciei), patriarhul venind undeva mai în urmă. Analiza acestor mărturii și a altora (privind rolul patriarhului și pe cel al împăratului în procesiune, precum și tendința acestuia din urmă de a prezida ceremonia, sau opțiunea pentru una privată, pentru a evita concurența cu patriarhul), atestă o dispută între puterea imperială și cea religioasă privind dreptul unuia sau al altuia de a fi „imaginea", reprezentarea lui Hristos (*imago Christi*). A se vedea Ionuț-Alexandru Tudorie, *Autoritatea imperială în criză: Mihail al VII-lea Paleologul (1258-1282) și raporturile Statului bizantin*

tudine odată cu căderea imperiului, la Roma, ceremonialul ierusalimitean a fost importat ceva mai târziu, pe filieră germană, dar s-a menținut constant mult mai mult timp[321].

2.2.3. Lunea, Marțea și Miercurea Mare[322]

La fel ca în prima săptămână a Postului Mare, slujba de seară (*Pannychis*[323]) se săvârșea în Marea Biserică[324]. Lecturile biblice de la *Tritoektē* (serviciu liturgic celebrat în zilele de luni-vineri ale Postului Mare, precum și miercuri și vineri din săptămâna lăsatului sec de brânză, la vremea ceasurilor al treilea și al șaselea actuale[325]) și de la Vecernie sunt identice cu cele din *Triodul* actual (*Iz* 1, 1-20; 1, 21-28; 2, 3-3, 3, respectiv *Iș* 1, 1-20; 2, 5-10; 2, 11-22 și *Iov* 1, 1-12; 1, 13-22; 2, 1-10), la fel și extrasele din Evanghelie (*Mt* 24, 3-35; 24, 36-26, 2; 26, 6-16). *Tipikonul* redă și troparele (prorociei) de la *Tritoektē*, aceleași ca și cele actuale (inclusiv glasul), precum și câte un tropar la Utrenie, după *Psalmul* 50, neidentificat în structura actuală imnologică (cele din Lunea și Marțea Mare au conținut penitențial, cu trimitere la celebrarea cu vrednicie a Pătimirilor, pentru a fi

cu Biserica, Muzeul Brăilei „Carol I", Ed. Istros, Brăila, 2016, p. 58-61, care citează, în original, sursele, corectând, unde a fost posibil, inadvertențele, inclusiv ale unor liturgiști precum A. Dimitrievskij.

[321] Anton Baumstark, „La solennité des palmes dans l'ancienne et la nouvelle Rome", p. 3-24. Procesiunea de Florii era încă atestată în spațiul slav în secolul al XVII-lea, până la interzicerea ei de către Petru cel Mare. Ovidiu Olar, „«The Father and his Eldest Son». The Depiction of the 1667 Moscovite Palm Sunday Procession by the Metropolitan of Gaza Paisios Ligaridis and its Significance", în *RHR* 1 (2018), p. 5-36. În România, practica s-a reluat după căderea regimului comunist. A se vedea și broșura † Daniel [Ciobotea], Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Călătorind cu Dumnezeu – înțelesul și folosul pelerinajului* –, Ed. Basilica, București 2008, 20 p.

[322] *Le Typicon de la Grande Eglise II*, p. 67-72.

[323] Despre acest oficiu, a se vedea Miguel Arranz, „Les prières presbytérales de la «Pannychis» de l'ancien Euchologe byzantine et de la «Panikhida» des défunts", în *OCP* 40 (1974), p. 314-343.

[324] *Le Typicon de la Grande Eglise II*, p. 15, unde se prezintă și motivația duhovnicească, în acord cu atmosfera eshatologică a acestor prime trei zile, așa cum se va dezvolta, mai pronunțat, în timp: „pentru iertarea păcatelor și greșelilor noastre, ca Domnul Dumnezeul nostru să ne izbăvească de Judecata de apoi".

[325] O slujbă specifică ritului bizantin primar, descriere la Miguel Arranz, „Les prières presbytérales de la Tritoektî de l'ancien Euchologe byzantine", în *OCP* 43 (1977), p. 70-93, 335-354.

înviați împreună cu Hristos, iar cel de Miercuri reține tema sfatului din palatul lui Caiafa pentru a-L prinde pe Iisus).

2.2.4. Joia Mare[326]

În dimineața acestei zile, până la ceasul al șaselea, avea loc în Marea Biserică un ceremonial special al adorării Sfintei Sulițe[327] care, alături de alte relicve ale Pătimirii, se păstra în biserica Sfintei Fecioare din Pharos, capela palatină prin excelență[328]. Ritualul avea

[326] *Le Typicon de la Grande Eglise II*, p. 73-78.

[327] Despre cinstirea Sfintei Sulițe și a altor instrumente ale Pătimirii în contextul disputelor iconoclaste, la Kosta SIMIC, *Liturgical Poetry in the Middle Byzantine Period: Hymns Attribute to Ghermanos I, Patriarch of Constantinople (715-730)*, Faculty of Theology and Philosophy, Australian Catholic University, 2017, p. 156-157 (teză de doctorat, nepublicată, disponibilă la: https://doi.org/10.4226/66/5a9dbea53362d, accesat la 10 ianuarie 2018). Până ca venerarea Sfintei Cruci să fi trecut la Roma, în Constantinopol acest ritual era practicat, în zilele de joi, vineri și sâmbătă din Săptămâna Mare. A se vedea P. BERNARDAKIS, „Le culte de la Croix chez les grecs", în *EO* 5 (1901-1902), p. 258-260, aici p. 258, și Anatole FROLOW, „Le culte de la relique de la Vraie Croix à la fin du VI[e] et au debut du VII[e] siècles", în *Byzantinoslavica* 22 (1961), p. 320-339, aici p. 336; mult mai pe larg, în IDEM, *La relique de la vraie Croix, recherches sur le développement d'un culte*, Institut français d'Études byzantines, Paris, 1961, 694 p. [*Archives de l'Orient chretien* 7] și IDEM, *Les reliquasires de la Vraie Croix*, Institut français d'Études byzantines, 1965, 274 p., cu numeroase ilustrații [*Archives de l'Orient chretien* 8]; a se vedea și Andrew J. EKONOMOU, *Byzantine Rome and the Greek Popes. Eastern Influences an Rome and the Papacy from Gregory the Great to Zacharias, A.D. 590-752*, Lexington Books, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Plymouth, 2007, p. 257-259.

[328] Cyril MANGO, *The Art of the Byzantine Empire 312-1453: Sources and Documents*, University of Toronto Press, 1986, p. 185. Colecția de relicve sfinte adăpostite aici s-a îmbogățit treptat: pe lângă Sfânta Lance/Suliță și un fragment din Sfânta Cruce, împărații Bizanțului vor aduce aici Sfânta Mahramă (944), brațul drept al Sfântul Ioan Botezătorul (945), sandalele lui Iisus și „scrisoarea" lui Hristos către regele Abgar al V-lea al Edesei. În secolul al XII-lea, se vor regăsi în *skeuophylakion*-ul acestei biserici și alte relicve care au legătură cu Pătimirile lui Hristos: cununa de spini, piroanele, cămașa, mantia de purpură, trestia și pietre din mormântul lui Iisus. A se vedea Holger A. KLEIN, „Sacred Relics and Imperial Ceremonies at the Great Palace of Constantinople", în Franz ALTO BAUER (ED.), *Visualisierungen von Herrschaft, BYZAS* 5 (2006), p. 79-99; despre colecția mereu înnoită de relicve, p. 91-92; Ioli KALAVREZOU, „Helping Hands for the Empire: Imperial Ceremonies and the Cult of Relics at the Byzantine Court", în Henry MAGUIRE (ED.), *Byzantine court culture from 829 to 1204*, Harvard University Press, Washington, D.C., 2004, p. 55-57. Atestarea din secolul al XII-lea este reprezentată de jurnalul de pelerinaj al

loc în prezența patriarhului, troparul rezervat acestei ceremonii fiind: „Îți cinstim sulița care a străpuns coasta Ta, de unde bunătatea Ta a făcut să izvorască viață, și mărim nemăsurata Ta pogorâre", repetat la *Tritoektē*, înainte de cel rânduit în mod obișnuit (același cu cel din *Triodul* actual de la ceasul al șaselea). Urma apoi un ritual al spălării Sfintei Mese, de către patriarh, ajutat de alți arhierei, preoți și diaconi, timp în care se recitau fragmente din psalmi. Ritualul era precedat și urmat de două rugăciuni cu conținut penitențial (spălarea sfintei mese-spălarea păcatelor)[329].

Seara, în cadrul Vecerniei unită cu Liturghia, înaintea lecturilor biblice specifice, avea loc în nartex ritualul spălării picioarelor, de către episcop, pentru douăsprezece persoane (trei ipodiaconi, trei diaconi, trei preoți, un arhiepiscop și doi mitropoliți), ritual însoțit de două lecturi: *In* 13, 3-11 și *In* 13, 12-17. Un formular vechi (secolul al VIII-lea) de rugăciune pentru această ceremonie (ectenia, rugăciunea pentru cei ce se vor spăla, rugăciunea de binecuvântare a apei, și rugăciunea finală) s-a păstrat grație codexului *Barberini gr. 336*[330].

Urma apoi vohodul (fără tămâiere și fără a folosi sfeșnice, probabil pentru a sublinia spiritul penitențial) și direct (fără *Trisaghion*) lecturile: *Iș* 19, 10-19; *Iov* 38, 1-21; *Is* 50, 4-11; *1 Co* 11, 23-32; *Mt* 26, 2-20; *In* 13, 3-17; *Mt* 26, 21-39; *Lc* 22, 43-44; *Mt* 26, 40-27, 2. Spre deosebire de sistemul actual, lipsea din cadrul citirilor un fragment din *Iov* (42, 1-5), iar ritualul spălării picioarelor avea loc la începutul, nu la sfârșitul Liturghiei, așa cum se va menține în riturile etiopian, siriac sau copt[331].

arhiepiscopului Antonie de Novgorod, la Marcelle EHRHARD, „Le livre du pèlerin, d'Antoine de Novgorod", în *Romania* 58 (1932), p. 44-65, cu lista relicvelor Pătimirii păstrate, p. 57 (în plus, sunt menționate: buretele, Sfântul Sânge al lui Hristos, șireturile sandalelor și centura veșmintelor, precum și vasul în care au fost spălate picioarele ucenicilor).

[329] Ritualul întreg, cu cele două rugăciuni, la dominicanul Jacobus GOAR, *Euchologion, sive Rituale Graecorum*, Veneția, ²1730 (ediția princeps 1647, 734+12p.), p. 623-627. *Euchologion*-ul a fost recuperat după un manuscris descoperit la Mănăstirea athonită Iviron (c. 1650-1665), cuprinzând formulare ale mai multor rugăciuni, parte din ele doar aici menționate. Conținut, descriere și bibliografie, la http://www.text-manuscripts.com/tm-assets/tm-descriptions/tm0756-description.pdf (accesat la 18 octombrie 2018) și la Ioan Marin MĂLINAȘ, *Pentarhia*, vol. III/1 [*Arhieraticon. Etape de evoluție, structură, reflecții teologice și comparație de texte liturgice*], Ed. Risoprint, Cluj-Napoca, 2018, p. 109-120.

[330] *Barberini gr. 336*, [222]-[225], în *Canonul Ortodoxiei, I. Canonul Apostolic al primelor secole*, p. 1005-1006.

[331] A se vedea *infra* 3.2., p. 160; 3.3., p. 171; 3.4., p. 180-181.

În timpul Liturghiei, după anafora, avea loc sfințirea Marelui Mir printr-o rugăciune de binecuvântare și una de plecare a capetelor. Mirul pregătit pentru consacrare era purtat, la intrarea cu cinstitele daruri, într-un vas special („alabastru") și era depus pe Sfânta Masă până la terminarea anaforalei[332].

Seara, la *pannychis*, începea slujba Sfintelor Pătimiri. În secolul al IX-lea deja la Constantinopol se citeau cele douăsprezece lecturi evanghelice de astăzi[333].

2.2.5. Vinerea Mare[334]

La fel ca în cazul zilei de joi dimineața, se repeta ritualul adorării Sfintei Sulițe, până la ceasul al șaselea, când era dusă înapoi la palat, de către *repherendarios*, persoană însărcinată cu protocolul eclesiastic. După Utrenia obișnuită (cu indicarea unui tropar după *Psalmul* 50, evocând ruperea catapetesmei și întunecarea soarelui la răstignire, preluat de Ceasul întâi Împărătesc), urma obișnuitul *Tritoektē*, la care se repeta troparul de joi („Îți cinstim sulița...") și se cânta un

[332] Jacobus GOAR, *Euchologion, sive Rituale Graecorum*, p. 628-636. Tot aici (p. 637-647), despre materiile pentru Sfântul și Marele Mir. Rugăciunile din *Euchologion* sunt rugăciunile trei și patru din ritul actual (*Arhieraticon*, Ed. IBMBOR, București, 1993, p. 231-232), care se regăsesc și în *Codex Barberini graecus 336*, la Diac. Ioan I. ICĂ jr, *Canonul Ortodoxiei, I. Canonul Apostolic al primelor secole*, p. 966-967. O comparație a rânduielii sfințirii Sfântului și Marelui Mir, în diverse manuscrise vechi și ediții ale *Arhieraticon*-ului românesc, la Ioan Marin MĂLINAȘ, *Pentarhia*, vol. III/1, p. 343-375. Despre acest ritual, a se vedea și Miguel ARRANZ, *La consécration du saint myron (Le sacrements de l'Ancien Euchoiloge constantinopolitain 10)*, Roma, 1989 [*OCP* 55], p. 167-178; 317-338. Pentru tradițiile din alte spații liturgice (slav, copt, etiopian, siriac), a se vedea Przemysław NOWAKOWSKI: *Rito della Preparazione e Consacrazione del Santo Myron nella tradizione slava Orientale*, Pontificium Institutum Orientale, Romae, 1997; IDEM, „La formation du rite du saint myron dans la tradition liturgique slave de Kiev", în Carlo BRAGA (ED.), *Chrismation et confirmation: questions autour d'un rite post-baptismal. Conférences Saint-Serge, LIV^e Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 25-28 juin 2007*, CLV, Roma, 2009, p. 219–238; Emmanuel FRITSCH, „Mēron et chrismation dans la liturgie éthiopienne moderne", în *Ibidem*, p. 253–263; Youhanna N. YOUSSEF, Sameh F. SOLIMAN, *The Rite of Consecration of the Myron* (Publications de la Société d'Archéologie Copte. Textes et Documents 18), Cairo, 2017; Baby VARGHESE, „Studies in the West Syrian Liturgy of the Consecration of Holy Myron", în *The Harp*, 6 (1993), p. 65-80.

[333] Despre modul constituirii sistemului celor 12 evanghelii, *infra* 5.4., p. 276-279 și *Tabelul* 5.4.d., p. 274-276.

[334] *Le Typicon de la Grande Eglise II*, p. 79-83.

altul („Fiind tu răstignit, Hristoase, tirania a fost răsturnată și puterea vrăjmașului zdrobită; căci nu înger, nici om, ci Dumnezeu Însuși este Cel ce ne-a mântuit pe noi"), lectura biblică fiind *Za* 11, 10-13. După *Tritoektē* avea loc, la biserica Sfintei Irina, cateheza pentru catehumeni. Ritualul conținea și exorcismele (lepădarea de Satan), și mărturisirea adeziunii la Hristos, împreună cu recitarea Simbolului de credință[335], care nu fac parte propriu-zis din comemorarea Sfintelor Pătimiri, ci sunt „parte a procesului de inițiere pascală"[336].

Seara, la vohodul Vecerniei, se folosea un evangheliar mai deosebit, obișnuit numai în situații solemne (*megaleion*); patriarhul intra în altar și, așezându-se în *synthronos*, asculta lecturile biblice: *Iș* 33, 11-23; *Iov* 42, 12-17; *Is* 52, 13-54, 1; *1 Co* 1, 18-2, 2; *Mt* 27, 1-38; *Lc* 23, 39-43; *Mt* 27, 39-54; *In* 19, 31-37; *Mt* 27, 55-61. Dacă lectura din Isaia și cele din Noul Testament fac referire la Pătimiri, primele două citiri sunt, de fapt, continuarea lecturii continue din post[337]. Ca atare, cu puține elemente specifice, zilele de joi și vineri, în Constantinopolul aflat în așteptarea Învierii, nu aveau ceva cu totul deosebit, așa cum era, cu mult înainte încă, în Ierusalim[338]. De menționat că a existat și la Constantinopol un ritual al venerării lemnului Sfintei Cruci, însă în afara unui cadru liturgic propriu-zis, la scurt timp după aducerea ei la Constantinopol (635) – după ce a fost recuperată de la perși –, deci la două decenii după aducerea în cetate a Sfintei Sulițe (614)[339]. Acest decalaj cronologic, precum și simbolismul Crucii mai mult ca

[335] Jacobus GOAR, *Euchologion, sive Rituale Graecorum*, p. 279-281. Până în secolul al VI-lea, când patriarhul Timotei al Constantinopolului (512-518) a introdus recitarea Simbolului de credință în cadrul Liturghiei euharistice, acest moment era singura celebrare în care era rostit.

[336] Robert TAFT, „Holy Week in the Byzantine tradition", p. 73. Afirmația nu trebuie înțeleasă în sens exclusivist; lepădarea de Satana este ea însăși o „răstignire", o anticipare a „morții" și a „învierii" prin botez.

[337] Așa cum atestă lecționarele, la Ierusalim se citeau *Facerea* și *Proverbele* în Săptămâna Mare și *Ieșirea* și *Iov* în timpul Postului Mare, în timp ce la Constantinopol lecturile erau inversate (și așa se vor impune), *Ieșirea* și *Iov* fiind destinare Săptămânii Mari. A se vedea și Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 147.

[338] Robert TAFT, „Holy Week in the Byzantine tradition", p. 73-74.

[339] IDEM, *History of the Liturgy of St. John Chrysostom. V. Precommunion Rites*, VII, c. II [„The lance"], Pontificio Instituto Orientale, Roma, 2000, [*OCA* 261], p. 423. A se vedea Anatole FROLOW, *La relique de la vrai croix. Recherches sur la développement d'un culte*, Institut français d'études byzantines, Paris, 1965, 73 p. Începând cu secolul al IX-lea, de când avem mărturii mai consistente despre ceremoniile Săptămânii Mare în capitala imperiului, nu avem nicio mărturie despre venerarea Sfintei Cruci, ci numai a Sfintei Sulițe. Un studiu despre venerările relicvelor

trofeu, ca semn al victoriei asupra lumii[340], și nu atât ca instrument al Pătimirii, așa cum a fost receptată mai mult Sfânta Suliță, au determinat o preferință a pietății constantinopolitane pentru relicva Lăncii/Suliței. Acest amănunt, coroborat cu altele, l-a făcut pe Thomas Pott să semnaleze o diferență de „sensibilitate liturgică" între Ierusalim (mai „istorică") și Constantinopol (mai „simbolică")[341].

Prezentul *tipikon* al Marii Biserici este și mărturia peremptorie a celebrării Liturghiei Darurilor înainte sfințite în Vinerea Mare, la Constantinopol, obicei păstrat până cel târziu la sfârșitul secolului al XII-lea[342], suprimat prin influența predominantă a sistemului hagiopolit[343], precum și datorită evlaviei credincioșilor de a posti deplin vineri și sâmbătă[344]. De menționat că, totuși, niciodată nu s-a săvârșit

Pătimirii, la Joan Nadal CAN, „Un Parsifal litúrgico bizantino", în *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras* 44 (1993-1994), p. 391-399.

[340] Henri LECLERCQ, „Croix (invention et exaltation de la vrai)", în *DACL* 3, 2, col. 3131-3139, aici col. 3138.

[341] Thomas POTT, *La réforme liturgique byzantine. Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine* [de aici înainte, *La réforme liturgique byzantine*], CLV – Edizioni Liturgiche, Roma, 2000 [*BELS* 104], p. 136.

[342] Arhiepiscopului rus Antonie de Novgorod, în pelerinajul său la Constantinopolul sfârșitului de secol al XII-lea, nu mai menționează acest obicei. A se vedea *Itinéraires russes en Orient*, traducere de B. de Khitrowo, Geneva, 1889, p. 105, *apud Le Typicon de la Grande Eglise II*, p. 83. O variantă mai corectă a textului, însoțită de o introducere, la Marcelle EHRHARD, „Le Livre du Pèlerin d'Antoine de Novgorod", în *Romania* 58 (1932), nr. 229, p. 44-65. Dacă *Typikon*-ul de la Everghetis încă o indică, *Typikon*-ul de la Messina o elimină (ambele, mărturii ale practicii din secolul al XII-lea). A.A. DIMITRIEVSKI, *Opisanie liturgiceskich rukopisej chraniasciksa v bibliotekah Pravoslavnogo Vostoka*, vol. I: *Typika* [de aici înainte, *Opisanie*, vol. I], Kiev, 1895, p. 553, și, respectiv, Miguel ARRANZ S.J., *Le Typikon du Monastère du Saint-Saveur à Messine: Codex Messinensis, gr 115 AD 1131*, Pontificio Instituto Orientale, Roma, 1969 [*OCA* 185], p. 242.

[343] Sebastià JANERAS, *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine*, p. 369-388.

[344] Cauzele suprimării au fost semnalate încă din secolul al XIV-lea de către SF. SIMEON AL TESALONICULUI, *Responsa ad Gabrielem Pentapolitanum*, în *PG* 1554, 904-909, *apud Ibidem*, p. 375-376. Exemplul dispariției Liturghiei Darurilor Înainte Sfințite din Vinerea Mare este folosit de Pott pentru a argumenta relația dintre evoluția spontană și non-spontană a sintezei bizantine în această perioadă. A se vedea Thomas POTT, *La réforme liturgique byzantine*, p. 156-162. Analizând, alături de Vinerea Mare, și celelalte patru zile, numite astăzi „aliturgice", din Postul Mare (*Mibr, Vibr, Lu* I, *Ma* I), Cezar Login constată că la Marea Biserică din Constantinopol „se celebra *întotdeauna* (s.a.) Liturghia Darurilor Înainte Sfințite. Erau zile de post și ajunare, însă seara postul era încununat prin Împărtășirea cu Sfintele Taine", ca eveniment liturgic ce rezultă din însăși „logica" euharistică: ori de câte ori ne împărtășim

în această zi liturghie euharistică, nici chiar atunci când Buna Vestire ar fi coincis cu Vinerea Mare (sau Sâmbăta Mare), caz în care doar se adăuga un supliment de lecturi[345].

2.2.6. Sâmbăta Mare[346]

Mult diferit față de fastul ierusalimitean, oficiul matinal al Utreniei din Sâmbăta Mare nu avea nimic deosebit, în afară de *Binecuvântările* (Învierii) și un tropar specific, nereperabil în *Triodul* actual: „Soldații păzeau mormântul Tău, și îngerii, lăudându-Te, Hristoase Dumnezeule, strigau: Doamne, slavă Ție!". După doxologia mare avea loc procesiunea cu evanghelia, patriarhul intrând împreună cu preoții și ascultând lecturile zilei (aceleași ca în sistemul actual): *Iz* 37, 1-14; *1 Co* 5, 6-8; *Ga* 3, 13-14; *Mt* 27, 62-66. După finalul slujbei, patriarhul oficia botezul catehumenilor (prima rundă) în baptisteriul mic, localizat lângă absida marii biserici.

La ceasul al șaselea, împăratul intra în Sfântul Altar și schimba acoperământul Sfintei Mese, iar patriarhul cădea și deschidea apoi biserica[347].

Slujba de seară conținea o intrare a clericilor în tămâieri, fiind precedați de trei candele. După prima lectură a privegherii pascale (*Fc* 1, 1-5), patriarhul cobora din *synthronos* și intra în baptisteriul mare, la sud-estul bisericii mari, și, îmbrăcat într-un stihar alb, cădea de trei ori bazinul și începea botezul, după obicei, timp în care în biserica mare se continuau lecturile, până la cea de-a șaptea (*Is* 60, 1-16; *Iș* 12, 1-11; *Iona* 1, 1-4, 11; *Ios* 11, 5-15; *Iș* 13, 20-14, 31, cu cântarea solemnă a stihului *Să cântăm Domnului...*; *Sof* 3, 8-15). Dacă

mărturisim Moartea și Învierea lui Hristos (*1 Co* 11, 26), cu atât mai mult în Vinerea Mare. Cezar LOGIN, *Înainteprăznuirea Nașterii Domnului în ritul bizantin – origine, dezvoltare, structură, ritual și imnografie* –, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Ortodoxă, 2017 (teză de doctorat, în manuscris), p. 84, și concluziile de la p. 85-86. Mai sintetic, în ediția tipărită (de unde vom cita în continuare), Cezar LOGIN, *Înainteprăznuirea Nașterii Domnului în ritul bizantin – origine, dezvoltare, structură, ritual și imnografie* – [de aici înainte, *Înainteprăznuirea Nașterii Domnului în ritul bizantin*], Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2020, p. 115-117.

[345] *Le Typicon de la Grande Eglise I*, p. 256-257.

[346] *Le Typicon de la Grande Eglise II*, p. 82-91.

[347] CONSTANTIN VII PORPHYROGÉNÈTE, *Le Livre des cérémonies*, cap. 42 (33)-44 (35), p. 167-175.

patriarhul termina oficierea botezului, se citea ultima lectură (*Dn* 3, 1-51, cu intonarea solemnă a stihului *Binecuvântați pe Domnul...*) și apoi se cântau *Binecuvântările*. Dacă erau mai mulți catehumeni, se adăugau alte lecturi, până la șapte, în funcție de timpul necesar, înainte de *Dn* 3, 1-51 (*1 Rg* 17, 8-24; *Is* 61, 10-62, 5; *Fc* 22, 1-18; *Is* 61, 1-10; *2 Rg* 4, 8-37; *Is* 63, 11-64, 4; *Ir* 38, 31-34)[348].

La momentul *Slavei ... Și acum ...* din finalul *Cântării celor Trei Tineri*, patriarhul, în acordul *Ps* 31, 1-5, cântat solemn de psalți, intra în catedrală împreună cu neofiții, care primiseră și Taina Mirungerii, și făcea trei metanii. Doisprezece episcopi care, împreună cu ceilalți slujitori, își luaseră veșminte de culoare albă, intrau cu patriarhul în altar (primii prin ușile laterale, patriarhul prin ușile împărătești).

Oficiul continua cu particularitățile pe care le cunoaștem astăzi (*Câți în Hristos ...* în locul *Trisaghionului*, fără prochimen și *Aleluia*, lecturile din *Rm* 6, 3-11; *Mt* 28, 1-20; chinonic). Așadar, până la citirea Apostolului, privegherea pascală avea un caracter preponderent baptismal, doar stihurile din *Ps* 81, de după Apostol, anunțând evenimentul Învierii.

Săptămâna Mare din Constantinopol nu are, așadar, fastul de tip ierusalimitean, ci se aseamănă mai mult în unele amănunte (precum citirile) cu slujbele Triodului actual. Celebrările liturgice se caracterizează prin sobrietate și printr-o anumită reținere în manifestarea exterioară a evlaviei, atitudine motivată nu de lipsa unui entuziasm generator de acte de devoțiune deosebite (precum era cel al pelerinilor hagiopoliți) sau de absența în proximitate a locurilor legate de Pătimiri și Înviere, ci și de un anumit fel de a fi al credincioșilor din acest oraș, care înțelegeau, dimpreună cu conducătorilor lor spirituali, să celebreze în acest mod ultimele zile din viața Mântuitorului Iisus Hristos.

2.3. Metamorfoze liturgice de tip „tur-retur": de la Ierusalim la Constantinopol și viceversa

Ceremoniile din Săptămâna Pătimirilor nu au rămas în forma lor inițială în cele două centre liturgice importante, Ierusalimul și

[348] Despre modul formării acestui ciclu de lecturi și o sistematizare a lor, a se vedea *infra* 5.4., p. 285-286 și *Tabelul* 5.4.f., p. 284-285.

Constantinopolul, precum și în zona de gravitație adiacentă, nici nu au cunoscut o evoluție doar „pe verticală", ca dezvoltare a propriului nucleu incipient, prin amplificări sau restructurări fidele, în mod exclusivist, doar tradiției locului. Printr-o uimitoare capacitate de absorbție, riturile de aici s-au influențat reciproc, au făcut schimburi de elemente proprii, semn al unei adaptabilități care nu trebuie văzută drept „trădare" sau compromis, ci ca o îmbogățire liturgică (și duhovnicească, implicit), poate nu totdeauna cea mai reușită ca finalitate, dar a cărei onestitate nu poate fi pusă nicicum la îndoială. Această istorie „pe orizontală" a schimburilor reciproce a scris ceea ce s-a numit, mai târziu, printr-o metaforă adoptată în teologia liturgică, „povestea celor două orașe"[349]. Aceeași istorie a definit schimbările intervenite în ritualul primar hagiopolit drept „bizantinizare" a acestuia[350] și

[349] Robert TAFT, S.J., „A Tale of Two Cities. The Byzantine Holy Week Triduum as a Paradigm of Liturgical History" [de aici înainte, „A Tale of Two Cities"], în J. Neil ALEXANDER (ED.), *Time and Community: In Honor of Thomas Julian Talley*, The Pastoral Press, Washington, 1990 [*NPM Studies in Church Music and Liturgy*], p. 21-41. Aceeași temă este reluată și în IDEM, „In the Bridegroom's Absence. The Paschal Triduum in Byzantine Church" [de aici înainte, „In the Bridegroom's Absence"] în *La celebrazione del Triduo pasquale: anamnesis e mimesis. Atti del II Congresso Internazionale di Liturgica; Roma, 1988*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma, 1990 [*Analecta Liturgica* 14 = *Studia Anselmiana* 102], p. 71-97. Ambele studii sunt reluate, păstrând paginația primelor ediții, în IDEM, *Liturgy in Byzantium and Beyond*, Routledge, 1995 [*Variorum Studies Series* 493]. Mai sintetic, aceleași idei și în IDEM, „Holy Week in the Byzantine tradition", în *Hebdomadae sanctae celebratio: conspectus historicus comparativus*, p. 67-91. A se vedea și articolul sinteză despre cultul bizantin, cu bibliografia aferentă, IDEM, „Liturgy", în Elisabeth JEFFREYS, John HALDON, Robin CORMACK (EDS), *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, Oxford University Press, Oxford, 2008, p. 599-610. Baumstark propune o interesantă paralelă Ierusalim-Constantinopol cu două centre din Occident: „un centru de pietate meridională, de semnificație religioasă universală (Roma-Ierusalim) în fața unei sfere nordice, de putere politică (Imperiul carolingian-Constantinopol)". A se vedea Anton BAUMSTARK, „Denkmäler der Entstehungsgeschichte des byzantinischen Ritus", în *Oriens Christianus*, seria 3, 2 (1927), p. 3, *apud* Thomas POTT, *La réforme liturgique byzantine*, p. 133.

[350] Daniel Galadza definește „bizantinizarea liturgică" drept „procesul de așezare a practicilor liturgice în conformitate cu cele ale Marii Biserici a Constantinopolului, cu prețul și în detrimentul practicilor liturgice locale, în acest caz, hagiopolite". A se vedea Daniel GALADZA, *Liturgy and byzantinization in Jerusalem*, Oxford University Press, 2018 [*Oxford Early Christian Studies*], p. 5. Bazându-se pe studiul calendarului liturgic, al lecționarelor și al câtorva elemente de ritual, autorul invită la o privire mai complexă a desfășurării sintezei celor două rituri, sinteză definită, uneori sumar și oarecum limitativ, drept o „simplă fuziune" dintre *Horologiul* monastic palestinian și tradiția catedrală constantinopolitană.

a avut un rol primordial la crearea actualului „rit bizantin"[351], fiind o mărturie care a caracterizat „evoluția non-spontană" a acestui rit[352].

Agenții primi ai acestui schimb inter-liturgic și devoțional de după secolul al IV-lea au fost pelerinii. Întorși de la Locurile Sfinte, ei aduceau cu ei rânduielile „colorate și dramatice"[353] ale Ierusalimului, recunoscut drept „Orașul Sfânt" (*hē hagia polis*), „mamă a Bisericilor lui Dumnezeu" (*Ps* 86, 4.6; *Ps* 131, 13-14; 47, 2), de unde, ca „un râu al Darului", au ieșit dogmele dumnezeiești „izvorând în toată lumea"[354]. Având o astfel de autoritate spirituală, Ierusalimul a fost repede receptat drept sursă de inspirație verificată și statuată drept normativă în mentalul evlaviei comune. Dar nu doar strict Ierusalimul era vizat ca nucleu de influență prin pelerinii fascinați de ritualul de la „catedrala" Sionului (ansamblul eclesiastic având în centru *Anastasis* și *Martyrion*), ci și unele centre monastice care vor deveni formative, precum cel de la Sfântul Sava[355] sau, ceva mai târziu, de la Sfânta

[351] Bibliografia pe această temă este consistentă. Cele mai reprezentative contribuții, la Robert F. Taft S.J., *Le Rite Byzantin. Bref historique*, traduit de l'anglais par Jean Laporte, Les Éditions du Cerf, Paris, 1996, 112 p.; Idem, „Mt. Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite", în *DOP* 42 (1988), p. 179-194, reluat (păstrând paginația) și în Idem, *Liturgy in Byzantium and Beyond*, Variorum, 1995; Miguel Arranz S.J., „Les grandes étapes de la liturgie byzantine: Palestine-Byzance-Russie", în *Liturgie de l'Église particulière, liturgie de l'Église universelle*, Roma, 1976, p. 43-72. A se vedea și Mark M. Morozowich, „East Meets West in Liturgy: Mutual Influence Through the Centuries", în Hans Jürgen Feulner (ed.), *Liturgies in East and West. Ecumenical Relevance of Early Liturgical Development*, p. 295-307. O prezentare sintetică a etapelor formării și a evoluției ritului, strâns legată de istoria Imperiului Bizantin, și la Ciprian Ioan Streza, *Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare. Istorie-text-analiză comparată-comentariu teologic*, Ed. Andreiana/Ed. Universității Lucian Blaga, Sibiu, 2012, p. 21-24.

[352] Thomas Pott, *La réforme liturgique byzantine. Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine*, ed. cit.

[353] Robert Taft, „A Tale of Two Cities", p. 22.

[354] *6 octombrie* (*Vc st slavă*); „Din Sion va ieși legea și cuvântul lui Dumnezeu din Ierusalim" (*Is* 2, 3).

[355] Un întreg volum despre moștenirea savaită a fost îngrijit de Joseph Patrich (ed.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the present* [de aici înainte, *The Sabaite Heritage*], Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, Leuven, 2001 [*OLA* 98], 463 p. *Motto*-ul lucrării reflectă legătura dintre Ierusalim și Marea Lavră Savaită, precum și rolul determinant formator al acesteia: „Just as Jerusalem is the queen of all cities, so too the laura of Sabas is the prince of all deserts, and so far as Jerusalem is the norm of other cities, so too is St. Sabas the exemplar of other monasteries". A se vedea *The Passion of St. Michael the Sabaite*, 14, p. 76, *apud* S. H. Griffith, „Christians, Muslims, and Neo-Martyrs: Saints' Lives and Holy Land History", în A. Kofsky, G. Stroumsa (eds), *Sharing the*

Ecaterina[356]. Aceste obiceiuri au fost replicate la întoarcerea pelerinilor, de multe ori improvizat, în bisericile rurale și urbane[357], inclusiv în Constantinopolul inițial (mai ales până în secolul al VIII-lea), ceva mai imun la schimbări care să-i diversifice sobrietatea ceremonială. De notat aici că, în secolul al V-lea, deci încă la începutul schimburilor liturgice Palestina-Constantinopol, Ierusalimul însuși a fost loc al importului de tradiții ne-hagiopolite și dintru început nu din Constantinopol, ci din tradiția primei Rome, obiceiuri care au continuat să coexiste cu cele locale[358].

De asemenea, capitală a Imperiului fiind, cu o forță crescândă a „centrului", și Constantinopolul a putut cu ușurință să-și exporte elemente de ritual, inclusiv în Ierusalim, care a rămas, într-adevăr, loc de obârșie al creștinismului, dar, într-un fel, i s-a diminuat statutul la nivel de periferie prin comparație cu centrul[359]. De altfel, după Sinodul de la Calcedon, fiecare centru patriarhal local avea propriul ritual și o specificitate teologică, dar, uneori, elemente specifice acestor centre s-au mutat dincolo de punctul lor local de plecare și astfel s-a putut întâmpla ca periferia unui centru să devină, din punct de

Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land, Fifth-Fifteenth Centuries CE, Jerusalem, 1998, p. 177.

[356] A se vedea, printre recentele contribuții, Corinna Rossi, *The Treasures of the Monastery of Saint Catherine (I Tesori del Monastero di Santa Caterina)*, White Star Publishers, Milano, 2010, 208 p.; David Jacoby, „Christian Pilgrimage to Sinai until the Late Fiftheenth Century", în Robert S. Nelson, Kristen M. Collins (eds), *Holy Image, Hallowed Ground. Icons from Sinai*, Los Angeles, 2006, p. 79-83.

[357] John Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship*, p. 82-89. Despre cum erau percepute Locurile Sfinte (*loca sancta*) în secolul al XII-lea, inclusiv prin comparație cu percepția antică, la Todd Patrick Upton, *Sacred Topography: Western Sermon Perceptions of Jerusalem, the Holy Sites and Jews During the Crusades (1095-1193)*, University of Colorado, 2007 (lucrare de doctorat, nepublicată), p. 26-116.

[358] Monahul Gherontie a săvârșit zilnic un serviciu privat pentru „binecuvântata Melania" în mănăstirea de pe muntele Măslinilor, „în acord cu *tradiția Bisericii Romei* (s.n.)". A se vedea *John Rufus: The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus*, ed. and trans. by Cornelia B. Horn and Robert R. Phenix, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2008, p. 62-63. Gherontie este autorul biografiei Melaniei Romana și starețul mănăstirilor acesteia, dar care, după moartea ctitorului, s-a opus Sinodului de la Calcedon și ierarhiei ierusalimitene fidele acestuia. A se vedea *Cuvioasa Melania Binefăcătoarea sau cum devin bogații sfinți*, studiu introductiv Tomáš Špidlík, traducere Maria-Cornelia și Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, ²2011, p. 140-142 [Apendice 2: Biograful Melaniei]; viața, în versiunea lui Gherontie, p. 187-236.

[359] Daniel Galadza, *Liturgy and byzantinization in Jerusalem*, p. 2.

vedere liturgic, centrul unei alte periferii[360]. Juliette Day face o atentă analiză comparativă a structurii, conținutului și aspectului teologic al celor mai relevante surse privind ritul baptismal primar din Palestina, Egipt și Siria, pentru a stabili tocmai dacă Ierusalimul secolului al IV-lea „și-a propus" a fi sursa modificărilor liturgice (uneori considerate inovații care trebuie primite cu rezervă) sau, simplu, s-a urmat un trend pe care, de altfel, l-au urmat și alte centre în privința influențării reciproce a riturilor provinciilor vecine[361].

Acest schimb Ierusalim-Constantinopol de tip „dialectic între centru și periferie"[362] se intensifică mai ales după ce monahii studiți, cu rol important în restaurația cinstirii sfintelor icoane[363], s-au impus ca autoritate în Biserică, inclusiv în ceea ce privește organizarea

[360] Stefano PARENTI, „Towards a Regional History of the Byzantine Euchology of the Sacraments", în *Ecclesia Orans* 27 (2010), p. 109-121, unde prezintă ca studiu de caz câteva formulare de rugăciune (din spațiul grec, dar și din cel slav), ca fenomene redacționale care pot ilustra o analiză structurală a textelor liturgice ale căror stratificări (liturgice și teologice, totodată) de factură regională trebuie distinse cu precizie.

[361] Juliette DAY, *The Baptismal Liturgy of Jerusalim: Fourth – and Fifth-century Evidence from Palestina, Syria and Egypt*, Ashgate Publishing, New York, 2007, 157 p. Toată istoria cultului creștin demonstrează că nu a existat un singur punct de plecare care să se diversifice într-o multiplicitate a tradițiilor locale, ci, mai degrabă, o multiplicitate a tradițiilor locale originale a evoluat gradual spre o mai mare unitate, sub influența unei autorități eclesiale și liturgice. A se vedea Paul F. BRADSHAW, *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, Oxford University Press, London ²2002, p. 1-20, care merge pe linia deschisă de Baumstark (ca replică la teoria diversificării, ca spițele dintr-un ax, proferată de Ferdinand Probst la sfârșitul secolului al XIX-lea) și confirmată de Taft, prin analiza procesului de predare-preluare dintre Constantinopol și Ierusalim în *Triduum*-ul Săptămânii Mari. A se vedea Anton BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, p. 21-26; Robert TAFT, „A Tale of Two Cities", p. 32-33.

[362] Daniel GALADZA, *Liturgy and byzantinization in Jerusalem*, p. 2.

[363] Una din cele mai recente contribuții pe această temă este Torstein Theodor TOLLEFSEN, *St Theodore the Studite's Defence of the Icons. Theology and Phylosophy in Ninth-Century Byzantium*, Oxford University Press, Oxford, 2018 [*Oxford Early Christian Studies*], 208 p. În teologia românească, restituirea textelor esențiale pentru înțelegerea întregului fenomen iconoclast și evidențierea contribuției Sfântul Teodor, la SF. TEODOR STUDITUL, *În apărarea sfintelor icoane – dosarul unei rezistențe teologice*, studiu introductiv și traducere de Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2017; rolul Sfântul Teodor, p. 100-122. Analiza recentă a „antireticelor" sale, la Gary Wayne Alfred THORNE, *The Ascending Prayer to Christ. Theodore Studite's Defence of the Christ*-eikōn *against the Ninth Century Iconoclasm*, University of Durham, 2003, 365 p. (teză de doctorat, nepublicată, disponibilă la: http://etheses.dur.ac.uk/3158/, accesat la 10 octombrie 2018).

cultică a ei[364]. Pentru a fi ajutat, Sfântul Teodor Studitul a invitat în Constantinopol monahi de la Mănăstirea Sfântul Sava din Palestina, ale căror slujbe le considera de o ortodoxie neîndoielnică în combaterea ereziilor. În plus, ritul adoptat de studiți era mult mai echilibrat decât cel al vechilor monahi constantinopolitani achimiți[365] și nici nu impunea necesitatea unui număr mare de clerici[366]. Adoptarea în Constantinopol a fost facilitată și de rolul din ce în ce mai semnificativ al monahilor în ierarhia superioară[367]. Ea s-a făcut pe fondul unei tendințe de laxism din partea clerului de mir (de pildă, indulgența în practica penitențială[368] sau o tendință de prescurtare, vizibilă în încercarea de înlocuire a Liturghiei Sfântul Vasile cel Mare cu cea a Sfântul Ioan Hristostom[369] *versus* intransigența și caracterul „colecționar" liturgic, prin alăturare – cum ar fi lecturile din Vinerea Mare, care erau specifice monahismului) și a scăderii influenței puterii politice, îndeosebi după anul 1204[370]. Dar nu numai bisericile mănăstirești din Constantinopol, ci și cele mari încep să urmeze obiceiuri

[364] Alexey STAMBOLOV, „Monks vs. State: The Stoudites and Their Relations with the State and Ecclesiatical Authorities in Late Eight and Early Ninth-Century Byzantium", în Judith A. RASSON, Katalin SZENDE (EDS), *Annual of Medieval Studies at Central European University*, 21 (2015), p. 193-205. În privința rolului studiților în noua configurare a ritului constantinopolitan, Ioan I. Ică jr semnalează studiul lui Daniel GALDZA, „Teodor Studitul și cultul bizantin. O analiză a reformei studite", printre cele 11 comunicări în cinstea Sfântului Teodor Studitul, susținute în cadrul conferinței *Teodor Studitul. Context intelectual, semnificația filozofică și teologică a scrierilor sale*, desfășurată la Universitatea din Viena, în martie 2016 (cu lucrările în curs de publicare). A se vedea Diac. Ioan I. ICĂ jr, „Dosarul unei rezistențe teologice – prolegomene istorice și teoretice", studiu introductiv la SF. TEODOR STUDITUL, În apărarea sfintelor icoane – dosarul unei rezistențe teologice, p. 88.

[365] A se vedea Diac. Ioan I. ICĂ jr, „Neadormiții – monahism răsăritean apostolic: destinul și metamorfozele unei harisme uitate", în *Ceaslovul și Viețile Sfinților monahi Neadormiți*, traducere și postfață de Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2006, p. 229-305.

[366] Thomas POTT, *La réforme liturgique byzantine*, p. 143.

[367] Doi patriarhi de Constantinopol, Cosma I (1075-1081) și Dositei (1190-1191), precum și alți nu puțini reprezentanți de vârf ai administrației eclesiale erau monahi fie din Ierusalim, fie de la Sfântul Sava. A se vedea Miguel ARRANZ, „L'office de la veillé nocturne dans l'Église greque et dans l'Église russe", în *OCP* 42 (1976), p. 407.

[368] Miguel ARRANZ, „La *Diataxis* du patriarche Méthode pour la réconciliation des apostats", în *OCP* 56 (1990), p. 283-322;

[369] A se vedea și Stefano PARENTI, „La «vittoria» nella Chiesa di Constantinopoli della Liturgia di Crisostomo sulla Liturgia di Basilio", în IDEM, *A Oriente i Occidente di Constantinopoli: Temi e problemi liturgici di ieri e di oggi*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 2010 [*Monumenta Studia Instrumenta Liturgica* 54], p. 27-47.

[370] A se vedea Robert TAFT, *Le Rite Byzantin. Bref historique*, p. 95-96.

liturgice de tip hagiopolit, într-un sistem de „bi-ritualism"[371] de tip paralel mai întâi, care se va sfârși cu o inserție de elemente savaite în tradiția „catedrală" specifică Bisericii Mari constantinopolitane (*asmatikē akolouthia*[372]).

Osmoza constantinopolitan-savaită se răspândește peste tot, ajungând din nou în Palestina, unde suferă alte câteva modificări monastice, astfel încât, la cumpăna dintre milenii, „pe măsură ce ritul constantinopolitan se monasticiza prin intermediul Palestinei, ritul palestinian devenea și mai bizantinizat"[373]. Rânduiala rezultată,

[371] Expresia îi aparține lui Stefano PARENTI, „The Cathedral Rite of Constantinopole: Evolution of a Local Tradition", în *OCP* 77 (2011), p. 449-469.

[372] S-a propus ca denumire mai corectă *ekklēsiastēs akolouthia*, care încearcă să nuanțeze ideea susținută de unii liturgiști, precum Arranz, despre o supremație, până târziu, inclusiv în secolele al X-lea – al XI-lea, a ritului de tip catedral. *Ibidem*, p. 451-454. Printre contribuțiile recente privind raportul dintre cultul „catedral" și cel „monastic", a se vedea Robert F. TAFT, SJ, „Cathedral *vs* Monastic Liturgy in the Christian East: Vindicating a Distinction", în *BBGC* 2 (2005), p. 173-219; Paul BRADSHAW, „Cathedral and Monastic: What's in a Name?", în *Worship* 77 (2003), p. 341-353; Ron GROVE, „Towards Recovering the *asmatikai akolouthiai*. What were the «Sung Service» of the Great Churche(es) Like?", în *SL* 30/2 (2000), p. 189-195; Alexander LINGAS, „How Musical was the «Sung Office»? Some Observations on the Ethos of the Byzantine Cathedral Rite", în Ivan MOODY, Maria TAKALA-ROZSCZENKO (EDS), *The Traditions of Orthodox Music. Proceedings of the First International Conference on Orthodox Church Music. University of Joensuu, Finland, 13-19 June, 2005*, Joensuu, 2007, p. 217-234. Binomul „catedral" – „monastic" trebuie privit cu atenție, mai ales pentru zona Ierusalimului, unde existau două tipuri de rânduieli monastice, una de tip eremitic și una specifică monahismului de tip urban, aceasta din urmă alta decât tipul „catedral", tot din orașul sfânt. În acest sens, Juan Mateos propunea schema a trei tipuri de rituri: „catedral", „monastic-urban" și „monastic egiptean". A se vedea Juan MATEOS, „The Origins of the Divine Office", în *Worship* 41 (1967), p. 477-485. Stig Frøyshov nu agreează ideea lui Mateos despre o origine separată a cultului din deșertul egiptean, aici neexistând acțiuni liturgice specifice propriu-zise („un cult pur egiptean"), cât mai mult un cult privat, individual. Stig Symeon Ragnvald FRØYSHOV, „The Cathedral-Monastic Distinction Revisited, Part I: Was Egyptian Desert Liturgy a Pure Monastic Office?", în *SL* 37 (2007), p. 198-216.

[373] Robert TAFT, „A Tale of Two Cities", p. 23. Totuși, în secolul al XII-lea, Marea Biserică din Constantinopol cunoștea încă suficiente elemente din ambele rituri prin juxtapunere explicită, nu prin sinteză integratoare. A se vedea Juan MATEOS, *Le Typicon de la Grande Eglise I*, p. XII. Un exemplu de nesemnificativă influență palestiniană asupra ritului constantinopolitan îl reprezintă slujba de Paști din aceeași perioadă a secolelor al XII-lea – al XIII-lea. La Gabriel BERTONIÈRE, *The Historical Development of the Easter Vigil*, p. 151-152; Stéphane VERHELST, „The Liturgy of Jerusalem in the Byzantine Period", în Ora LIMOR, Guy G. STROUMSA (EDS), *Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms*, Brepols Publichers, Turnhout, 2006, p. 421-462.

numită neo-savaită, va primi forma definitivă în secolul al XIV-lea, prin intermediul Sfântului Munte, care a adoptat-o și a impus-o prin autoritatea reprezentanților mișcării isihaste (de exemplu, viitorul patriarh ecumenic Filotei Kokkinos, fost egumen al Marii Lavre)[374]. Este drept că faza athonită nu conține elemente originale spectaculoase, aghioriții fiind mai mult „consolidatori decât inovatori, nu atât de mult creatori cât împrumutători, sintetizatori și propagatori", dar ei au avut meritul de a „canoniza și populariza" ritul bizantin[375]. Fascinanta sinteză de elemente ierusalimiteano-contantinopolitane (fiecare împrumutând de la celălalt, adăugând elemente din propria moștenire, ca mai apoi rezultatul să fie trimis „cadou" înapoi, unde va fi supus unei noi adaptări[376]) va ajunge așadar, *via* Athos, ritul întregului Răsărit Ortodox, la sfârșitul epocii bizantine (1453), elementele ulterioare nefiind semnificative în privința articulării unei schimbări de structură, de natură să modifice radical fizionomia consacrată a ritului.

Procesul acesta îndelungat a cunoscut și etape premergătoare de inter-schimb preliminar, pe faze mici, absolut necesar, astfel încât traseul cu detaliile de parcurs ar fi acesta: Ierusalim – Sfântul Sava; Sfântul Sava – Bitinia (prima localizare a comunității studite) – Constantinopol; Marea Biserică – studiți[377].

Acest tur-retur al riturilor ierusalimitean-constantinopolitan nu s-a făcut fără eforturi, dar ele nu s-au dovedit a fi insurmontabile în fața excelentelor relații între monahii savaiți și studiți, care au format ceea ce Thomas Pott numea, plastic, un real „WorldWideWeb monastic", ale cărui servere erau monahii celor două comunități angajate în acest schimb[378]. Odată cu schimbările de structură, ceea ce va caracteriza ritul bizantin de mai târziu va fi un puternic impact al *spiritului* monahal: deși vechiul rit monastic palestinian își va părăsi, treptat, marea simplitate, austeritate și anti-mondenitate, în contact cu cel de tip catedral, totuși *spiritul* monahal se va menține în ciuda schimbărilor de elemente ale ritului liturgic, care nu vor împiedica viețuirea

[374] Robert TAFT, „Mt. Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite", p. 190-194.

[375] *Ibidem*, p. 194.

[376] Acesta este rezumatul întregului proces de predare-primire dintre cele două centre liturgice importante analizate aici. A se vedea IDEM, „A Tale of Two Cities", p. 32.

[377] Thomas POTT, *La réforme liturgique byzantine*, p. 141. Gabriel BERTONIÈRE, *The Historical Development of the Easter Vigil*, p. 119.

[378] Thomas POTT, *La réforme liturgique byzantine*, p. 140.

și slujba monahilor într-o lume departe de Dumnezeu[379]. Faptul că, de acum, oficiile liturgice nu mai sunt staționare, ci de tip „claustrat", indică același raport între lume și mănăstire: „nu orașul este biserica, înconjurată de lume în afara zidurilor cetății, ci locul a fost luat de mănăstire, pentru care tot restul, orașul inclusiv, este «în afara zidurilor»"[380]. Nu atât noile forme ale cultului sunt cele mai importante în tot acest proces, cât rolul monahismului în schimbarea pietății liturgice, care va influența inclusiv diferitele *typika* din Biserică[381].

Inevitabil, analiza de către liturgiști a acestor rituri a impus comparații evaluative, pe care însă onestitatea științifică obligă a le privi cu atenție, fără exclusivisme. S-a spus, de pildă, cu referire la vechiul stadiu al cultului, că Ierusalimul este casa pământească a lui Iisus și, datorită acestei semnificații, el a influențat activ pe primii creștini, în timp ce oficiul constantinopolitan este descris ca fiind unul „ceresc" și strâns legat de autoritatea imperială pe care o reprezenta capitala[382]. O altă diferență este dată de topografia celor două orașe: una care stă deja în legătură cu fiecare „loc sfânt" venerat de

[379] *Ibidem*, p. 145-146.

[380] *Ibidem*, p. 143-147. Robert TAFT, *Le Rite Byzantin. Bref historique*, p. 31-32. Nu există două tendințe opuse în spiritualitatea ortodoxă, una a recluziunii totale și alta a vieții în lume și a cunoașterii lui Dumnezeu prin intermediul făpturilor, ci doar diferențe de intensitate. Despre reconcilierea celor două tendințe, cu invitația unei lecturi integratoare a diverselor mărturii ale Tradiției, care luate separat, ar părea a susține exclusivist o direcție sau alta, la Tomáš ŠPIDLÍK S.J., *Spiritualitatea Răsăritului creștin. I. Manual sistematic*, traducere și prezentare de Diac. Ioan I. Ică jr, cuvânt înainte de P. Marko I. Rupnik S.J., Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 244-246.

[381] Thomas POTT, *La réforme liturgique byzantine*, p. 147-148. Pe larg, la Alexander SCHMEMANN, *Introducere în teologia liturgică*, traducere de Ierom. Vasile Bîrzu, Ed. Sophia, București, 2009, p. 210-231.

[382] Daniel GALADZA, *Liturgy and byzantinization in Jerusalem*, p. 29, ilustrează aceste percepții prin titlurile (contrastante) a două lucrări: Lester RUTH, Carrie STEENWYK, John D. WITVLIET, *Walking Where Jesus Walked: Worship in Fourth-Century Jerusalem*, William B. Eedermans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., 2010 [*Church and Worship*], 160 p. (cu colecție de texte-document, prezentate nu atât critic, cât pentru popularizare), respectiv Walter D. RAY, *Tasting Heaven on Earth: Worship in Sixth-Century Constantinople*, William B. Eedermans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., 2012 [*Church and Worship*], 158 p. (în același format, cu ilustrări cartografice și iconice). Splendoarea „cerească" a ceremoniilor din capitala Bizanțului elogiate de trimișii lui Vladimir va determina, în anul 987, opțiunea cneazului kievean pentru creștinismul răsăritean. A se vedea *The Russian Primary Chronicle. Laurentian Text*, translated and edited by Samuel Hazzard Cross and Olgerd P. Sherbowitz-Wetzor, The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1953, p. 110-111.

creștinii autohtoni și pelerini și o alta care se străduiește să devină (se „construiește" ca) un „loc sfânt"[383].

Ar fi însă greșit să considerăm unul dintre rituri superior celuilalt, tot așa cum nu putem să stabilim cu exactitate o cronologie paralelă a istoriei liturgice din Ierusalim și Constantinopol, prin evenimentele semnificative ale istoriei fiecărui oraș[384]. De asemenea, nu se poate stabili nicio „epocă de aur" liturgică a fiecărei cetăți[385]. Mai degrabă etapele liturgice trebuie citite în contextul mai larg al caracteristicilor istorice, sociale și bisericești proprii unuia sau altuia dintre centre, precum și din perspectiva credinciosului și oficiantului dintr-un

[383] Daniel GALADZA, *Liturgy and byzantinization in Jerusalem*, p. 72 și Robert OUSTERHOUT, „Sacred Geographies and Holy Cities: Constantinople as Jerussalem", în Alexei LIDOV (ED.), *Hierotopy: The Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia*, Indrik, Moscova, 2006, p. 109: „În Ierusalim, evenimentele sfinte *s-au întâmplat* (s.a.) și ele sunt comemorate. În Constantinopol, de-a lungul istoriei sale, sfințenia a fost *introdusă* (s.n.) și perpetuată prin intermediul unui sistem complex, care îmbină puterea și statusul său propriu-zis; ea a fost importată cu grijă, inventată, construită și celebrată în icoane și relicve sfinte, pe străzi și prin clădiri, în metafore și în ritual". *Apud Ibidem*.

[384] Pentru Ierusalim, punctele de cotitură în direcția unei „destabilizări" a practicii liturgice au fost considerate cele două invazii, persană, în anul 614, și musulmană, în anul 1009 (soldată cu distrugerea bisericii *Anastasis*). Evenimentele de bornă interioară ale unei periodizări tripartite în Constantinopol ar fi debutul iconoclasmului (726) și cucerirea cetății de cruciați în 1204. A se vedea Miguel ARRANZ S.J., „Les grandes étapes de la liturgie byzantine: Palestine-Byzance-Russie", p. 43-72, pe baza unor studii mai vechi ale liturgiștilor de tradiție slavă Ivan Mansvetov, Mikhail Skaballanovich și Alexandre Schmemann. Contribuția „revoluționară" a lui Arranz a primit în ultimul timp nuanțe interpretative, în sensul că schimbările liturgice nu au avut loc brusc, plecând de la cataclisme istorice sau de la termene fixe. A se vedea Daniel GALADZA, „«Les grandes étapes de la liturgie byzantine» de Miguel Arranz, quarante ans après", în André LOSSKY, Goran SEKULOVSKI (EDS), *60 Semaines liturgiques à Saint-Serge. Bilans et perspectives nouvelles. 60 e Semaine d'études liturgiques, Paris, Institut Saint-Serge, 24-27 juin 2013*, Aschendorff Verlag, Münster, 2016 [*SÉtL* 50=*Studia Oecumenica Friburgensia* 71], p. 295-310. Galadza merge pe linia lui Taft, care considera istoria liturgică nu drept „o creștere unilaterală progresivă a riturilor întregi ca unități monolitice", ci „prin desfășurări distincte de părțile lor compozite individuale". A se vedea Robert F. TAFT, SJ, „Anton Baumstark's Comparative Liturgy Revisited", în Robert F. TAFT, SJ, G. WINKLER (EDS), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948), Rome, 25-29 September 1998*, Potificio Instituto Orientale, Roma, 2001 [*OCA* 265], p. 191-232, aici p. 198.

[385] Daniel GALADZA, *Liturgy and byzantinization in Jerusalem*, p. 4. A se vedea și Paul F. BRADSHAW, „The Fourth Century: A Golden Age for Liturgy?", în W. KINZIG, Ulrich VOLP, John J. SCHMIDT (EDS), *Liturgie und Ritual in der Alten Kirche: Patristische Beitrage zum Studium der gottesdienstlichen Quellen der Alten Kurche*, Peeters Publishers, Leuven, 2011 [*Patristic Studies* 11], p. 99-115.

moment sau altul. Inter-schimbările nefiind rapide, presante, neexistând posibilități de perspectivă holistă sau de memorie liturgică sau comparată dezvoltată, participanții obișnuiți la oficiile liturgice (exceptând, într-o anumită măsură, monahii) „luau act" de ceremonial, îl metabolizau într-un firesc al lucrurilor, până la a-l privi ca pe ceva propriu. Nici nu se poate vorbi de o rezistență majoră la schimbare – în același areal, chiar în același oraș, putând exista mai multe tradiții în paralel – într-un timp în care niciunul dintre rituri nu se considera a fi deplin închegat.

S-a subliniat și noul status al unui rit, după exodul din locul de obârșie: un rit a fost exportat și imitat, mai mult sau mai puțin, și îmbogățit cu ceremonii subsidiare, în dorința de a recrea, cât mai mult cu putință, acele evenimente pe care le ilustrase în matca lui; acest nou tip liturgic a fost numit „de reprezentare"[386], în timp ce cultul unde își are originea este mai mult unul „de rememorare"[387], iar mișcarea repetitivă de receptare și înlocuire parțială, apoi de nouă exportare, a fost desemnată drept proces de „substituție liturgică"[388] reciprocă.

O mostră a schimbului reciproc dintre elementele celor două tradiții liturgice este sistemul de lecturi din *Triduum*-ul pascal, care trădează și principiul formator al fiecărui lecționar (prin secvențialitate cronologică, în Ierusalim *versus* unitar, sintetic, în Constantinopol) și, prin extensie, una din „regulile" dominante ale ritului. Acest proces de import-export în cazul de față comportă trei etape principale. În prima fază, elemente ale mult mai dezvoltatului sistem de lecturi ierusalimitean au fost impropriate de Constantinopol. Deja la mijlocul secolului al IX-lea, *Lecționarul constantinopolitan* prevedea pentru Utrenia Vinerii Mari unsprezece evanghelii, rezultat al combinării lecturilor ierusalimitene din Vecernia Joii Mari cu cele ale ceasurilor din Vinerea Mare. Într-o a doua fază, lor li se adaugă lecturile proprii Constantinopolului pentru Vecernia din Vinerea Mare și Utrenia Sâmbetei Mari, și, astfel combinate, la sfârșitul mileniului I, ele ajung la Ierusalim. Ultima fază are următorul tablou pentru Vinerea Mare: Utrenia, cu seria hibridă de unsprezece (ulterior

[386] Kenneth STEVENSON, *Jerusalem Revisited: The Liturgical Meaning of Holy Week*, Pastoral Press, Washinton, DC, 1988, p. 57. Stevenson acuză, exagerat pe alocuri, actualul ceremonial al Săptămânii Mari nu doar de influențele culturale acolo unde s-a dezvoltat (evoluție și condiționare cât se poate de normală), dar și de tendințe pietiste.

[387] Joanne M. PIERCE, „Holy Week", în Paul F. BRADSHAW (ED.), *New SCM Dictionary of Liturgy and Worship*, SCM Press, London, 2013, p. 237.

[388] Daniel GALADZA, „Sources for the Study of Liturgy in Post-Byzantine Jerusalem (638-1187 CE)", p. 92.

douăsprezece) evanghelii hagiopolito-constantinopolitane; Vecernia, cu lecturile de la Ierusalim, dar și cu citiri din Utrenia Sâmbetei Mari din Constantinopol; Ceasurile împărătești cu repetiții ale lecturilor proprii Ierusalimului introduse deja de constantinopolitani în cele douăsprezece evanghelii de la Utrenie[389].

Celebrările din Săptămâna Sfintelor Pătimiri nu au suferit o alterare „lăuntrică" de-a lungul acestui îndelungat, sinuos și fascinant schimb de elemente liturgice. Spiritul celebrării este cel care tronează și cel care dă tonul unei manifestări exterioare, ale cărei particularități regionale nu sunt în măsură să impieteze, ci, din contră, îmbogățesc fondul originar. Sistemul actual al slujbelor acestei săptămâni, în orice spațiu s-ar săvârși ele de acum, poartă cel mai bine amprenta mișcărilor „tur-retur" ale vechilor rituri hagiopolit și constantinopolitan. E drept, credinciosul nu mai are acum acces la o topografie sacră prin imprimarea, în piatră și văzduh, a urmelor existenței terestre a lui Iisus din Nazaret, nici nu are posibilitatea unei intense emoții dată de prezența în maiestuoasa Biserică Mare a Constantinopolului, în ciuda sobrietății de acolo a ceremoniilor acestei săptămâni. Ca atare, invitația care i se adresează este una de ordin spiritual: drumul spre Ierusalim devine cale de procesiune mistagogică împreună cu Hristos a celor curățiți prin ascеză și rugăciune, spre Ierusalimul inimii și spre cel ceresc, eshatologic.

> „Mergând Domnul spre Patima cea de bunăvoie, a zis Apostolilor pe cale: Iată *ne suim în Ierusalim*, și Se va da Fiul Omului precum scrie despre El. Să venim dar și noi cu gânduri curate, *să mergem împreună cu Dânsul* și împreună să ne răstignim, și să murim pentru Dânsul, lăsând desfătările lumești; ca să și viețuim împreună cu Dânsul, și să-L auzim pe El zicând: *De acum nu Mă voi mai sui în Ierusalimul cel pământesc, ca să pătimesc*; ci Mă voi sui la Tatăl Meu și Tatăl vostru, la Dumnezeul Meu și Dumnezeul vostru, și împreună vă voi înălța pe voi la *Ierusalimul cel de sus* (s.n.), în împărăția Cerurilor"[390].

[389] Robert TAFT, „In the Bridegroom's Absence", p. 73-74; analiza detaliată la IDEM, „A Tale of Two Cities", p. 25-31; Thomas POTT, *La réforme liturgique byzantine*, p. 149-156. A se vedea și tabelul sintetic de la sistemul comparativ al lecturilor biblice. A se vedea *infra Tabelul* 5.4.d., p. 274-276.

[390] *LuM* (*Ut la* 1). Nu doar Săptămâna Pătimirilor, ci tot timpul anului bisericesc este o înaintare, din ce în ce mai aprofundată an de an, pentru întâlnirea cu El, prin intermediul cultului Bisericii. Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, „Drumul cu Hristos Mântuitorul prin Tainele și sărbătorile Bisericii Ortodoxe", în *Ort* 28 (1976), nr. 2, p. 402-416; Patrick PRÉTOT, „Théologie sacramentaire et célébration du mystère du Christ dans l'année liturgique", în *RSR* 97 (2009), p. 515-537.

Sfinte Tare, Cel ce Te-ai răstignit pentru noi,
Cel ce ai înviat din morți și Te-ai înălțat la ceruri, *miluiește-ne pe noi*

(Trisaghion, tradiția coptă*)*

3. Celebrarea Săptămânii Mari în alte rituri creștine

Prezentul capitol își propune o expunere sintetică a modului de oficiere a slujbelor din Săptămâna Sfintelor Pătimiri în Bisericile de tradiție vechi-orientală[391]: armeană, etiopiană, siriacă (cu cele două ramuri liturgice: răsăriteană și occidentală) și coptă. Mai aproape de rădăcinile liturgice ale nucleului ierusalimitean[392], dar nu fără originalitate, discernământ și ingeniozitate receptivă, celebrările liturgice din acest vast spațiu creștin sunt o mărturie a evlaviei timpurii și o expresie a felului cum au crezut că pot rememora evenimentele mântuitoare și alți creștini, din aceeași dorință de a nu le transforma în întâmplări ale trecutului, ci de a le face prezente prin intermediul ceremoniilor Bisericii.

Respingând ideea de exhaustivitate în prezentarea acestor rânduieli, ele se propun ca o oglindă de comparație cu actualul sistem ortodox de celebrare a Săptămânii Mari, pentru a observa punctele comune, precum și elementele specifice, în înțelegerea bogăției liturgice a Răsăritului creștin. De asemenea, ele nu ni se prezintă ca simple ritualuri cultice dintr-o zonă inaccesibilă cultural, supuse unui tipic mai vechi sau mai nou, ci au un dens substrat teologic, și nu doar din zona hristologiei și a iconomiei trinitare, ci cu multiple valențe antropologice.

---

[391] Bun cunoscător al tradițiilor liturgice orientale, Janeras oferă un ghid istoric, dar și duhovnicesc celor care doresc să cunoască specificitatea acestor ramuri creștine. A se vedea Sebastià JANERAS, *Les Esglésies Orientals. Història, tradició espiritual i visió ecumènica*, Pagès Editors, Leida, 2011, 285 p.

[392] Paul F. BRADSHAW, „The Influence of Jerusalem on Christian Liturgy", în Lee I. LEVINE (ED.), *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, Continuum, New York, 1999, p. 251-259.

3.1. Ritul armean

Întemeiată de Sfântul Grigorie Luminătorul († 332), Biserica Armeană[393] este una dintre cele mai vechi din lume, organizată ca Biserică de stat încă din anul 301, fiind dependentă un timp de Imperiul Bizantin, de a cărui Biserică s-a separat după Sinodul al IV-lea Ecumenic, și care a condamnat-o definitiv ca monofizită la Sinodul quinisext de la Constantinopol (692), în pofida multor încercări de unire (prelungite până în timpul dinastiei Comnenilor). Biserica Armeniei are o istorie oscilantă în privința libertății religioase sub stăpânirea arabă (652-886) și se află pe mai departe sub influență musulmană. Majoritară (2,7 milioane de adepți), bineînțeles, în Armenia rezistentă ca națiune, ea reprezintă și cea mai mare minoritate creștină în Turcia (unde este organizată ca Patriarhat Armean de Constantinopol), dar are și o bogată diaspora în întreaga lume (Siria, Palestina, Persia, țări din Europa sau America de Nord), reclamându-și rolul de a crea punți de legătură între Est și Vest.

Suferința cumplită din timpul Primului Război Mondial, când, printr-un genocid recunoscut astăzi ca similar celui asupra evreilor, se dorea desființarea ca neam și ca Biserică a armenilor – culme a secolelor de suferință și ridicare –, face din Biserica Armeană o Biserică a pătimirilor și învierii.

Ritul armean[394] a rămas, în bună parte, credincios Bisericii Mamă din Ierusalim. *Lecționarul armean*, la început de secol al V-lea, reproduce aproape identic modul celebrării din Cetatea Sfântă, iar evoluțiile ulterioare ale ritului armean s-au păstrat în același cadru de fidelitate față de origini.

Anul liturgic armean începe Săptămâna Mare (*Avak șapat*) cu pomenirea din Sâmbăta lui Lazăr. Așa cum s-a menționat deja, la *Lazarum* nu se comemorara inițial învierea lui Lazăr[395], ci amintirea faptului că Iisus a venit aici „cu șase zile înainte de Paști" (*In* 12, 1), Sâmbăta lui Lazăr deschizând Săptămâna Mare ca zi de anunț al sărbătorii Paștilor. Mai târziu, începând cu secolul al XIII-lea, cărțile de cult armene vor reține această zi ca „Amintirea învierii lui Lazăr", confirmând mutarea de accent petrecută în timp, deși lecturile de la Liturghie au rămas neschimbate în această zi, citindu-se și acum episodul ungerii lui Iisus în Betania. Învierea lui Lazăr (*In* 11, 1-54) a fost inclusă mai târziu pentru a fi citită la Utrenie (*arawōt*), idee dezvoltată și în canonul imnografic (cuprinzând tematica obișnuită, ca în oficiul de astăzi, inclusiv ideea sculării lui Lazăr din morți ca anticipare a învierii de obște)[396]. Canonul însă reține și tema pericopei mai vechi, cu cele „șase zile înainte de Paști", la fel ca și în canonul imnografic actual din ritul georgian[397].

Duminica următoare[398] poartă diverse nume în textele armene mai vechi: *armaweneac'* (sau a stâlpărilor), *całkazard* (a florilor, după cum purtau în mâini credincioșii în timpul procesiunilor), ori *ołogomen* (a binecuvântărilor, după strigătul mulțumii la intrarea în cetate: *eulogimenos*). În serviciul matinal[399], trei pericope scripturistice origi-

[393] Prezentare sintetică a istoriei Bisericii Armene (numită și „gregoriană") și a relațiilor ei cu Bizanțul, la Pr. Prof. Dr. Ioan RĂMUREANU, *Istoria Bisericească Universală*, Ed. IBMBOR, București, 2004, p. 171-172; p. 377-378 (în secolele al XI-lea – al XV-lea, inclusiv prezentarea încercărilor catolice de atragere la uniație); p. 379-381 (în contemporaneitate); colecția de studii reunite în Nina G. GARSOÏAN, *Armenia between Byzantium and the Sasanians*, Variorum Reprints, London, 1985 [*Collected Studies* 218], 332 p.; EADEM, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, Peeters Publishers, Louvain, 1999, 633 p. Despre statutul Armeniei sub influența musulmană, la Martin TAMCKE, *Creștinii în lumea islamică. De la Mahomed până în prezent*, traducere din limba germană de Cătălin-Ștefan Popa, revizuire traducere Vasile Adrian Carabă, Ed. Nemira, București, 2018, p. 68-72, p. 78-180. Despre creștinismul primului mileniu (cu tot ce implică: misionarism, erezii, arhitectură, literatura etc.) în Armenia, Siria, Etiopia (cele care ne interesează direct), dar și în Persia, India, China, în recenta lucrare a lui Philip JENKINS, *Istoria pierdută a creștinismului*, traducere de Mihai Moroiu, Ed. Baroque Books & Arts, București, 2018, 384 p.

[394] Raymond JANIN, *Les Eglises orientales et les Rites orientaux*, Imprimerie P. Feron-Vrau, Paris, 1922, cultul, p. 408-438; istoria Bisericii Armene, p. 439-487. Pentru aprofundare, pot fi consulatate: Malachia ORMANIAN, „Armenia and the Gradual Decline of its Traditional Liturgical Practices as a Result of the Expanding influence of the Holy See form the 11th to the 14th Century", în *Liturgie de l'Église particulière et de l'Église universelle*, Roma, 1976 [*BELS* 7], p. 329-368; 275-288; Charles RENOUX, „Une influence du rite byzantin sur la liturgie arménienne; un penticostaire arménien", în *L'Arménie et Byzance. Histoire et culture*, Éditions de la Sorbonne, Paris, 1996 [*Byzantina Sorbonensia* 12], p. 187-190; IDEM, „Liturgie arménienne et liturgie hiérosolymitaine", în *Liturgie de l'Église particulière et de l'Église universelle*, p. 275-288; Geoffrey WAINWRIGHT, Karen B. WESTERFIELD TUCKER (EDS), *The Oxford History of Christian Worship*, Oxford University Press, 2005, p. 147-153.

[395] *Itinerarium Egeriae*, 39, 2-6, p. 361-362. A se vedea și *supra* 2.1.1, p. 110.

[396] Textul poate fi găsit la Charles RENOUX, „Le Triduum pascal dans le rite Arménien et les hymnes de la grande semaine", în *REA* 7 (1970), p. 77-79. A se vedea și studiul anterior, IDEM, „Les Hymnes du rite arménien durant la Grande Semaine", în *Bulletin de littérature ecclésiastique* 69 (1968), p. 115-126.

[397] IDEM, „La Grande Semaine dans les textes du rite arménien", p. 52-54.

[398] *Ibidem*, p. 54-57.

[399] Pentru slujbele de dimineață în ritul armean, IDEM, „Office du matin et Lectionnaires", în *REA* 23 (1992), p. 13-25.

nale, neîntâlnite în alte rituri, aduc un plus lumină despre semnificația intrării lui Iisus în Ierusalim: *Cânt* 2, 8-16; 6, 2.9b-10 (Iisus este „Mirele" Bisericii și Biserica este „a Lui", *Cânt* 2, 16); *Is* 62, 11-12 (Ierusalimului, fiicei Sionului, îi vine „Mântuitorul" și ea devine „Cea căutată", „Cetatea nepărăsită"); *Ef* 1, 3-10 (întru Hristos avem înfierea, răscumpărarea prin sângele Lui, ca toate să fie unite întru El), la care se adaugă *Mc* 10, 46-11, 11 (vindecarea orbului Bartimeu, prototip al umanității întregi aflate în întuneric, și intrarea în Ierusalim).

La Liturghie[400] avem patru lecturi: *Cânt* 1, 1-2, 3 (Hristos-Mirele se întâlnește cu Ierusalimul-Mireasa); *Za* 9, 9-15 (profeția clasică, prezentă și în sistemul de lecturi ortodox răsăritean, ca ultimă paremie la Vecernie); *Flp* 4, 4-7 (bucuria credincioșilor la întâlnirea cu Hristos, de asemenea, prezentă ca lectură a Apostolului și în sistemul actual), *Mt* 20, 29-21, 7[401] (intrarea în Ierusalim, prefațată de minunea vindecării a doi orbi în Ierihon).

În amintirea procesiunii nocturne din Ierusalim, în Armenia se făcea o procesiune similară, începând cu ceasul al nouălea, adaptată la spațiul armean. Un prim popas era prevăzut la ușa bisericii, unde se citea *Ps* 97, *Ef* 1, 3-10 (reluat de dimineață), *Lc* 19, 29-48 (intrarea în Ierusalim, o primă confruntare cu fariseii, plângerea Ierusalimului și scoaterea vânzătorilor din templu) și *In* 12, 12-23 (intrarea în Ierusalim, întâlnirea cu elinii, mijlocită de Andrei și Filip)[402]. Urma o procesiune (*tʿapʿor*) în timpul căreia se făceau patru lecturi relatând diferite variante ale intrării în Ierusalim, apoi se revenea, în alte cântări și psalmi (de pildă, versete din *Ps* 117, prezent și în vechiul *Lecționar Armean*[403]), la ușile închise ale bisericii, unde avea loc un dialog (inspirat din pilda celor zece fecioare), repetat de trei ori, între

[400] O descriere și o analiză comparativă a Liturghiei Bisericii Armene și a Liturghiei Bisericii Ortodoxe, precum și a celor ale Bisericilor vechi orientale, în lucrarea de doctorat susținută sub conducerea Pr. Prof. Ene Braniște, a Arhim. Dr. Zareh BARONIAN, *Cuvânt despre Liturghia Bisericii Armene și Liturghiile răsăritene*, Ed. Ararat, 2015; text, cu adnotări și explicații de ordin istorico-liturgic, p. 91-157; prezentare comparativă cu Liturghia ortodoxă (cu insistență pe paralelismul anaforalelor), p. 159-190, și cu cele ale altor biserici vechi orientale, p. 191-207.

[401] Este singura referință menținută din vechiul lecționar armean pentru acest oficiu. La slujba de dimineață s-a păstrat *Ef* 1, 3-10 (*LA*, nr. 34, p. 184).

[402] Din faptul că versiunile lucanică și ioaneică ale intrării în Ierusalim se regăsesc în sistemul georgian de lecturi ale acestei zile, la Utrenie (*LG*, nr. 576-597, p. 80-85), iar *Ef* 1, 3-10 apare deja în *LA*, este foarte posibil ca acestea să fi fost și lecturile ierusalimitene ale pelerinajului din timpul Egeriei. A se vedea Charles RENOUX, „La Grande Semaine dans les textes du rite arménien", p. 56, nota 34.

[403] *LA*, nr. 34*bis*, p. 185.

un preot din exterior și un altul din interior, după care se intra în biserică, unde se recitea varianta ioaneică a intrării în Ierusalim (*In* 12, 12-19). Ritul se numește *turnpatsek* („a deschide porțile")[404], iar comunitățile armene actuale, deși îl recomandă ca plin de semnificație și frumusețe[405], recunosc că a căzut pe alocuri în desuetudine[406].

Temele compoziției imnografice, amplu repetate în cursul acestei zile, ca și lecturile biblice, sunt fidele principiului biblic al paralelismului antitetic: intrarea smerită a Domnului în Ierusalim și bucuria cetății la întâlnirea cu Mântuitorul așteptat.

Zilele de luni, marți și miercuri[407] ale Săptămânii Mari rămân fidele vechilor lecturi consemnate de *Lecționarul Armean* (din *Facere*, *Proverbe* și *Isaia/Zaharia*, aceasta din urmă doar în Miercurea Mare)[408], citite în cheie profetică (prin Pătimire și Înviere se inaugurează noua creație; noul legământ de pe Cruce *versus* legământul de după potop; Avraam este un *mijlocitor* pentru salvarea/mântuirea celor din Sodoma etc.). La fel și lecturile noutestamentare: *Mt* 20, 17-28 (suirea la Ierusalim, vestirea Pătimirilor și cererea fiilor lui Zevedeu) în Lunea Mare și *Mt* 24, 1-26, 2 (marea cuvântare eshatologică) în ziua de marți; pentru miercuri, actualul rit armean propune

[404] Tema „ușilor pocăinței" (închise prin păcat, deschise prin milostivirea lui Dumnezeu arătată prin jertfa Fiului Său) este prezentă în tot *Triodul*, încă de la *DmVF* (*Ut slavă* după Evanghelie): „Ușile pocăinței deschide mie, Dătătorul de viață (*tēs metanoias anoixon moi pylas, Zōodota*)...". Nu numai în ritul armean, dar și în cel siriac sau în cel etiopian această temă este accentuată în mod deosebit la deschiderea Săptămânii Mari, amintind și de slujba târnosirii. A se vedea G. KHOURI-SARKIS, „La semaine sainte dans l'église syrienne", în *LMD* 41 (1955), p. 96-117; Kidane HABTEMICHAEL, „La celebrazione della Settimana Santa nella Chiesa Etiopica", în Antonii Georgii KOLLAMPARAMPIL (ED.), *Hebdomadae sanctae celebratio: conspectus historicus comparativus*, p. 94.

[405] *Paște fericit*, colecție de texte explicative realizată de PS Episcop Datev Hagopian, Pr. Avedis Mandalian, Pr. Ezras Bogdan, Pr. Krikor Holca, Pr. Oșhagan Khachatryan, editate de Arhiepiscopia Bisericii Armene din România, 2015, p. 7; anunțurile de pe site-urile Bisericilor Armeniene din Boston (http://www.htaac.org/usrfiles/content/PalmSunday2017Turnpatsek.pdf) sau Sfântul Ioan din San Francisco (https://stjohnarmenianchurch.com/articles/358/holy-week-and-easter-2016), accesate la 14 ianuarie 2018.

[406] *L'église apostolique arménienne. L'actualité chrétienne et culturel arménienne* (http://jeunesarmeniensdarnouville.over-blog.com/2015/03/la-semaine-sainte-et-paque.html, accesat la 14 ianuarie 2018).

[407] Charles RENOUX, „La Grande Semaine dans les textes du rite arménien", p. 57-60.

[408] *LA*, nr. 35 (*LuM*), 36 (*MaM*), și 37-38*bis* (*MiM*), p. 186-189. Pentru sistemul lecturilor, inclusiv o punere în paralel cu cel actual și cu cel *LG*, a se vedea *infra Tabelul* 5.4.b., p. 268-269.

varianta de la Marcu (*Mc* 14, 1-11) a vechii teme din *Lecționarul Armean*: ungerea din Betania și trădarea lui Iuda (*Mt* 26, 3-16).

De notat că, deși nemenționată în vechiul *Lecționar Armean*, într-un manuscris de proveniență mai târzie (după secolul al XIII-lea) apare și lectura (parțial din sistemul actual răsăritean) *Mt* 21, 18-24, care a dat una dintre temele imnografiei răsăritene ale zilei de luni (smochinul neroditor), idee prezentă și într-una din strofele canonului imnografic armean, ceea ce îi demonstrează o vechime mai mare[409]. Pentru ziua de marți, canonul imnografic este dominat de tema celor zece fecioare și, pentru a sublinia și vizual tematica zilei, în timpul lecturării pericopei evanghelice zece copii țin în mâini zece lumânări aprinse[410].

Joia Mare[411] debutează cu un rit de reconciliere a penitenților[412], compus din psalmi, imnuri și rugăciuni cu caracter catanictic și situat în oglindă cu unul similar care avea loc la începutul Postului Mare[413]. Spre deosebire de variante ale acestui rit în Occident, la armeni el poate fi administrat nu numaidecât de episcop, ci și de preot/ieromonah (*vardapet* – didascăl)[414]. A doua ceremonie importantă a zilei, la ceasul al șaselea, este comemorarea liturgică a instituirii Euharistiei, cu aceleași lecturi ca în vechiul lecționar ierusalimitean[415]. Seara este ocupată de ritualul, astăzi mult dezvoltat față de cel vechi, al spălării picioarelor, în timpul căruia se binecuvintează nu numai apa pentru

[409] Charles RENOUX, „Le Triduum pascal dans le rite Arménien et les hymnes de la grande semaine", p. 84-87; IDEM, „Les lectures quadragésimales du rite arménien", în *REA* 5 (1968), p. 231-247.

[410] *Tonacʿoycʿ* (o colecție de texte liturgice), ediție manuală, Ierusalim, 1915, p. 64, *apud* Charles RENOUX, „La Grande Semaine dans les textes du rite arménien", p. 59, nota 51. Obiceiul este păstrat și astăzi, cu diferența că numai cinci dintre ei au lumânările aprinse, pe când ceilalți (simbolizând pe fecioarele neînțelepte) au lumânările stinse (*Paște fericit*, Arhiepiscopia Bisericii Armene din România, p. 11-12).

[411] Charles RENOUX, „La Grande Semaine dans les textes du rite arménien", p. 61-62.

[412] Alphonse RAES, „Les rites de la pénitence chez les Arméniens", în *OCP* 12 (1947), p. 648-655; M. F. LANGES, „The Most Ancient Pennitential Text of the Armenian Theology", în *Didascalia* 1 (1971), p. 43-64. Pentru o prezentare generală, la Louis LIGIER, „Le sacrement de pénitence selon la tradition orientale", în *Nouvelle revue théologique* 89 (1967), nr. 9, p. 940-967.

[413] *LA*, nr. 18, p. 163, indica pentru seara zilei de miercuri a primei săptămâni un oficiu penitențial la ceasul al zecelea, la Sion.

[414] E. CARR, „Penance among the Armenians: Notes on the History of its Practice and its Theology", în *SL* 6 (1976), p. 65-69.

[415] *LA*, nr. 38-39*bis*, p. 188-189.

spălare, ci și uleiul care este luat de credincioși acasă[416]. Imnografia exploatează această dublă tematică: smerenia lui Hristos spălând picioarele ucenicilor și măreția în dăruirea de Sine în Euharistie.

Vinerea Mare[417] în Biserica Armeană cunoaște, mai întâi, în noaptea de joi spre vineri un singur oficiu lung, evocând ultima noapte a lui Iisus, conținând șase etape liturgice identice ca formă (trei psalmi, antifoane, un imn, o lectură evanghelică a Pătimirilor, o rugăciune cu îngenuncheri)[418]. După stingerea consecutivă a lumânărilor aprinse pe altar, când toată biserica este învăluită în întuneric, se cântă unul dintre cele mai frumoase și triste imnuri din cultul armean, subliniind suferința lui Hristos: *Oor es mayr im* (Unde ești, mama mea?)[419].

Dimineața, oficiul împrumută mult din vechiul lecționar, finalizându-se cu aducerea lui Iisus la Pilat (*In* 18, 28-19, 16). La ceasul al șaselea are loc „slujba răstignirii", într-o schemă replicată de opt ori, fiecare conținând: lectură profetică (din *Amos*, *Isaia*, *Ieremia*, *Zaharia*) – profețiile împlinite acum prin pătimiri –, lectură apostolică, rugăciune, imnologie, lectură evanghelică[420]. Se pregătește mormântul simbolic al lui Iisus, pe care se așază o Cruce, învelită în pânză albă, înconjurată de flori, și două lumânări, care rămâne până sâmbătă la prânz[421]. Urmează apoi, spre seară, slujba îngropării

[416] *Paște fericit*, Arhiepiscopia Bisericii Armene din România, p. 14. Patriarhul spală picioarelor clericilor inferiori (preoți, diaconi) sau ale monahilor, iar în biserici, preoții spală picioarele copiilor.

[417] Charles RENOUX, „La Grande Semaine dans les textes du rite arménien", p. 62-64.

[418] În timpul acestui ritual (*Havarum*, „Întunericul") se așază pe altar douăsprezece lumânări, reprezentând pe apostoli, dintre care unsprezece aprinse (cea stinsă simbolizându-l pe Iuda), iar în mijloc o lumânare mai mare (reprezentându-L pe Hristos). După fiecare lectură, se sting câte două lumânări (apostolii care au adormit în Ghetsimani), până rămâne aprinsă lumânarea care-L simbolizează pe Iisus, singurul în rugăciune în grădină. *Paște fericit*, Arhiepiscopia Bisericii Armene din România, p. 15-16.

[419] Varianta audio, după o colecție de imnuri marianice realizată de Serouj Kradjian, „Mother of Light: Armenian hymns and chants in praise of Mary", în interpretarea celebrului cor canadian Elektra Women's Choir, disponibilă la: https://www.youtube.com/watch?v=6VgGH9I5WZQ (accesat 8 aprilie 2018).

[420] Charles RENOUX, „Le Triduum pascal dans le rite Arménienet les hymnes de la grande semaine", p. 58-59.

[421] *Paște fericit*, Arhiepiscopia Bisericii Armene din România, p. 18. Despre mărturiile din *LA* pentru ritualul îngropării, la Charles RENOUX, „Lectionnaires arméniene et commémorasion de la sépulture du Christ le Vendredi Saint", în *Orient Syrien* 7 (1962), p. 463-476.

Domnului, cu texte biblice despre „Înțelepciunea" (*Pr* 2, 1-22) Care este văzută profetic „împunsă" de către Ierusalimul neascultător (*Za* 12, 1-14) sau despre pogorârea la iad (*1 Ptr* 3, 17-20), canonul imnografic[422] speculând tematica oferită de ultimele momente ale vieții pământești a Domnului. Se înconjoară biserica cu „mormântul" (epitaful), făcându-se patru opriri în cele patru puncte cardinale, unde se citește câte un fragment din Sfânta Evanghelie.

Sâmbătă seara, la „slujba luminilor", menționată și în vechiul *Lecționar Armean*[423], se aprind, la început, trei candele (în timp ce se cântă *Ps* 112 și 117), iar la a șasea din cele douăsprezece lecturi biblice (*Is* 60, 1-13, care se deschide cu textul preluat și în axionul pascal „Luminează-te, luminează-te, Ierusalime [...] slava Domnului peste tine a răsărit"), însoțite de câte o rugăciune, se aprind toate candelele, iar credincioșii, purtând în mâini câte o lumânare aprinsă, se îndreaptă împreună spre centrul bisericii, cântând „Luminează-te, luminează-te, Ierusalime", tocmai pentru a asculta această lectură. Lectura din *Dn* 3, 1-30 este făcută de trei tineri credincioși care îi imită pe cei trei din Babilon[424]. La Liturghia Euharistică sunt prevăzute lecturile biblice din vechiul lecționar[425] (*1 Co* 15, 1-11; *Mt* 28, 1-20). Imnografia reține teme ale pătimirilor (îngroparea, paza mormântului etc.) și anticipează bucuria pascală[426].

3.2. Ritul etiopian

Biserica Etiopiei[427] este una dintre vechile biserici creștine – reclamându-se a fi întemeiată de Sfântul Frumențiu (secolul al IV-lea) – și cea mai mare dintre bisericile vechi orientale (45-50 mili-

[422] Charles RENOUX, „Le Triduum pascal dans le rite Arménienet les hymnes de la grande semaine", p. 97-101.

[423] *LA* 44*bis*, p. 198.

[424] *The Oxford History of Christian Worship*, p. 151.

[425] *LA* 44*ter*, p. 202.

[426] Charles RENOUX, „Le Triduum pascal dans le rite Arménien et les hymnes de la grande semaine", p. 115-122.

[427] Pr. Prof. Dr. Ioan RĂMUREANU, *Istoria Bisericească Universală*, p. 383-384; Martin TAMCKE, *Creștinii în lumea islamică. De la Mahomed până în prezent*, p. 184-186. ARCHBISHOP YESEHAQ, *The Ethiopian Tewahedo Church: An Integrally African Church*, Winston-Derek Publishers, 1997; Christine CHAILLOT, *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition: a Brief Introduction to its Life and Spirituality*, Inter-Orthodox Dialogue, Paris, 2002. O bibliografie despre Biserica Etiopiană (până

oane de credincioși). A stat în contact direct multă vreme cu Biserica Coptă din Egipt, de unde i-au fost trimiși conducătorii, inclusiv sub stăpânirea musulmană – care a condiționat deseori numirea de plata unor mari sume de bani –, dar a dobândit autonomie în anul 1959. Conservatoare, doctrina Bisericii Etiopiene este una de tip miafizit, ea aparținând „Bisericilor celor trei sinoade", neacceptând deci pe cel de la Calcedon (451); numele „oficial" al Bisericii Etiopiene este *Täwahedo* („unitate"). Ca atare, o încercare iezuită de unire cu Roma (în secolul al XVII-lea) nu a avut cum să aibă rezultatul scontat. Astăzi, creștinii în Etiopia sunt în proporție de 45% (tot atâția sunt și musulmani), dintre care majoritatea aparțin Bisericii Etiopiene, dornici a nu-și pierde identitatea culturală și religioasă în mijlocul islamizării accentuate din jur.

Ritul etiopian[428] cunoaște mai mulți termeni pentru a indica Săptămâna Sfintelor Pătimiri: *Gizie Hemamat* (timpul Pătimirilor), *Sämunä* Hemamat (Săptămâna Sfântă), *Soma Hemamat* (Postul Pătimirilor), *Sämunä Hemamat Em'elata Ehud za-hosa'ena* (Săptămâna Sfântă de după Duminica „Osanalelor"), *Soma Sämunä Hemamat* (Postul Săptămânii Sfinte), *Suba'e Hamamat* (cele șapte zile ale Pătimirilor). Ea începe cu Vecernia (*Mähatew*, sărbătoarea luminilor) din sâmbătă precedentă Dumincii Stâlpărilor (*Wazema*) și

în anul 2003), la J. ABBINK, *A Bibliography on Christianity in Ethiopia*, African Studies Centre, Leiden, 2003, 102 p.

[428] Pentru elemente din cultul etiopian, a se vedea *The Oxford History of Christian Worship*, p. 153-159; Amsalu TEFERA, *Worship in the Ethiopian Orthodox Tewahido Church focusing on prayer*, Holy Trinity Theological College, Addis Ababa, 2000; Pr. M. DAOUD, *The Liturgy of the Ethiopian Church*, revised by Blatta Mersie Hazen, Egyptian Book Press, Cairo, 1959; E. FRITSCH, *The Liturgical Year of the Ethiopian Church. The Temporal: Seasons and Sundays*, St. Francisc Majos Seminary, Addis Ababa, 2001; Māryām Emān GHEBRE, *Il Rito del Sacramento della Penitenza nella Chiesa Ethiopia*, Roma, 1964; Kidane HABTEMICAHEL, „Il Deggwa – libra liturgico della Chiesa d'Etiopia", în *OCA* 251 (1996), p. 353-388; R. IZARN, „Sur l'office divin éthiopien", în *RSR* 56 (1968), nr. 2, p. 283-289; S.B. MERCER, *The Ethiopic Liturgy: its Sourcesc, Development, and Present Form*, AMS Press, New York, 1970; Robert TAFT, „The Ethiopian rite", în *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today*, St. Jhon's Abbey, Collegeville, Minnisota, 1984, p. 261-271. O bibliografie despre cultul etiopian (în același capitol cu bibliografia despre doctrină), la J. ABBINK, *A Bibliography on Christianity in Ethiopia*, p. 18-23; mai consistentă, la Kidane HABTEMICHAEL, *Bibliografia della liturgia etiopica*, Edizioni Orientalia Christiana, Roma, 2008, 120 p. [*OCA* 280].

se termină, după unele lecționare, cu ultima slujbă din Vinerea Mare, după altele, în noaptea de sâmbătă spre duminica Paștilor[429].

Cărțile liturgice cele mai folosite în această perioadă sunt: *Gebrä Hemamat* (lecționarul care cuprinde lecturile de la Vecernia Duminicii Stâlpărilor până la privegherea pascală)[430], tradus din coptă, dar care nu exclude existența unor tradiții liturgice autohtone[431], și *Somä Degg"a* (un *Imnologhion* pentru tot Postul Mare, cuprinzând imnuri și rânduieli tipiconale, inclusiv pentru Săptămâna Mare), ale cărui rădăcini urcă până în secolul al VI-lea[432].

Duminica Stâlpărilor[433] începe seara cu *Wazema*, o Vecernie festivă, în cadrul căreia se lecturează *Ps* 148 și 150, preluați din stratul primitiv al Utreniei catedralei, în locul psalmilor Vecerniei obișnuite (23, 92, și 140). După Liturghia de a doua zi urma distribuirea ramurilor sfințite și procesiunea: preoții cu lumânări și ramuri de palmieri înconjurau de trei ori Sfânta Masă, cântând „Doamne miluiește". Lecturile biblice pentru acest moment (altele decât cele din practica ierusalimiteană) sunt *Evr* 9, 11-28 (superioritatea jertfei lui Iisus față de jertfele vechitestamentare); *1 Ptr* 4, 1-11 (viețuirea exemplară care li se cere creștinilor) și *Mt* 15, 29-39 (înmulțirea celor patru pâini și săturarea celor patru mii de oameni). Ramurile de măslin se împărțeau din fața altarului, preotul dorindu-le credincioșilor ca Dumnezeu să-i păzească de infirmități, oboseală, durere. Apoi, procesiunea se continuă afară: se înconjoară biserica, în cele patru puncte cardinale citindu-se variantele evanghelice ale intrării

[429] Kidane HABTEMICHAEL, „La celebrazione della Settimana Santa nella Chiesa Etiopica", în Antonii Georgii KOLLAMPARAMPIL (ED.), *Hebdomadae sanctae celebratio: conspectus historicus comparativus*, p. 94.

[430] Prezentare generală la Kidane HABTEMICHAEL, „La celebrazione della Settimana Santa nella Chiesa Etiopica", p. 94-96. A se vedea și Ugo ZANETTI, „Les lectionnaires éthiopiens", în Chr.-B. AMPHOUX, J.-P. BOUHOT (EDS), *La lecture liturgique des êpitres catholiques dans l'Eglise anciene*, Lausanne, 1996, p. 197-219.

[431] Despre relația cultului etiopian cu cel copt, Ugo ZANETTI, „Is the Ethiopian Holy Week service translated from Sahidic? Towards a study of the *Gebra Hamamat*", în Bahru ZEWDE, R. PANKHURST, Taddese BEYENE (EDS), *Proceedings of the Xith International Conference of Ethiopian Studies, Addis Ababa, 1991*, vol. II, Institute of Ethiopian Studies, Adis Ababa, 1994, p. 765-783.

[432] Descriere (caracteristici generale, despre post și interdicții în Săptămâna Mare, celebrarea euharistică și zile aliturgice, cu insistență asupra disputei privitoare la Liturghia din Sâmbăta Mare), la Kidane HABTEMICHAEL, „La celebrazione della Settimana Santa nella Chiesa Etiopica", p. 96-103.

[433] *Ibidem*, p. 103-107.

Domnului în Ierusalim: *Mt* 21, 1-19 (Vest), *Mc* 11, 1-12 (Sud); *Lc* 19, 28-48 (Est) și *In* 12, 12-19 (Nord). La final, preotul intră în biserică și are un dialog – întâlnit și în ritul armean sau siriac – cu diaconul, de afară, care lovește ușa cu Crucea, replicile succedându-se de trei ori: „Ridicați căpetenii porțile voastre și vă ridicați porțile cele veșnice" (diaconul); „Cine este acesta, Împăratul Slavei?" (preotul); „Domnul cel tare și puternic, Domnul cel tare în război" (diaconul). Poporul cântă și el aceste versete (*Ps* 23, 7-8), însoțindu-le cu sunet de tobe. Urmează Liturghia euharistică, la care se folosește anaforaua Sfântului Grigorie de Nyssa[434], pentru că aceasta insistă pe evenimentul intrării în Ierusalim, prin repetarea și integrarea teologică a imnului „Osana întru cei de sus"[435].

Specific celebrării etiopiene a Duminicii Stâlpărilor este și un oficiu anticipat pentru cei care vor adormi în Săptămâna Mare și cărora nu li se va face o slujbă completă de înmormântare, ci vor fi duși în biserică doar pentru câteva lecturi și tămâieri și apoi vor fi îngropați, fără alte ceremonii. Structura rânduielii anticipative pentru defuncți are loc imediat după Sfânta Liturghie și conține o rugăciune generală pentru cei morți, o rugăciune de iertare și lecturi biblice din *1 Co* 15, 1-34; *1 Ptr* 4, 3-12; *FA* 13, 27-40; *In* 5, 19-47 (toate cu referire la promisiunea învierii tuturor prin Învierea lui Hristos). Urmează binecuvântarea grâului, a strugurilor, a apei (pentru spălarea corpului defunctului) și a tămâii, care se vor folosi pentru acest caz.

De luni până miercuri, zilele sunt împărțite, ca toate celelalte ale Săptămânii Mari, în zece laude, cinci diurne și cinci nocturne: Ceasurile întâi, al treilea, al șaselea, al nouălea și al unsprezecelea[436]. Conținutul lor este marcat de prezența mai ales a psalmilor (ficși sau

[434] În ritul etiopian această anafora se folosește de șase ori pe an: cinci zile din Postul Mare (de miercuri din săptămâna Stâlpărilor până duminică inclusiv) și în ziua de pomenire a Sfântului Grigorie de Nyssa (29 ianuarie=21 Tarr, în calendarul etiopian). A se vedea *The Liturgy of the Ethiopian Church*, translated by the Rev. Marcos Daoud, revised by H.E. Blatta Marsie Hazen, Ethiopian Orthodox Church, Kingston Jamaica, 2006, p. 120, nota 1. Nu mai puțin de 14 anaforale sunt folosite în Liturghia etiopiană (derivată din ritul alexandrin), traduse fie din coptă, fie din cultul iacobiților sirieni. Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica Specială*, Ed. Nemira, București, ³2002, p. 147. Textul acestora (ca anaforale de schimb, în capitolul al V-lea al tipicului liturgic), în *The Liturgy of the Ethiopian Church*, p. 43-168.

[435] *The Liturgy of the Ethiopian Church*, 46-51, p. 123.

[436] A se vedea și Paul F. BRADSHAW, „Prayer Morning, Noon, Evening, and Midnight: An Apostolic custom?", în *SL* 13 (1979), p. 57-62.

ocazionali)[437], considerați a fi expresia cea mai potrivită pentru lauda lui Dumnezeu, precum și de intense lecturi biblice, mai ales în ceasurile de noapte. Astfel, avem următoarea structură generală[438], combinația dintre psalmi, lecturi și cele două tipuri de rugăciuni („Weddase Maryam" și „Anqäsä Berhan") fiind una clasică, apărând de cele mai multe ori împreună, așa cum atestă manuscrisele, întreg complexul numindu-se *Mäzmurä Dawit* (sau simplu *Dawit*)[439]:

Ceasul 1 diurn: *Ps* 1-30 + „Weddase Maryam" (*Lu*), o rugăciune închinată Maicii Domnului (= „rugăciunea Mariei"), în șapte variante, pentru fiecare zi a săptămânii[440]; la ceasurile din timpul unei zile se recită toate cele șapte variate, consecutiv; cea de sâmbătă repetându-se de trei ori, și cea de duminică de două ori.

Ceasul 3 diurn: *Ps* 31-60 + „Weddase Maryam" (*Ma*)

Ceasul 6 diurn: *Ps* 61-80 + „Weddase Maryam" (*Mi*)

Ceasul 9 diurn: *Ps* 81-110 + „Weddase Maryam" (*Jo*)

Ceasul 11 diurn: *Ps* 11-130 + „Weddase Maryam" (*Vi*)

Ceasul 1 nocturn: *Ps* 131-150 + „Weddase Maryam" (*Sb*)

Ceasul 3 nocturn: *Cântări din Vechiul și Noul Testament I-XV* (acestea cincisprezece sunt, în ordine: *Iș* 15, 1-19; *Dt* 32, 1-21; *Dt* 32, 22-43; *1 Rg* 2, 1-10; *Is* 38, 10-20; *Manase*; *Iona* 2, 3-10[441]; *Dn* 3, 26-45; *Dn* 3, 52-56; *Dn* 3, 57-88; *Av* 3, 2-19; *Is* 26, 9-20; *Lc* 1, 46-55; *Lc* 1, 68-79; *Lc* 2, 29-32[442]) + „Weddase Maryam" (*Dm*) + „Anqäsä Berhan" (o rugăciune care s-ar traduce prin „poarta luminii")

[437] În felul în care se recită Psaltirea coexistă o dublă tradiție a folosirii psalmilor: cea în conformitate cu tradiția monastică (Psaltirea integrală, de pildă, în *ViM*) și recitarea după tradiția catedralei (un grup de psalmi aleși este cântat de un psalt și un cor sau de două coruri alternative). Ritul monastic este preponderent (caracterizat prin lungimea slujbelor și prin asprimea ascezei), dar la care oamenii se aliniază mai greu. Kidane Habtemichael, „La celebrazione della Settimana Santa nella Chiesa Etiopica", p. 132.

[438] *Ibidem*, p. 108-109.

[439] Sophia Dege-Müller, „The Ethiopian Psalter: An Introduction to its Codicological Tradition", în *The Anglo-Ethiopian Society News File*, winter 2014, p. 16-17.

[440] Kidane Habtemichael, „La celebrazione della Settimana Santa nella Chiesa Etiopica", p. 110.

[441] La Kidane Habtemichael, „La celebrazione della Settimana Santa nella Chiesa Etiopica", p. 108, nota 38, referința scripturistică este greșită (*Fc* în loc de *Iona*).

[442] Despre toate aceste cântări (a lui Moise, a Anei, a lui Isaia, Iona, Avacum, Iezechia, Azaria, Manase, a celor trei Tineri, a Mariei, a lui Simeon și Zaharia) aflate inclusiv la sfârșitul Psaltirii din *Codex Alexandrinus* (clasicele „cele 14 cântări", care includ și așa-numita „Cântare a dimineții"=textul Doxologiei Mari, inexistentă la

Ceasul 6 nocturn: compoziția este similară cu cea de la *Ceasul 1 nocturn*

Ceasul 9 nocturn: compoziția este similară cu cea de la *Ceasul 3 nocturn*

Ceasul 11 nocturn: compoziția este similară cu cea de la *Ceasul 1 nocturn*.

Momentele liturgice ale zilelor începutului Săptămânii Mari (luni-miercuri) au și elemente particulare, putând fi schematizate astfel[443]: partea introductivă, alcătuită din psalmi și „Weddase Maryam", „Anqäsä Berhan" corespunzând ceasului respectiv, *Mäzmur* (imn specific, de asemenea, ceasului), *Meqnay* (rugăciune de adorare), „Tatăl nostru" (de 12 ori); lecturi din Vechiul Testament, Sinaxarul[444], lecturi patristice[445], lecturi din Evanghelie (precedate de rugăciune), toate sub genericul „Dumnezeu vorbește", urmat de

ceasurile 3 și 9 nocturne din ritul etiopian), a se vedea Marguerite Harl (în colaborare cu Bruno Meynadier și Antoine Pietrobelli), *Glas de laudă. Cântările biblice din rugăciunea liturgică*, traducere din limba franceză Ștefan Munteanu, Ed. Doxologia, Iași, 2016; descrierea, p. 127-201. Parțial (fără cântările lui Iezechia, Azaria, Manase și Zaharia), ele se regăsesc, generic numite „Cântările lui Moise" (preluând denumirile primelor, de la *Iș* și *Dt*), și în cultul ortodox public (în timpul Postului Mare, citite la Utrenie, alternativ cu troparele canoanelor) și în cel particular, mai ales în mediul monastic (sunt reproduse, de altfel, la finalul *Psaltirii*).

[443] Kidane Habtemichael, „La celebrazione della Settimana Santa nella Chiesa Etiopica", p. 120-121.

[444] Sinaxarele zilelor amintesc, în general, de aceleași rit al celebrării ca în cultul ortodox: intrarea în Ierusalim (*DmSt*); sfatul iudeilor de a-L ucide pe Iisus (*Ma*); sfatul celor bătrâni pentru a-L prinde pe Iisus (*MiM*). A se vedea Gérard Colin, *Le Synaxaire éthiopien. Mois de Maggabit. Édition critique du texte éthiopien et traduction*, Brepols, Turnhout, 1994 [*PO* 46/3]. Colin este traducătorul sinaxarelor pentru mai toate lunile anului liturgic etiopian, precum și autorul unor compendii mai uzuale. Stadiul cercetărilor, o analiză a manuscriselor existente privind sinaxarele, primele traduceri, datarea și identificarea locului compoziției, în studiul său, pregătire a tezei de doctorat, „Synaxaire éthiopien. État actuel de la question", în *AB* 106 (1988), p. 273-317. De notat că sinaxarul nu se citea la Utrenie, ca în ritul ortodox, nici între lecturile biblice (Apostol și Evanghelie), ca în ritul copt, *Ibidem*, p. 273-274.

[445] Autorii patristici folosiți în *Gebrä Hemamat* sunt Ioan Hrisostom, Atanasie și Chiril ai Alexandriei, Dionisie Areopagitul, precum și cei specifici Iacob de Serug, Abba Sinoda sau Chiriac. Pe lângă aceștia (și alții, anonimi), se lecturează texte din *Didascalia*, *Testamentul Domini* sau din *Învățătura celor doisprezece Apostoli*. Comentarii la cărțile biblice, exhortații și omilii ale părinților sunt colecționate în lucrarea *Haymanotä Abäw* („Fides Patrum"), tradusă după un text arab din secolul al XVI-lea, care și-a câștigat renumele și prin aceea ca se citește în Săptămâna Mare. Se resimte puternic filonul doctrinar monofizit, justificat prin aceea că prezența mai intensă a comunității în biserică în această perioadă impune necesitatea consolidării

o altă secțiune, numită „Răspunsul omului", conținând rugăciuni de tip penitențial (celebrul *Kyria Layson*[446]), rugăciuni pentru bolnavi, *Trisaghion*, încheindu-se cu Doxologia, Crezul (rostit parțial, de luni până joi, doar până la „a pătimit"[447]) și sfârșitul.

Joia Mare[448] se mai numește *'Ebed Hamus* (Joia veselă), *Hamus 'Adam* (Joia lui Adam) sau *Sälotä Hamus* (Joia rugăciunii). Ritul liturgic este marcat totuși de tristețe, altarul fiind îmbrăcat cu veșminte închise[449], iar tonul rugăciunilor este în același spirit.

În afară de rânduielile obișnuite ale primei părți a zilei (Utrenia matinală și Ceasurile întâi – al nouălea), primul element specific este rânduiala spălării picioarelor[450], oficiată după Ceasul al nouălea înainte de Liturghia Euharistică. Planul este următorul: după o rugăciune de mulțumire și tămâiere, urmează lecturile biblice (din ambele Testamente), *Kidan*, o rugăciune de dimineață (regăsită și în *Testamentum Domini*), rugăciunea înainte de evanghelie, evanghelia spălării picioarelor de către Iisus (*In* 13, 3-11), o rugăciunea de iertare adresată lui Hristos. Celebrantul principal rostește omilia, urmată de rugăciuni de cerere, însoțită de „Doamne miluiește" (de zece ori), apoi rugăciuni pentru pace, episcopi, Biserică și Crezul (tot până la cuvintele „a pătimit"), binecuvântarea apei pentru spălare, spălarea picioarelor tuturor celor prezenți (mai întâi clerici, apoi credincioși) cu apa în care s-au pus foi parfumate (sunt folosite două vase pentru apă: unul pentru spălarea picioarelor, celălalt pentru spălarea mâinilor de oficiant) și *Ps* 150.

în credință. A se vedea Kidane HABTEMICHAEL, „La celebrazione della Settimana Santa nella Chiesa Etiopica", p. 115 și 119-120.

[446] Un întreg sistem de folosire a acestui simplu „Doamne miluiește", la Kidane HABTEMICHAEL, „La celebrazione della Settimana Santa nella Chiesa Etiopica", p. 111-114.

[447] *Ibidem*, p. 100.

[448] *Ibidem*, p. 121-125.

[449] O descriere arhitectonică a altarului în tradiția etiopiană (cu numeroase reprezentări vizuale), precum și a semnificațiilor sale mistagogice, la Emmanuel FRITSCH, „The Altar in the Ethiopian Church: History, Forms and Meanings", în Bert GROEN, Steven HAWKES-TEEPLES, Stefanos ALEXOPOULOS (EDS), *Inquiries into Eastern Christian Worship: Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgies, Rome, 17-21 September 2008*, Peeters Publishers, Leuven-Paris-Walpole, MA, 2012 [*Eastern Christian Studies* 12], p. 443-510.

[450] Kidane HABTEMICHAEL, „La celebrazione della Settimana Santa nella Chiesa Etiopica", p. 122-124.

După acest ritual urmează imediat Liturghia Euharistică, în timpul căreia se citește anaforaua Sfântului Epifanie de Salamina[451]. După Liturghie începe postul de 55 ore (*akfay megeb*) până la Înviere, ținut, în general, de clerici, monahi și persoane în vârstă. Persoanele obișnuite dezleagă după apusul soarelui, dar cu moderație.

Vinerea Mare[452] este concentrată pe celebrarea Răstignirii Domnului, cum atestă și numirea cea mai folosită, *Arbi Seqlät* (Vinerea Răstignirii) sau, simplu, *Zä-Seqlät* ([Ziua – *n.n.*] Răstignirii). Serviciul matinal, în general ca în celelalte zile ale acestei săptămâni, are ca particularitate o mărturisire cu care se deschide slujba de dimineață, concentrată pe credința în Moartea și Învierea lui Hristos.

La Ceasul al treilea se pregătește catafalcul, împodobindu-se cu acoperăminte prețioase și cu trandafiri (simbol al mirului cu care a fost uns trupul Domnului): se așază icoana lui Hristos răstignit, cu două cruci, la dreapta și la stânga, simbolizând pe cei doi tâlhari. Se pune lângă catafalc Evanghelia lui Ioan, se aprind două lumânări și preotul, îmbrăcat în toate veșmintele, cădește icoana Răstignirii. În Vinerea Mare se citește întreaga *Psaltire*, astfel încât psalmii vor fi redistribuiți; astfel, la Ceasul al treilea, se citesc *Ps* 1-50, *Mäzmur*-ul Ceasului, precum și lecturi despre pătimire[453]. Ceasul al șaselea, cu *Ps* 51-100, mai conține *Mäzmur*, lecturi din Vechiul Testament și comentariul Sfântului Ioan Gură de Aur la *Ga* 6, 14-16 (lauda creștinului este în Crucea lui Hristos). Urmează lectura celor patru evangheliști despre răstignire. Apoi preoții, cu tămâie și mir, tămâiază și stropesc icoana Răstignirii, cântându-se imnul „Închinămu-ne Crucii Tale, Stăpâne și Sfânta Învierea Ta o lăudăm și o mărim". Pe lângă obișnuiții *Ps* 101-150 și *Mäzmur*-ul specific, Ceasul al nouălea are indicat un ritual numit *Amnestethi*: trei preoți și un diacon, în veșminte închise, șezând în fața catafalcului, cu glas mișcător cântă „pomenește-ne", alternând cu poporul. Urmează lectura unei omilii

---

[451] În afară de *JoM*, ea se folosește la Liturghia de la praznicul Arătării Domnului, pe 25 Mai (corespondentul etiopianului 17 Ginbot), ziua de pomenire a Sfântului Epifanie. A se vedea *The Liturgy of the Ethiopian Church*, nota 1, p. 128. Textul integral al anaforalei, la p. 128-135.

[452] Kidane HABTEMICHAEL, „La celebrazione della Settimana Santa nella Chiesa Etiopica", p. 125-132.

[453] Deși s-ar crede că, în general, conținutul meditației biblice în Săptămâna Mare ar fi centrat exclusiv pe evocarea și comemorarea Pătimirilor lui Hristos, lecturile biblice din ritul etiopian nu se rezumă doar la aceasta, ci rememorează întreaga viață a lui Hristos. Lecturile nu vorbesc numai despre suferințele lui *Ebed Yahve*, ci despre toată istoria mântuirii împlinită în Hristos, *Ibidem*, p. 107.

aparținând Sfântului Dionisie al Alexandriei, care îndeamnă pe credincioși să urmeze tâlharului celui bun, „care, cu credința sa, a furat și pe Rege, și regatul". La Ceasul al unsprezecelea se citește, din nou, întreaga *Psaltire*, precum și *Plg* 3 (cântarea de jale a lui Ieremia), *Cânt* 4 (Biserica „Mireasă"), *Mt* 27, 57-61 și textele evanghelice paralele ale îngropării. Urmează procesiunea Crucii: preotul, ridicând Crucea, înconjoară biserica, oprindu-se în cele patru puncte cardinale unde rostește câte 100 de *Doamne miluiește*.

Propriu Vinerii Mari este un nou ceas, al doisprezecelea, al cărui *Mäzmur*, dedicat îngropării Domnului, este cel mai frumos și solemn: se mărturisește mila și credincioșia veșnică a lui Dumnezeu și este blestemat Iuda. Lecturile sunt *Ps* 108, 135 și *Dn* 3, 52-56 (fragment din *Cântarea celor trei tineri*). La ceasurile diurne din Vinerea Mare (inclusiv al doisprezecelea), se lecturează din lucrarea apocrifă *Laha Maryam* (*Plânsul Mariei*) și din *Il libro del Mistero* (*Cartea Misterelor*)[454]. De notat că în această zi Crezul se recită în etape succesive: la Utrenie, până la „...din Sfânta Fecioara Maria"; la Ceasurile al treilea-al nouălea finalul este „a pătimit și S-a îngropat", iar la Ceasurile al unsprezecelea-al doisprezecelea, integral[455]. Tot specifică acestei zile este rânduiala liturgică a „stingerii luminii", ritual care anticipează Învierea. Doar acum, în timpul întregului post, este permisă utilizarea instrumentelor muzicale și a dansurilor liturgice. Lectura psalmilor – 108, 135, 150, 151 și 1 (ordinea cea mai des întâlnită) – este executată de un solist căruia poporul îi răspunde cu un refren luat din textul biblic respectiv. După ultimul verset al *Psalmului 1* se stinge ultima candelă rămasă aprinsă cu lovituri de *maqomia* (baston liturgic), fiind o adevărată întrecere între cei ce lovesc primii (simbol al lovirii trădătorului). Se încheie cu un imn „Să lăudăm pe Dumnezeu că S-a preaslăvit", acompaniat de tobe și fluiere, executat în timpul unei procesiuni care presupune înconjurarea de trei ori a altarului și o dată a bisericii, la care poporul participă cu veselie.

[454] Descrierea, la Kidane HABTEMICHAEL, „La celebrazione della Settimana Santa nella Chiesa Etiopica", p. 116-117, respectiv p. 117-118. „Cartea Misterelor", operă apologetică din secolul al XV-lea, este contestabilă (autorul ar fi susținut și serbarea sâmbetei pe lângă duminică), *Ibidem*.

[455] *Ibidem*, p. 100.

În Sâmbăta Mare[456], după unii liturgiști, nu ar trebui oficiată Liturghie euharistică (incompatibilă cu postul de 55 de ore, care începe după Liturghia din Joia Mare) sau cel puțin ar trebui să se oficieze doar Liturghia Darurilor. După alți cercetători, în ritul vechi etiopian era și Liturghie, pentru că s-au identificat și imnuri liturgice pentru această zi. Astăzi se folosește anaforaua Sfântului Ioan Gură de Aur[457]. Lecturile biblice pentru această zi, diferite față de lecționarul ierusalimitean, cu excepția textului evanghelic, sunt *1 Co* 5, 6-13 (Hristos, „Paștile nostru", S-a jertfit pentru noi); *1 Ptr* 3, 15-22 (Hristos S-a coborât și a propovăduit duhurilor ținute în închisoare); *FA* 3, 12-25 (predica petrină despre Iisus, omorât de iudei și înviat de Tatăl); *Mt* 27, 62-66 (pecetluirea mormântului). Privegherea pascală avea ca lectură ultima carte a Noului Testament, *Apocalipsa*, practică comună cu cea din ritul copt.

3.3. Ritul siriac

Când vorbim despre Biserica siriacă[458] (numită și asiro-caldeană, persană, mesopotamiană, nestoriană sau caldeeană), considerată una din cele mai misionare Biserici, ne referim la țările situate pe o rază mare, la est de râul Eufrat până în China. Creștinismul a pătruns aici mai întâi în mod sporadic, prin convertiții dintre iudei

[456] *Ibidem*, p. 102.

[457] În afară de Sâmbăta Mare, anaforaua hrisostomică se folosea la liturghiile din fiecare miercuri și vineri, în a 27-a zi a fiecărei luni (sărbătoarea „Mântuitorului lumii"), precum și în zilele de 19 Martie (10 Magabit), pomenirea descoperirii Sfintei Cruci de către împărăteasa Elena și 20 Mai (12 Ginbot), comemorarea anuală, în ritul etiopian, a trecerii la Domnul a Sfântului Ioan Gură de Aur. A se vedea *The Liturgy of the Ethiopian Church*, p. 136, nota 1. Text integral, mult diferit de cel folosit în cultul ortodox, p. 136-142. De notat implicațiile poporului prin strigarea de mai multe ori „vai!", semn al plângerii pentru cei adormiți. Această exclamație, de data aceasta cu semnificație penitențială, apare și în anaforaua (atribuită) celor doisprezece apostoli, în momentul în care Trupul Domnului este frânt pentru a fi împărțit credincioșilor, *Ibidem*, p. 47.

[458] Dintre cele mai noi studii, care valorifică și cercetările mai vechi, a se vedea Raymond de COZ, *Histoire de l'Église d'Orient. Chrétiennes d'Iraq, d'Iran et de Turquie*, Les Édition du Cerf, Paris, 1995, 441 p.; S.H. MOFFETT, *A History of Christianity in Asia*, vol. I. „Beginnings to 1500", Ed. Orbis, Maryknoll, New York, ²1998, p. 265-459; Christine CHAILLOT, *The Syrian Orthodox Church of Antiohia and All the East: a Brief Introduction to its Life and Spirituality*, Inter-Orthodox Dialogue, Genève, 1998. Mai sintetic, la Pr. Prof. Dr. Ioan RĂMUREANU, *Istoria Bisericească Universală*, p. 169-178; 373-374; 376-377; 381-382.

care au dus vestea cea bună în sinagogile lor. Cu toate că majoritatea nu s-au convertit, aici legătura dintre Biserică și sinagogă a fost mult mai strânsă decât în Imperiul Roman, lucru reflectat inclusiv în cult. Biserica, într-adevăr, a rămas, într-o anumită măsură, ceva mai izolată, inclusiv față de centre eclesiastice de care se credea că ar fi fost dependentă mult mai mult (de exemplu, Edesa), crescând, într-un fel, „din propriile ei rădăcini" și rezistând unor condiții istorice foarte vitrege, care au făcut să-și dezvolte un acut simț al autonomiei[459]. Parte din grupul Bisericilor necalcedoniene, Biserica Asiriană a Răsăritului, cum se numește astăzi, beneficiază de o reevaluare teologică a principalelor puncte de doctrină (mai ales hristologice), pentru contracararea unor etichetări simpliste și simplificatoare ale istoriografiei „de manual"[460].

Din punct de vedere liturgic, se pot distinge două ramuri ale ritului siriac: una de tradiție estică (răsăriteană) și alta vestică (occidentală)[461]. Originea ritului est-siriac[462] o regăsim în vechiul oraș Edesa (astăzi Urha, în Turcia), unde și-a avut sediul vechea și vestita școală

[459] O prezentare actualizată a istoriei Bisericii siriene și o analiză a hristologiei specifice școlii din Edesa, într-o receptare fidelă terminologiei proprii, a cărei traducere, defectuoasă pe alocuri, a determinat concluzii dogmatice exagerate, la Dana MILLER, „Istoria și teologia Bisericii Răsăritului din Persia până la sfârșitul secolului VII", studiu adiacent în lucrarea SF. ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici despre viața duhului, taine dumnezeiești, pronie și judecată* [de aici înainte, *Cuvinte către singuratici*], partea a II-a, recent descoperită, studiu introductiv și traducere Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 465-536.

[460] Între polii extremi, antiohian (care sublinia dualitatea firilor) și alexandrin (al cărui accent era pus pe unitate), se propune astăzi o grilă de șapte poziții, mai aproape sau mai departe de adevăr: 1. Adevărații „nestorieni" („dioprosopiți"); 2. „Diofiziții" stricți din afara Imperiului Roman (Biserica Asiriană a Răsăritului din Persia); 3. „Diofiziții" stricți din Imperiul Roman (Teodoret, monahii achimiți, Roma); 4. Neochalcedonienii (călugării sciți, Leonțiu de Ierusalim, Iustinian, Sinodul V Ecumenic); 5. Trecerea sub tăcere a Calcedonului (*Henotikon*-ul, Dionisie Areopagitul); 6. „Miafiziții" (Timotei Elur, Sever, Filoxen); 7. Eutihienii (adevărații „monofiziții"). O analiză teologică extinsă la Sebastian BROCK, „Biserica «nestoriană»: o etichetă nefericită pentru Biserica Asiriană a Răsăritului", în SF. ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici*, p. 447-462; spectrul lărgit în șapte grade, la p. 451-452 și în tabelul sintetic (și cronologic) de la p. 463.

[461] Despre distincția dintre cele două ramuri și o istorie a lor în veacurile al VII-lea – al IX-lea, la Ioan Alexandru DĂIAN, *Biserica Asiriană în secolele VII-XII*, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna" Sibiu, 2014 (teză de doctorat, nepublicată).

[462] Antony George KOLLAMPARAMPIL, „Week of the victorious paschal lamb: from Palm Sunday to Easter Sunday in the East Syrian Liturgy" [de aici înainte, „Week of the victorious paschal lamb"], în Antonii Georgii KOLLAMPARAMPIL (ED.), *Hebdomadae sanctae celebratio: conspectus historicus comparativus*, p. 134.

de teologie, rit caracterizat printr-o acută influență semitică asupra comunităților iudeo-creștine. Ritul vest-siriac[463], de tradiție antiohiană, este specific Bisericilor Siro-iacobite, Siro-ortodoxe, Siro-catolice și Siro-malankar.

Analiza Săptămânii Mari în ritul est-siriac[464] poate fi făcută urmărind trei etape: (1) Duminica Stâlpărilor; (2) Luni-Joi, care în tradiția est-siriacă reprezintă ultimele zile și punctul culminant din Postul Mare propriu-zis[465] (a șaptea săptămână de post are, așadar, „patru" zile); (3) *Triduum*-ul Pascal (Vinerea Pătimirii, Marea Sâmbătă și Duminica Învierii). Postul Mare are, așadar, exact 40 de zile: șase săptămâni a câte șase zile (exceptând Duminica) plus cele patru zile (luni-joi), el încheindu-se deci, oficial, în seara Joii Mari[466]. În ritul vest-siriac, Săptămâna Mare, numită și „Săptămâna Marii Pătimiri", nu include Sâmbăta lui Lazăr, nici Duminica Stâlpărilor, ci începe cu Vecernia de duminică seara (*Râmšô*) și se încheie la Ceasul al nouălea din Sâmbăta Mare. Specific acestui rit, imnografia este mult mai bogată, iar lecționarul are o structură mult mai ordonată cronologic, în acord aproape perfect cu succesiunea evenimentelor din ultima săptămână a vieții Domnului[467].

Celebrarea liturgică, numai în ritul est-siriac, a Duminicii Stâlpărilor[468] (Duminica *'Oššaʿnê*), numită a „șaptea" Duminică a

[463] Raymond JANIN, „Le rite syrien et les Églises syriennes", în *REB* 115 (1919), p. 321-330 (cultul); p. 330-341 (istoria); IDEM, *Les Eglises orientales et les Rites orientaux*, p. 489-508; istoria, p. 509-530. Baby VARGHESE, „Holy Week celebrations in the West Syrian Church", în Antonii Georgii KOLLAMPARAMPIL (ED.), *Hebdomadae sanctae celebratio: conspectus historicus comparativus*, p. 165-186.

[464] Antony George KOLLAMPARAMPIL, „Week of the victorious paschal lamb", p. 135-164. Prezentarea de față urmează, în general, modul celebrării Săptămânii Mari în cadrul ritului est-siriac; comparațiile cu cel vest-siriac vor fi menționate ca atare. Pentru unele aspecte, folosim și G. KHOURI-SARIS, „La Semaine Sainte dans l'Église syrienne", în *LMD* 41 (1955), p. 96-117.

[465] A se vedea și Antony George KOLLAMPARAMPIL, „Concluding for a New Beginning: The Four Final Days of the East Syrian Lent'", în *Ecclesia Orans* 14 (1997), p. 289-315; Grace KOCHUPALIYATHIL, „Culmination of the Great Fast: A Theological Synthesis of the Liturgical Celebrations of Monday to Thursday of the Holy Week in the East Syrian Liturgy", în *Christian Orient* 19 (1998), nr. 3, p. 105-128.

[466] Antony George KOLLAMPARAMPIL, „Week of the victorious paschal lamb", p. 136. Despre aritmetica aceasta, p. 142-143.

[467] Baby VARGHESE, „Holy Week celebrations in the West Syrian Church", p. 167. Despre începutul cu ziua de luni, și la G. KHOURI-SARIS, „La Semaine Sainte dans l'Église syrienne", p. 96.

[468] Antony George KOLLAMPARAMPIL, „Week of the victorious paschal lamb", p. 138-142.

Postului, conține trei părți: Vecernia (*Ramša*) privegherea nocturnă și Liturghia (*Qurbana*).

Ramša începe cu Imnul îngerului, Rugăciunea Domnească cu adiționalul siriac *Qānonâ* și cu o rugăciune a preotului, urmată de *Ps* 65-67 (*Marmyata* 23)[469] și de o nouă rugăciune a preotului. Urmează psalmul vesperal și ritul luminii, în timpul căruia se intonează imnul *Ṭie Doamne* (*Laku-Mara*), apoi o parte penitențială și de cerere (cu mâinile ridicate), urmată de o procesiune (în timpul căreia se intonează *Ps* 8, 1-6). Ritul de încheiere, după o serie de imnuri, cuprinde Tatăl nostru, rugăciuni de cerere, rugăciuni către Maica Domnului, Apostoli și Sfinți și binecuvântarea finală, numită și „rugăciunea de pecetluire" (*Huttāmâ*).

Privegherea nocturnă are ca primă subdiviziune *Leyla* (slujba primei părți din noapte), cu același început ca al Vecerniei, continuă cu *Ps* 78-92 (*Marmyata* 29-34), rugăciunea „Cântarea Mică" (*Qalta*), specific privegherilor quadragesimale. Corespondentul canonului bizantin se numește, în tradiția est-siriacă, *ʿOnyātâ d-Mawtba* (în patru tropare cu *Slavă... Și acum...*)[470], urmat de un imn de slavă (*Tesbohta*), o rugăciune proclamatorie (*Karozuta*) și un imn doctrinal (*Madrasa*). Urmează un rit intermediar (*Suyyaka*), constând din *Ps* 131-140 (*Marmyata* 48-50) și o rugăciune a preotului. Partea a doua a slujbei nocturne este *Qale d-Šahra*, care începe cu o serie de lecturi biblice vechitestamentare, diferite de sistemul ierusalimitean: *Iș* 15, 1-21 (cântarea lui Moise după trecerea prin Marea Roșie); *Is* 42, 10-13 și 45, 8 (ambele lecturi despre biruința Domnului); *Dt* 32, 1-21ab; 32, 21c-43 (o altă cântare a lui Moise), urmate de imnuri de inspirație tot biblică. Ultima parte este *Sapra* (corespondentul Utreniei), conținând psalmi ficși și o serie de citiri numite „La început" (*Brišit*), un imn matinal, unul al luminii, unul al binecuvântării și o compoziție poetică specifică celebrărilor festive. Finalul este similar Vecerniei.

[469] Despre locul liturgic al psalmilor în ritul siriac, ca și despre influențele grecești asupra *Psaltirii*, la Columba STEWART, „Psalms and prayer in Syriac monasticism: clues from Psalter preface and their Greek sources", în Brouria BITTON-ASHKELONY, Derek KRUEGER (EDS), *Prayer and Worship in Eastern Christianities, 5th to 11th Centuries*, p. 44-62.

[470] Influența cultului grecesc în cel siriac, cu referire chiar la canonul Utreniei, la Jack TANNOUS, „Greek kanons and the Syrian Orthodox liturgy", în Brouria BITTON-ASHKELONY, Derek KRUEGER (EDS), *Prayer and Worship in Eastern Christianities, 5th to 11th Centuries*, p. 151-180.

Liturghia (*Holy Qurbana*) conține, ca specificitate, câteva imnuri și binecuvântarea ramurilor. Lecturile biblice sunt[471]: *Fc* 49, 1-13.22-27 (profeția lui Iacob despre copiii săi); *Mt* 20, 29-21, 23 (Intrarea în Ierusalim), extrase foarte variate din *Za* 3-9 (viziunea lui Zaharia) și *Rm* 11, 13-25 (metafora măslinului). În ritul vest-siriac, binecuvântarea stâlpărilor este o binecuvântare extinsă, cu referire la întreaga vegetație și la cei care au legătură cu aceasta[472].

În Lunea Mare[473] sunt omise atât Liturghia euharistică, precum și Pavecernița (*Subaʿa'*) și Ceasul al treilea (*Quttāʿâ'*). Pe lângă elementele obișnuite, Vecernia (*Ramša*) și privegherea nocturnă (*Lelya*), slujba acestei zile conține și două celebrări specifice: oficiul de la ușa (porticul) Bisericii (în cadrul *Lelya*) și oficiul baptismal.

Primul dintre ele constă într-o procesiune cu Crucea, Evanghelia, lumânări, tămâieri și ramuri de palmieri sfințite. Porticul Bisericii simbolizează Betania, ca pregătire pentru intrarea în Ierusalim și participare efectivă la taina Mielului pascal. Atât Egeria, cât și *Lecționarul armean*[474] menționează celebrarea din Betania ca având loc „cu șase zile înainte de Paști" (*In* 12, 1). După hotărârea definitivă a primului Sinod Ecumenic privind serbarea Paștilor duminica (după luna plină, după echinocțiul de primăvară), Biserica est-siriacă a transferat pentru ziua de luni comemorarea legată de Betania prin intermediul acestui oficiu de la portic, pentru fidelitate cronologică, adică cu exact șase zile înainte de Paști[475]. Acest oficiu a fost citit și ca o influență directă a practicii Bisericii Ierusalimului asupra ritului siriac, dar într-o receptare organizată, legată de propria tradiție și prin păstrarea propriei identități.

[471] Pauly KONOOKADAN, *The East Syrian Lectionary. An Historico-Liturgical Study*, Mar Thoma Yogam (St Thomas Christian Fellowship), Roma, 1991, p. 42-43 (cu variantele din manuscrise), p. 144 (comparație cu lecționarul ierusalimitean pentru aceeași zi din Noul Testament, care se oprește la *Mt* 21, 17), p. 187 (descriere tematică).

[472] Baby VARGHESE, „Holy Week celebrations in the West Syrian Church", p. 165

[473] Antony George KOLLAMPARAMPIL, „Week of the victorious paschal lamb", p. 144-151. O viziune teologică asupra zilelor de luni-joi din această săptămână, la Sister Grace KOCHUPALIYATHIL, *Monday to Thursday of the Holy Week in the East Syrian Liturgy: A Liturgical Theological Study*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1996, 95 p.

[474] *Itinerarium Egeriae*, 39, 6, p. 362; *LA*, nr. 33, p. 183.

[475] La Egeria, cele șase zile se socoteau „de sâmbătă până joi, când, după Cină, noaptea, a fost prins Domnul". *Itinerarium Egeriae*, 39, 6, p. 362. În ritul est-siriac, cele șase zile sunt de luni până în noaptea de sâmbătă spre duminică.

Ritualul este mult mai dezvoltat în tradiția vest-siriacă, numit aici „intrarea în cer", „slujba luminilor (*nâhîre*)" sau „slujba parabolei celor zece fecioare"[476]. La sfârșitul celui de-al doilea *Qâumô*[477], preotul și diaconul se îmbracă și fac o procesiune în mijlocul bisericii purtând Crucea, Evanghelia, cădelnița. Cele mai multe lumânări sunt stinse, foarte puține rămânând aprinse (semnificând noaptea întunecată în care fecioarele așteptau venirea Mirelui). Preotul se închină în fața ușilor altarului, rostind zece cereri (cinci în partea de nord și cinci în partea de sud), însoțite de câte o metanie mare cu *Kyrie eleison*. Se spune apoi următoarea cerere de trei ori și de fiecare dată corul o repetă după el: „Petru a stat în fața ușilor, tânguindu-se, plângând și spunând: Doamne, deschide ușa Ta, sunt ucenicul Tău, cerul și pământul se tânguiesc cu plângere pentru că eu am pierdut cheile împărăției". Apoi se duce în fața ușilor împărătești, având Crucea în mâna dreaptă și, atingând dvera cu Crucea de trei ori, spune de fiecare dată: „O, Doamne, deschide ușa Ta pentru noi". După aceea, dvera se deschide, se aprind luminile, iar preotul și diaconii intră în Sfântul Altar, cântând un imn. Ceremonia se termină cu un cuvânt de învățătură pentru a-i întări pe credincioși la o viață de virtute, fapte bune, pentru a fi în stare de așteptare cu atenție pentru venirea Mântuitorului, pe Care să-L întâmpine ca fecioarele înțelepte.

Lecturile pentru acest oficiu sunt: *Ir* 18, 18-22 (nedreptatea oamenilor), *FA* 3, 22-26 (profeția lui Moise despre „Prorocul"), *Evr* 5, 12-14 (hrana tare nu e pentru cei nedesăvârșiți) și *Mt* 25, 1-13 (pilda celor zece fecioare). În alte versiuni, după citirea Evangheliei în mijlocul bisericii, se iese din biserică pe ușa de nord, se face procesiune până la ușa din centru (intrarea în biserică) și protosul înaintează, face o plecăciune și zice: „Ușa milostivirii Tale" și lovește cu Crucea ușile de la intrare de trei ori. Ușile se deschid, iar protosul intră și rămâne în fața altarului; urmează predica, binecuvântarea și rugăciunile de încheiere.

[476] Baby VARGHESE, „Holy Week celebrations in the West Syrian Church", p. 171-175. Descrierea detaliată și la G. KHOURI-SARIS, „La Semaine Sainte dans l'Église syrienne", p. 99-103.

[477] În ritul vest-siriac, structura zilelor de *LuM-MiM* urmează cadrul general, în șapte etape, începând cu seara: *Râmšô* (Vecernia), urmată de *Sûtôrô* (similară cu Pavecernița), apoi serviciul nocturn, *Lilyô* (cu patru momente, numite *Qâumé*), cel matinal, *Sâprô* (similar Utreniei), Ceasurile al treilea, al șaselea și al nouălea. A se vedea Baby VARGHESE, „Holy Week celebrations in the West Syrian Church", p. 167.

Deși cu origine obscură, în unele omilii hrisostomiene au fost regăsite unele aluzii la această ceremonie[478], ea semnificând „accesul" la Pătimirile mântuitoare, pentru ca, prin împreună-pătimire, să fim părtași și la Înviere, intrarea în Săptămâna Mare fiind asociată ca ancorarea într-un port ce oferă mai multă siguranță, prin proximitatea Paștilor[479]. Partea a doua a ceremonialului are un mai pronunțat caracter penitențial. Pe de altă parte, un imn al acestui ritual sugerează că originea acestei ceremonii era legată de pregătirea pentru botez. Ca și fecioarele înțelepte, catehumenii așteptau ca Mirele să intre în camera nupțială și să înceapă noua viață:

> „Cât de plăcută a fost noaptea sosirii Tale și cât de minunată, slăvită și plină de har a fost ca să adune pe cei bătrâni cu cei tineri și aprinzând luminile ei cântă slavă. Baptisteriul este slăvit ca un mire glorios care dă viață celor care intră în el"[480].

În ritul est-siriac, în zilele de marți, miercuri și joi[481], slujbele sunt cele obișnuite, Vecernia (*Ramša*), privegherea de noapte (incluzând cele patru elemente clasice *Mawtba*, *Suyyaka*, *Qale d-Šahra*, *Sapra*), la care se adaugă Liturghia (*Qurbana*) Darurilor înainte-sfințite, seara, dar nu mai avem oficiul de la portic. Lecturile biblice (altele decât în tradiția ierusalimiteană) de la Vecernie și Liturghie sunt[482], pentru Marți: *Fc* 37, 1-23 (Iosif și frații săi); *Ios* 22, 21-30 (altarul semințiilor lui Israel, mărturie a alegerii lui Iahve); *Evr* 1, 1-14 (Dumnezeu ne-a vorbit prin Fiul Său); *In* 11, 47-12, 12 (complotul liderilor iudei împotriva lui Iisus și a lui Lazăr); pentru Miercuri:

[478] E.R. HAMBYE, „The Symbol of the «Coming to the Harbour» in the Syrian tradition", în *Symposium Syriacum 1972*, Roma, 1972 [*OCA* 197], p. 401-411.

[479] Sebastian BROCK, „The scribe reaches harbor", în *Byzantinische Forshungen*, 21 (1995), p. 196. Despre metafora portului/limanului în teologia creștină, a se vedea Evangelos CHRYSOS, „Λιμνη – Portus – Harbour in Metaphorical Use", în Flora KARAGIANNI, Ufuk KOCABAŞ (EDS), *Proceedings of the Symposium on City Ports from the Aegean to the Black Sea. Medieval – Modern Networks 22nd-29th August 2015*, Ege Yayinlari, Istambul, 2015, p. 34-37; referința la ritul siriac și simbolistica, p. 36.

[480] Athanasius YESHUE SAMUEL (ED.), *Ma'de'dono: The Book of Church Festival according to the Ancient Rite of the Syrian Orthodox Church of Antioch*, 1984, p. 155, *apud* Baby VARGHESE, „Holy Week celebrations in the West Syrian Church", p. 174.

[481] Antony George KOLLAMPARAMPIL, „Week of the victorious paschal lamb", p. 151-152.

[482] Pauly KONOOKADAN, *The East Syrian Lectionary. An Historico-Liturgical Study*, p. 43 (cu variantele din manuscrise), p. 187 (descriere tematică).

Fc 37, 23-36 (vinderea lui Iosif în Egipt); *Ios* 22, 30- 23, 2 (pacea lui Israel în țara promisă); *Evr* 4, 14-6, 9 (Hristos, marele Preot); *In* 12, 12-44 (intrarea în Ierusalim și conflictul cu liderii iudei); pentru Joi: *Fc* 40, 1-23 (Iosif, tâlcuitor de vise); *Ios* 23, 1-26 (cuvântarea finală a lui Iosua); *Evr* 9, 11-28 (jertfa desăvârșită a lui Iisus); *In* 13, 1-18 (spălarea picioarelor ucenicilor). În fiecare zi avea loc procesiunea la baptisteriu pentru slujba botezului și Ceasul al șaselea (*ʿEddana*).

Ramša de joi seara (când se celebrează Cina Domnului) este însoțită de *Qurbana* pascală solemnă, în cadrul căreia se folosește anafora[483] lui Nestorie, al cărei text face o legătură strânsă între sacrificiul Crucii, Cina cea de Taină și Euharistie. Lecționarul prevede pentru acest serviciu următoarele lecturi[484]: *Iș* 12, 1-20 (mielul pascal); *Za* 9, 9-13; 11, 4-6.12-14; 12, 9-14; 13, 7-9 (profeții despre intrarea în Ierusalim, vinderea cu treizeci de arginți, baterea păstorului etc.); *1 Co* 5, 7-9 (Hristos, „Paștile nostru"); 10, 15-18; 11, 23-25 (instituirea și părtășia cu vrednicie la Cina Domnului); *Mt* 26, 1-6.14-31 (sfatul arhiereilor pentru prinderea lui Iisus; ultima Cină).

Numele comun în ritul vest-siriac pentru Joia Mare este „Joia Tainelor"[485]. Ca și în ritul bizantin de mai târziu, trei erau elementele importante ale acestei zile: celebrarea instituirii Sfintei Euharistii, sfințirea Sfântului Mir și spălarea picioarelor.

După *Cronica lui Iosus Stilitul*, practica sfințiri mirului în Joia Mare a fost introdusă la Edesa încă din veacul al V-lea de către episcopul Petru de Edessa. Cu toate acestea, astăzi nu se mai săvârșește în Joia Mare, ci în altă zi, variabilă, din Postul Mare[486].

[483] Studiul anaforalelor din această Biserică a dus la concluzia că, în unele dintre ele, se poate regăsi „germenele" exuberanței misionare care o caracterizează. A se vedea Jose KOCHUPARAMPIL, *The Missionary Dimension of the Liturgy in the Anaphora of the Apostles Addai and Mari*, în *SL* 36 (2006), p. 129-137.

[484] Slujba este considerată ca făcând parte liturgic deja din ziua de vineri, astfel încât lecturile sunt indicate pentru această zi. În Pauly KONOOKADAN, *The East Syrian Lectionary. An Historico-Liturgical Study*, p. 44, variantele din manuscrise diferă; urmăm sintezei de la p. 187 (evaluarea liturgico-teologică) și tabelului lui Antony George KOLLAMPARAMPIL, „Week of the victorious paschal lamb", p. 153-154.,

[485] Baby VARGHESE, „Holy Week celebrations in the West Syrian Church", p. 176.

[486] Despre consacrarea Sfântului Mir și folosirea lui în slujba Botezului, și nu numai, la Baby VARGHESE, *Les onctions baptismales dans la tradition syrienne*, Ed. Peeters, Louvain, 1989 [*CSCO* 512/82] p. 186-199. Rit important în cultul vest-siriac, el a beneficiat de o atenție deosebită din partea liturgiștilor; o inventariere a studiilor, la Baby VARGHESE, „Study in the West Syrian Liturgy of the Consecration of Holy Myron", în *The Harp* 6 (1993), nr. 1, p. 65-80. Întreaga celebrarea a sfințirii mirului

Spălarea picioarelor[487] era, inițial, parte din Sfânta Liturghie a Joii Mari, ca și sfințirea Mirului, astăzi însă fiind oficiată după amiază, după Ceasul al nouălea. Se poate săvârși fie în interiorul, fie în exteriorul bisericii, în fața ușii principale, unde se află o masă acoperită cu o față albă, pe care se află un vas umplut cu apă, un lighean, un recipient pentru ulei și bucățele de bumbac. Celebrantul cheamă pe cei doisprezece actanți, unul câte unul, începând cu Iuda (de obicei, este chemat cel care i-a luat locul, adică Matia; în alte manuscrise, se începe de la cel mai tânăr dintre participanți) și terminând cu Petru (care trebuie să fie numaidecât un preot sau diacon căsătorit). Este preferabil ca printre cei doisprezece să fie patru preoți, patru diaconi și patru ipodiaconi, care se așază în ordinea chemării pe scaunul rânduit, cu capetele descoperite, îmbrăcați în veșmintele corespunzătoare rangului, având în mâini câte o lumânare aprinsă.

Lecturile biblice sunt: *Ps* 51 (= *Ps* 50 din tradiția *LXX*, prezent și în ritul bizantin), *Iș* 34, 18-26 (instituirea sărbătorii azimilor și a altor sărbători), *4 Rg* 23, 21-25 (noua celebrare a Paștilor sub regele Iosia), *Is* 5, 4-10 (via neroditoare), *1 Ptr* 3, 17-22 (potopul, preînchipuire a botezului, ca înnoire a cugetului), *Evr* 10, 21-29 (curățirea trupului și a inimii). Unul dintre preoți citește episodul spălării picioarelor ucenicilor (*In* 13, 1-9), existând, ca și în rânduiala ortodoxă actuală, o corelare între gesturile celebrantului și etapele relatate în Evanghelie. În timpul spălării picioarelor, celebrantul spune o rugăciune pentru fiecare dintre cei doisprezece: „Fie ca Domnul să îți spele ție toate purtările omului vechi și să te înnoiască în Duh și în adevăr și pe noi toți împreună cu tine", iar la sfârșitul Evangheliei, cel care l-a reprezentat pe Simon Petru îi spală picioarele și celebrantului.

este o recapitulare a istoriei mântuirii, unii autori argumentând că această slujbă este modelată după ritul Liturghiei Euharistice. A se vedea Gabriel BAR-SAWME, „Comparing the Syriac Order of the Consecration of Myron with the Order of Eucharistic Liturgy both in External Structure and in Theological Themes", în *Syriac Orthodox Patriarchal Journal* 54 (2016), p. 1-25. Despre semnificația sfințirii Mirului în tradiția ortodoxă, în studiul introductiv semnat de † DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Sfântul și Marele Mir. Înțelesul și folosul lui", în *Rânduiala preparării și sfințirii Marelui Mir*, Ed. IBMO, București, 2019, p. 5-18.

[487] Descrierea la Baby VARGHESE, „Holy Week celebrations in the West Syrian Church", p. 176-179; G. KHOURI-SARIS, „La Semaine Sainte dans l'Église syrienne", p. 105-109. O teză de doctorat pe această temă a fost susținută în anul 1968 de M. THURUTHIYIL, *The Feet-Washing on the Thursday of Misteries in the Syrian Liturgical Tradition*, Pontifical Oriental Institute, Roma, 1968 (nepublicată).

În noaptea de joi spre Vinerea Mare[488], ritul siriac răsăritean consemnează o solemnă priveghere nocturnă, printre puținele din această tradiție, atestată de mult timp. Specific acestui oficiu este un întreit *Mawtba*: primul se concentrează pe un imn al spălării picioarelor, al doilea face referire la Taina Euharistiei, iar al treilea conține o lectură compozită, relatând Pătimirile Mântuitorului, din: *Mt* 26, 31-44; *Lc* 22, 43-44; *Mt* 26, 45-50; *Lc* 22, 49-50; *In* 18, 10; *Mt* 26, 52; *In* 18, 11; *Mt* 26, 52-75[489] (însoțită de o procesiune deosebită cu Evanghelia). De la *Qale d-Šahra* nu se mai stă în genunchi (până în Duminica Rusaliilor). Imediat după priveghere, spre dimineață (după *Sapra*), urmează slujba botezului catehumenilor, iar la prânz, *ʿEddana*. La *Ramša*, celebrarea cuvântului conține lecturi[490] din *Is* 52, 13-52 (pătimirile slujitorului credincios), *Dn* 9, 20-27 (viziunea lui Daniel despre cei șaptezeci de ani, împlinită în Iisus Hristos), *Ga* 2, 17-3, 14 (moartea față de legea neputincioasă și noua viață răstignită împreună cu Hristos), *Lc* 22, 63-23, 13; *Mt* 27, 19; *Lc* 23, 13-24; *Mt* 27, 24-26; *Lc* 23, 24-45; *Mt* 27, 51-55; *In* 19, 23-42 (Pătimirile și Răstignirea Mântuitorului).

În cadrul aceleiași slujbe de seară, imediat după citirile biblice, urmează o procesiune a Crucii la Altar, comemorând Moartea mântuitoare a Domnului: episcopul dă jos acoperământul Sfintei Cruci, o înfășoară cu un giulgiu curat și o încredințează preotului, care o duce, împreună cu Evanghelia, în Sfântul Altar. Acest ritual este mult mai dezvoltat în tradiția vest-siriacă, unde procesiunea nu are loc seara, ci

[488] Antony George KOLLAMPARAMPIL, „Week of the victorious paschal lamb", p. 153-157. Kollamparampil și-a susținut și teza de doctorat pe tema celebrării din Vinerea Mare în ritul est-siriac: *ʿRūbtâ d-Hašâ: Friday of the Passion in the East Syrian Liturgy*, Pontifical Institute of S. Anselmo, Roma, 1994. Același subiect și în studiul său, *From the Upper Room to Calvary. A Study of the Passion Friday Celebration in the East Syrian Liturgy*, HIRS Publications, Changanacherry, India, 1997. *Triduum*-ul Pascal este considerat în teologia est-siriacă punctul forte al celebrării acestei săptămâni, căruia i s-au asociat, într-o a doua fază, zilele de luni-miercuri. A se vedea Gerard ROUWHORST, „The Celebration of Holy Week in Early Syriac-Speaking Churches", în Bert GROEN, Steven HAWKES-TEEPLES, Stefanos ALEXOPOULOS (EDS), *Inquiries into Eastern Christian Worship: Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgies, Rome, 17-21 September 2008*, Peeters, Leuven-Paris-Walpole, MA, 2012 [*Eastern Christian Studies* 12], p. 65-80.

[489] Pauly KONOOKADAN, *The East Syrian Lectionary. An Historico-Liturgical Study*, p. 44 (cu variantele din manuscrise), p. 187 (descriere tematică).

[490] *Ibidem*; comparație cu lecționarul ierusalimitean, p. 145.

dimineața, după Ceasul al treilea[491]. Preotul ia Crucea[492] pe umărul drept, ceilalți co-celebranți iau Sfânta Evanghelie, ripide și cădelnițe, ies pe ușa de miazănoapte a Altarului și se întorc pe cea de miazăzi. Apoi, preotul binecuvântează, ridicând Crucea în sus, o leagănă în cele patru părți, și spune câteva formule în fiecare parte. După procesiune, Crucea este așezată pe un suport, fără acoperăminte, între două lumânări aprinse, simbolizându-i pe cei doi tâlhari[493]. În timpul zilei se fac lecturi din Evanghelii, iar când se ajunge la momentul lepădării tâlharului din stânga (de obicei, la mijlocul zilei), se stinge lumânarea din stânga, iar între orele 12-15 se sting toate luminile. La momentul citirii pasajului cu ruperea draperiei templului în două, se închide dvera de la altar.

Procesiunea este urmată de ritul foarte popular al adorării Crucii (pentru cei mai mulți, acesta fiind slujba principală a zilei), prezent și în tradiția est-siriacă, cu vădite rădăcini în practica ierusalimiteană atestată de Egeria[494]. Lecționarul vest-siriac indică următoarele lecturi: *Ps* 51, 22, 69; *Lc* 1, 46-65 („Magnificat"); *Ps* 113, 1-19; *Mt* 5, 3-12 („Fericirile"); lectură compozită cu referire la răstignire din *Lc* 23, 49; *Mt* 27, 55-57; *Mc* 15, 41; *In* 19, 31-37. Crucea de pe „Golgota" este tămâiată și urmează închinarea și venerarea acesteia, rostindu-se: „Cădem înaintea Crucii prin care am primit mântuirea sufletelor noastre și împreună cu tâlharul strigăm: «Pomenește-ne, Doamne, când vei veni»" (de trei ori).

În continuare, se desfășoară un alt ritual, plin de dramatism, al îngropării Crucii. Preotul, purtând Crucea în mâinile sale, simbolizând trupul Mântuitorului, stă pe treptele altarului și amestecă oțet cu mir într-un vas. Înmoaie cele două brațe ale Crucii în acest amestec, o ține deasupra vasului și o spală cu apă de trandafir (sau apă simplă). Crucea este unsă cu miruri frumos mirositoare, este acoperită cu un veșmânt de bumbac și apoi învelită într-un giulgiu (din

[491] Descrierea la Baby VARGHESE, „Holy Week celebrations in the West Syrian Church", p. 179-183; G. KHOURI-SARIS, „La Semaine Sainte dans l'Église syrienne", p. 109-117.

[492] Încă din Miercurea înjumătățirii Postului Mare, Sfânta Cruce este scoasă și împodobită cu veșminte roșii sau purpurii, spațiul pregătit pentru așezarea ei purtând chiar numele de „Golgota". A se vedea Baby VARGHESE, „Holy Week celebrations in the West Syrian Church", p. 167-168.

[493] *The Oxford History of Christian Worship*, p. 157.

[494] *Itinerarium Egeriae*, 38, 1-4, p. 367-368 și analiza textului, în lucrarea lui Patrick PRÉTOT, *L'adoration de la Croix. Triduum pascal*, p. 77-82.

material violet) sub formă de benzi. Este pusă pe o năsălie și adusă în sanctuar, până la un mormânt pregătit sub masa altarului, unde este păstrată închisă, pecetluită fiind cu un sigiliu de ceară[495]. Când este pusă în mormânt, capătul de sus al Crucii trebuie să fie spre sud, înclinat puțin într-o parte (precum poziția profetului din *Iz* 4, 4-6). La sfârșit, credincioșii beau împreună dintr-o băutură amară, care să le amintească de suferința Mântuitorului (*Is* 53, 4). În noaptea de vineri spre sâmbătă, în mănăstiri călugării fac priveghere, citind psalmi în fața mormântului.

Privegherea de noapte (înspre Sâmbăta Mare[496]), în ritul est-siriac, conține secțiunile obișnuite (două *Mawtba*, *Suyyaka*, *Qale d-Šahra*, *Sapra*), cu câteva specificități (de exemplu, prezența unui imn doctrinal, introdus cu scop pedagogic, prin care evreii au căzut victimă lui Satan – și oricine poate cădea – și și-au ucis Păstorul). Privegherea pascală începe seara, cu *Ramša*, în care lecturile biblice[497] au deja un accent pronunțat pascal: *Fc* 22, 1-19 (sacrificiul lui Isaac), *Iona* 2, 1-10 (rugăciunea lui Iona din „pântecele locuinței morților"), *1 Co* 1, 18-31 (înțelepciunea lumii *versus* înțelepciunea lui Dumnezeu, arătată prin Cruce); *Mt* 27, 62-66 (paza mormântului). Imnul principal al vecerniei este *Imnul regal*, în două strofe: prima o prezintă pe Maria Magdalena la mormântul lui Hristos, prezentat ca „Adam cel nou", care recreează, prin Înviere, pe om și lumea întreagă, iar a doua se referă la paza mormântului de către ostașii romani și la presiunea căpeteniilor evreilor.

Privegherea pascală continuă cu oficiul botezului, ritualul iertării, spălarea altarului și Liturghia (*Qurbana*). Lecturile rânduite la botezul catehumenilor sunt *1 Co* 10, 1-14 (prefigurări ale botezului: trecerea prin Marea Roșie și norul) și *In* 2, 23-3, 9 (nașterea de sus), iar pentru Liturghie, *1 Co* 15, 20-28 (Învierea lui Hristos, garanție a învierii noastre) și *Mt* 28, 1-20 (proclamarea Învierii). Imnurile liturgice se referă la întreaga creație care beneficiază de roadele Învierii.

[495] G. Khouri-Sarkis, „La Semaine sainte dans l'Eglise syrienne", în *LMD* 41 (1955), p. 110-117. Ritul este întâlnit și la copți, încă de la începutul secolul al XIV-lea. A se vedea Emmanuel Lanne, „Textes et rites de la liturgie Pascale dans l'ancienne Eglise copte", în *OS* 6 (1961), p. 293-297 (citez din varianta online a articolului, disponibilă la: http://www.coptic.org/music/pascha.html, accesat la 23.10.2018).

[496] Antony George Kollamparampil, „Week of the victorious paschal lamb", p. 158-159.

[497] Pauly Konookadan, *The East Syrian Lectionary. An Historico-Liturgical Study*, p. 44 (cu variantele din manuscrise), p. 188 (descriere tematică). Tot aici, și lecturile pentru botez și *Qurbana*.

Specific Sâmbetei Mari în ritul vest-siriac[498], după Liturghia în cadrul căreia imnul *Trisaghion* a fost înlocuit, la fel ca în Joia Mare, cu unul special pentru această zi[499], este un ceremonial al împăcării (din păcate, văzut ca desuet astăzi), despre care avem mărturii din secolul al XII-lea. Celebrantul începe cu o rugăciune de iertare („Când îmi aduc aminte de păcatele mele..."), binecuvântează adunarea și zice: „Iubitul meu, vino și te împacă cu noi, vino ca noi să fim plini de dragoste în amintirea Învierii Mântuitorului". Credincioșii răspund: „*Barekmor* (Binecuvântează-ne) și roagă-te pentru noi" (de trei ori). Dacă există vreun conflict între participanți, aceștia se ridică, se iartă, își aduc apoi fiecare darurile și începe slujba Învierii. Lecturile biblice erau în acord cu tema penitențială: *Ps* 50 (51), *Evr* 10, 19-39 (intrăm în Sfânta Sfintelor cu inima curată), *In* 13, 3-16 (pilda de smerenie prin spălarea picioarelor să fie urmată și de ucenici). Astăzi se citește și *Mt* 18, 12-22 (împăcarea cu cel ce a greșit și iertarea de șaptezeci de ori câte șapte). Rugăciunile au un conținut profund penitențial, iar scopul ceremoniei este să pregătească credincioșii pentru Sfânta Împărtășanie din noaptea de Paști. Ținând cont că, până în secolul al XIII-lea, în ritul vest-siriac nu se vorbește nimic despre spovedanie, s-ar putea crede că, până atunci, această slujbă i-ar fi ținut locul.

3.4. Ritul copt

Biserica Egiptului, al cărei teritoriu a fost binecuvântat prin poposirea familiei sfinte în refugiu la scurt timp după nașterea lui Iisus (*Mt* 2, 15; *Os* 11, 1), se reclamă a fi întemeiată de Sfântul Apostol Marcu, ea divizându-se în două ramuri după Sinodul al IV-lea de la Calcedon, cea mai mare parte, rămasă fidelă doar primelor trei sinoade, începând o istorie proprie, fiind cunoscută cu numele de Biserica Ortodoxă Coptă[500]. Mândră că școala teologică alexandrină a avut ca întemeietori, ca profesori și ca studenți personalități de

[498] Baby Varghese, „Holy Week celebrations in the West Syrian Church", p. 183-186.

[499] Despre *Trisagion*-ul siriac, a se vedea Sebastian Brock, „The Origins of the Qanona *Holy God, Holy Might, Holy Immortal* according to Gabriel of Qatar (early 7th Century)", în *The Harp* 21 (2006), p. 173-185.

[500] Din multa bibliografie, se poate consulta Christine Chaillot, *Vie et spiritualité des Églises orthodoxes orientales des traditions syriaque, arménienne, copte et éthiopienne*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2011 și, mai ales, Magdi Sami Zaki, *Histoire des*

marcă ale primelor veacuri creștine și că monahismul egiptean a fost originea *apophtegmelor* și sursa de inspirație pentru tot monahismul oriental și apusean, Biserica Coptă, în ciuda unei istorii zbuciumate, minoritară acum (circa 5-6 %) în Egiptul dominat de islam și persecutor constant al creștinilor până astăzi[501], a rămas una dintre cele mai tradiționaliste[502] și mai ascetice Biserici, fidelă propriilor principii, dar și deschisă spre dialog teologic cu Biserica Ortodoxă[503] și cu creștinismul romano-catolic[504].

Copții folosesc doi termeni pentru „Paști": primul este o traducere a grecescului *pascha*, raportat, după o veche tradiție, la *paschō* („a suferi, a pătimi")[505]; al doilea ar proveni din tradiția siriacă, cu rădăcină

coptes d'Egypte, Éditions de Paris, Versailles, 2005, 991 p. Pentru o lectură de sinteză, Pr. Prof. Dr. Ioan RĂMUREANU, *Istoria Bisericească Universală*, p. 166-169; 374-376; 383.

[501] Despre persecuțiile creștinilor de către islamiștii fundamentaliști, la Heinz GSTREIN, Paul Meinrad STRASSLE, Martyn THOMAS, Adly YOUSSEF (EDS), *Copts in Egypt: a Christian minority under siege*, Vandenhoeck&Ruprecht, 2006; Jean-Pierre PÉRONCEL-HUGOZ, „La dhimmitude au quotidien", în *Nouvelle Revue d'Histoire*, 12 (2016), p. 43-46; Magdi Sami ZAKI, *Dimmitude ou l'oppression des chrétiens d'Egypt*, L'Harmattan, Paris, 2008, inclusiv cu o consemnare cronologică (anuală) a scenelor de barbarie și a crimelor (chiar și în masă).

[502] Afirmația despre cultul Bisericilor Vechi din Orient, că a rămas „într-un stadiu mai înapoiat al evoluției" (Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală*, p. 75), se cere a fi înțeleasă într-un mod corect, nu în sensul unei „inferiorități" față de alte rituri. Prezentare generală la IDEM, „Cultul bisericilor creștine vechi din Orient", în *Ort* 1 (1965), p. 85-131.

[503] Stadiul actual al dialogului, în studiile reunite sub coordonarea Christine CHAILLOT (ED.), *The Dialogue between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches*, Volos Academy Publication, 2016, 519 p. În limba română, studiul d-nei editor a fost tradus în EADEM, „Dialogul dintre Bisericile Ortodoxe Răsăritene și Bisericile necalcedoniene sau Bisericile ortodoxe Orientale", în *RT* 29 [101] (2019), nr. 1, p. 7-22. În spațiul românesc, este de semnalat contribuția Pr. Lect. Dr. Marius FLORESCU, *Etapele unui dialog uitat. Spre comuniunea sacramentală deplină dintre Biserica Ortodoxă și Bisericile Orientale*, Ed. Astra Museum/Eurobit, Sibiu, 2018, 146 p. (dizertația susținută în anul 2006, publicată inițial în anul 2007 și retipărită în anul 2018). Câteva precizări complementare, privind situația actuală și deplângerea stadiului de stagnare trenantă, la IDEM, „Ce mai e nou în dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă și Bisericile Vechi Orientale?", în *AB* 29 [68] (2018), nr. 10-12, p. 161-166.

[504] O analiză recentă la Marius Hervé N'GUESSAN, *Le dialogue théologique entre l'Église copte orthodoxe et l'Église catholique romaine, de 1973 à nos jours: analyse et réflexion critique*, Faculté de Théologie, Louvain, 2008 (teză de doctorat, nepublicată; o prezentare sintetică este disponibilă la: https://uclouvain.be/fr/facultes/theologie/evenements/soutenance-publique-de-these-doctorale-monsieur-marius-herve-n-guessan.html, accesat la 10 ianuarie 2018).

[505] C. MOHRMANN, „Pascha, passio, transitus", în *Etudes sur le latin des chrétiens*, Roma, 1958, p. 205-222; B. COUROYER, „L'origine égyptienne du mot pâque", în

în verbul „a se bucura"[506], ambele sensuri convergând spre ideea că Săptămâna Mare (sau „Săptămâna Sfintelor Pătimiri") este taina trecerii lui Hristos, și a noastră împreună cu El, de la tristețe la bucurie, de la „moartea păcatului la viața pentru Dumnezeu" (*Rm* 6, 10-11[507]).

Și în ritul copt, ideea biruinței finale care stă la baza celebrării Pătimirilor își are începutul încă în Sâmbăta lui Lazăr, a cărui înviere o anunță pe cea a lui Hristos[508]. Lecturile biblice[509] pentru oficiul matinal („slujba tămâierii altarului") sunt: *Fc* 49, 1-28 (prorocia lui Iacov); *Is* 40, 9-31 (încredere în victoria Domnului); *Sof* 3, 14-20; *Za* 9, 9-15 (ambele, prorociri despre intrarea în Ierusalim); *Lc* 18, 35-43 (vindecarea orbului din Ierihon), iar cele de la Liturghie[510] sunt: *1 Co* 2, 1-8 („înțelepciunea de taină a lui Dumnezeu"); *1 Ptr* 1, 25-2, 6 (Hristos, piatra din capul unghiului); *FA* 27, 38-28, 10 (naufragiul lui Pavel; minuni în Malta); *In* 11, 1-45 (învierea lui Lazăr).

Duminica Stâlpărilor[511], numită și „Duminica *Osanalelor*", „Duminica celor vrednici" sau „Duminica spălării capului" (ultimele două cu referire la catehumeni), are deja un vădit caracter pascal. Ea corespunde zilei de 10 Nisan, ziua de procurare a mielului pascal, pentru a-l păstra trei zile, ca în a patra (14 Nisan) să fie jertfit (*Iș* 12, 1-6); la fel, Hristos, Mielul lui Dumnezeu, intră azi în Ierusalim, unde

RB 62 (1955), p. 481-496. Sens reținut, în subsidiar, și în *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 494; *Greek Dictionary of the New Testament*, p. 366. Și la MELITON AL SARDESULUI, *Despre Paște*, 46, p. 857. În imnografia ortodoxă se spune despre Hristos, „Tu ești Paștile noastre (*Pascha hēmōn*), Cel ce Te-ai jertfit pentru toți (*ho tytheis hyper pantōn*) ca un Miel și ca o jertfă", *MiM* (*Pav od* 8 *tr* 3).

[506] Expresia „Paștile postului" își are originea în unicul vechi post, cel pascal: postul de vineri și sâmbătă, cu întreruperea lui în duminica Paștilor. A se vedea Adel SIDAROUS, „La Pâque Sainte ou La Semaine Sainte selon la liturgie copte" în *Proche-Orient Chrétien*, 17 (1967), p. 3-4.

[507] Text citit în săptămâna a cincea a Postului Mare (joi, sau, după unele manuscrise, luni). A se vedea O.H.E. BURMESTER, „Lectionnaire de la semaine sainte", în *PO* 122 (1943), nr. 25.2, p. 476.

[508] Adel SIDAROUS, „La Pâque Sainte ou La Semaine Sainte selon la liturgie copte", p. 4.

[509] *Samedi de Lazare et Dimanche des Rameaux*, compilé et traduit par sous-diacre Naguy Wasfy, révisé par Higoumè, Père Moussa Anba Bishoy, L'Église Archange Michael et Saint Georges, Paris, ²2009, p. 22-27, respectiv (pentru Liturghie), p. 28-32.

[510] Sistemul general de lecturi la Sfânta Liturghie în ritul copt este următorul: două lecturi din epistole (prima, din cele pauline, a doua, din cele sobornicești), lectură din *FA*, sinaxarul, versete din psalmi („prochimenul") și lectura din evanghelii. Adel SIDAROUS, „La Pâque Sainte ou La Semaine Sainte selon la liturgie copte", p. 46, nota 17.

[511] *Ibidem*, p. 5-6.

va rămâne până în a patra zi, când Se va jertfi[512]. Ca element distinct al acestei zile, slujba de seară conține o multiplicare a doxologiilor (două pentru semnificația acestei zile și câte una pentru Fecioara Maria, Sfântul Arhanghel Mihail, Sfântul Apostol Marcu, Sfântul Mucenic Gheorghe)[513], iar la sfârșitul privegherii se desfășoară procesiunea Floriilor[514], cu douăsprezece staționări, în diferite locuri din Biserică, pornind de la altarul principal, continuând cu oprirea în fața unor icoane (a Maicii Domnului[515], a Sfinților Arhangheli Mihail și Gavriil, a Sfinților Apostoli, a Sfinților Marcu, Gheorghe, Antonie, Ioan Botezătorul), în fața baptisteriului și în fața ușilor de nord și sud ale altarului, la fiecare oprire lecturându-se câte un fragment din Evanghelii.

Lecturile biblice ale Liturghiei zilei sunt: *Evr* 9, 11-28 (sângele lui Hristos curățitor de păcate); *1 Ptr* 4, 1-11 (Pătimirea lui Hristos cu trupul cere lupta noastră cu păcatul); *FA* 28, 11-31 (finalul cărții, probabil într-o lectură cursivă care se încheia acum) și cele patru Evanghelii ale Intrării în Ierusalim: *Mt* 21, 1-17; *Mc* 11, 1-11; *Lc* 19, 29-48; *In* 12, 12-19.

După Liturghia euharistică, la fel ca în ritualul etiopian pe care, în parte, l-a influențat, are loc slujba pentru cei adormiți, pentru ca, în Săptămâna Pătimirilor lui Hristos, nicio tristețe omenească să nu fie asociată; în cazul unui deces în una din zilele săptămânii care începe, trupul defunctului va fi dus în biserică, dar doar pentru lecturile biblice[516].

Luni, marți și miercuri[517] sunt zile aliturgice[518] (Mielul era păstrat trei zile până a fi sacrificat). Slujbele sunt rânduite în zece „ceasuri"

[512] După această cronologie, Vinerea Mare ar fi în 15 Nisan. Despre incongruența cronologiilor sinopticilor *versus* Ioan, la A. JAUBERT, *La date de la Cène*, Paris, 1957, p. 101-136, și *infra* 10.2., p. 457-458.

[513] *Samedi de Lazare et Dimanche des Rameaux*, p. 65-73.

[514] *Ibidem*, p. 108-121.

[515] A se vedea și Pr. Prof. Nicolae D. NECULA, „Cultul Maicii Domnului în Biserica Ortodoxă Coptă", în *Ort* 20 (1974), nr. 1, p. 107-119

[516] O.H.E. BURMESTER, „The Burial of Dead", în *Eastern Church Quarterly* 9 (1952), p. 256-258. Ceremonialul descris în *Samedi de Lazare et Dimanche des Rameaux*, p. 141-181.

[517] Adel SIDAROUS, „La Pâque Sainte ou La Semaine Sainte selon la liturgie copte", p. 6-11.

[518] Ritul copt a cunoscut și practica celebrării Liturghiei Darurilor Înainte Sfințite, numai în Săptămâna Mare, cele mai vechi mărturii apărând însă nu mai devreme de secolul al VIII-lea. Astăzi nu se mai oficiază. A se vedea Ramez MIKHAIL,

(în loc de șapte sau cinci, cum este în mod obișnuit): ceasurile întâi, al treilea, al șaselea, al nouălea, al unsprezecelea, cinci ale nopții și cinci ale zilei (ca în ritul etiopian), grupate astăzi, în practică, în două oficii concentrate, unul seara și unul dimineața. În aceste zile, zidurile bisericii sunt îmbrăcate cu acoperăminte negre, inclusiv Sfânta Masă (aceasta din urmă fiind acoperită de un veșmânt, de obicei, roșu[519]). Slujbele se săvârșesc în afara altarului, pentru că și Hristos a pătimit și a murit în afara Ierusalimului (*Evr* 13, 12-13).

La serviciul matinal se fac lecturi din Vechiul Testament (în cultul copt se citește din Vechiul Legământ numai în Postul Mare), numite, generic, „profeții", care ajung până la zece (de exemplu, Ceasul întâi din Vinerea Mare). Acestea au o întindere foarte mare (de exemplu, profetul Isaia este citit aproape în întregime într-o singură săptămână), fiind practicate, mai ales, în mediul monastic și, din punct de vedere al extinderii lor, plasând ritul copt pe primul loc în această privință[520]. Psalmii obișnuiți (doisprezece la număr) sunt înlocuiți printr-o doxologie repetată de cele două coruri de doisprezece ori: „Ție, veșnic, puterea, slava, binecuvântarea și puterea. Amin!/ Emanuel, Dumnezeul și Împăratul nostru, Ție [...]/ Domnul nostru, Iisus Hristos, Ție [...]"[521], ecou al strigătului celor 24 de bătrâni din jurul Mielului din *Apocalipsă* (*Ap* 4, 9-11; 5, 12-14; 7, 11-12).

Lecturile din Evanghelii ajută credinciosul să urmărească, pas cu pas, ultimele evenimente din viața Mântuitorului (de cele mai multe ori, relatarea aceluiași eveniment este reluată în toate variantele

„The Coptic Church and the Presanctified Liturgy: The Story of a Rejected Tradition", în *The Alexandria School Journal* 3 (2016), p. 2-30.

[519] Despre masa altarului, ca simbol al lui Hristos-Însuși (mai mult decât mormântul din care a înviat), la Sylvestre CHAULEUR, „L'autel copte", în *Les Cahiers Coptes* 9 (1955), p. 1-20.

[520] Emmanuel LANNE, „Textes et rites de la liturgie pascale de l'ancienne Eglise copte", în *OS* 6 (1961), p. 300. Sistemul lecturilor, după cele mai vechi manuscrise (secolul al XII-lea) și o comparație cu sistemul actual, la O.H.E. BURMESTER, „Lectionnaire de la semaine sainte", în *PO* 117 (1933), nr. 24.2, p. 173-294, și 122 (1943), nr. 25.2, p. 179-485. Oficiul actual, în *Lundi, Mardi et Mercredi Saints*, compilé et traduit par sous-diacre Naguy Wasfy, révisé par Higoumè, Père Moussa Anba Bishoy, L'Église Archange Michael et Saint Georges, Paris, ⁵2009, p. 31-75 (*LuM*); p. 76-128 (*MaM*); p. 129-172 (*MiM*).

[521] Despre semnificția teologică și duhovnicească a pieselor liturgice în tradiția coptă, la Pr. Prof. Dr. Nicolae NECULA, *Doctrina și viața religioasă a Bisericii Copte reflectate în textele ei liturgice. (Rugăciuni și imne)*, extras din *Ort* 1-2 (1974), p. 473-626.

evangheliștilor). Lor le urmează așa-numitele „tarh"-uri, parafraze parenetice și recapitulative[522] și, de proveniență ceva mai târzie, câte o omilie la unele ceasuri[523]. Slujbele ceasurilor zilei se încheie cu o lungă litanie, neînsoțită însă de metanii, așa cum se întâmpla dimineața, un imn hristologic („Ție, Împăratul păcii [...]") și binecuvântarea poporului, deosebită pentru această săptămână:

> „Iisus Hristos, Dumnezeul nostru adevărat, Care a primit pătimirile prin propria Sa voie și S-a răstignit pentru noi, să ne binecuvânteze cu toate binecuvântările cele duhovnicești și să ne vină în ajutorul nostru. El să ne dea a ajunge acest Paște și de a vedea Învierea Sa, în timpul anilor mulți și liniștiți, prin rugăciunile și mijlocirile... [sfinții pomeniți – *n.n.*]"[524].

Ziua de miercuri este una mai specială, fiind considerată ziua propriu-zisă a începutului Pătimirilor, prin faptul că în această zi fariseii au ținut sfatul pentru a-L ucide pe Iisus (lectura Ceasului întâi diurn, *In* 11, 45-47), iar Iuda le promite ajutorul (lectura Ceasului al treilea diurn, *Lc* 22, 1-6). Pentru a condamna gestul „sărutării" viclene făcut de Iuda, începând cu slujba de miercuri seară, până în noaptea de Paști, credincioșii nu-și mai dau sărutul păcii, nu sărută mâna preotului și nici chiar cele sfinte (Crucea, Evanghelia)[525], interdicție întâlnită și în ritul siriac, pe toată durata Săptămânii Mari. În această zi se citește o lungă omilie cu referire la dreptul Iov, tip al lui Hristos în Pătimirile și Învierea Sa (de unde și denumirea de „Miercurea lui Iov").

În Joia Mare, numită și „Joia Legământului", se întâlnește și în ritul copt oficiul spălării picioarelor („Lakkane")[526], mai dezvoltat decât în alte rituri. După Ceasul al nouălea, slujitorii îmbrăcați în veșminte se îndreaptă spre bazinul cu apă curată, unde, după o

[522] O. H. E. Burmester, „The Turûhât of the Coptic Church", în *OCP* 3 (1937), p. 78-109.

[523] Idem, „The homilies or exhortations of the Holy Week Lectionary", în *Le Muséon* 45 (1932), nr. 37, p. 21-70.

[524] Adel Sidarous, „La Pâque Sainte ou La Semaine Sainte selon la liturgie copte", p. 9.

[525] Motivația, preluată în cărțile de cult copte, este legată strict de cronologia vinderii lui Iisus în această zi de miercuri; ea devine relativă dacă se ține cont de diferențele dintre cronologia ioaneică *versus* sinoptici.

[526] Oficiul liturgic actual, în *Jeudi Saint*, compilé et traduit par sous-diacre Naguy Wasfy, révisé par Higoumè, Père Moussa Anba Bishoy, L'Église Archange Michael et Saint Georges, Paris, ⁵2009, p. 105-179.

rugăciune și *Ps* 50, urmează mai multe lecturi biblice, cu referire la tematica apei/spălării: *Fc* 18, 1-23; *Pr* 9, 1-11; *Iș* 14, 22-15, 1; *Ios* 3, 1.17; *Is* 4, 2-4; *Is* 55, 1-56, 1; *Iz* 36, 25-29; *Iz* 47, 1-9 apoi lecturile noutestamentare *I Tm* 4, 9-5, 10; *In* 13, 1-17. Se citesc apoi șapte mari rugăciuni pentru diferite trebuințe: boală, călătorie, pentru starea vremii și rodirea fructelor, conducerea de stat, cei adormiți, pentru daruri și pentru catehumeni, urmate de *Kyrie eleison* de 100 de ori și de trei mari rugăciuni pentru pace, ierarhie și întreaga lume. După rugăciunea de binecuvântare a apei, celebrantul spală picioarele clericilor și ale tuturor credincioșilor, timp în care se cântă *Ps* 150.

După celebrarea Liturghiei urma Ceasul al unsprezecelea, astăzi, din păcate, „sabotat" (s-au păstrat doar lecturile biblice, transferate în timpul împărtășaniei, dar s-a subliniat scăderea percepției semnificațiilor unei lecturi atât de importante precum *Is* 52, 13-53, 12 în acest context[527]). În cadrul Liturghiei euharistice, anaforaua (variabilă)[528] face referire la jertfa lui Isaac, prefigurare a lui Iisus (*Fc* 22, 1-18)[529], sau, în unele variante, la întâlnirea lui Melchisedec cu Avraam[530]. Dacă, în mod obișnuit, *Trisaghion*-ul copt (interpretat în cheie hristologică) are următoarele adaosuri „Cel ce Te-ai născut din Fecioară, miluiește-ne pe noi" (la prima rostire); „Cel ce Te-ai răstignit pentru noi..." (la a doua rostire), „Cel ce ai înviat din morți și Te-ai înălțat la ceruri..." (la a treia rostire), în Joia Mare, la ultimul „Sfinte Dumnezeule..." se repetă tot al doilea adaos („Cel ce Te-ai răstignit pentru noi...")[531]. De asemenea, în Crez se omite pasajul de la „S-a

[527] Adel Sidarous, „La Pâque Sainte ou La Semaine Sainte selon la liturgie copte", p. 12.

[528] Despre anaforaua vasiliană în ritul copt, la Pr. Prof. Nicolae D. Necula, „Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare din ritul liturgic copt (introducere, traducere și note)", în *GB* 38 (1979), nr. 11-12, p. 1141-1156.

[529] A se vedea Jean Daniélou, „La typologie d'Isaac dans le christianisme primitif", în *Biblica* 28 (1947), p. 363-393; Roger Le Déaut, *La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII, 42*, Pontificio Institutio Biblico, Roma, 1980 [*Analecta Biblica* 22], p. 202-208. *Fc* 22, 1-18 era și lectura de la Ierusalim, atestată atât de *LA*, cât și de *LG* (*LA*, nr. 38, p. 188; *LG*, nr. 633, p. 90).

[530] Gerard Viaud, „Prière de la fraction de notre père Abraham", în *Collectanea. Studia Orientalia Christiana Aegyptica*, 9 (1969), p. 365-376.

[531] Teologia trinitară a *Trisaghionului* a fost subliniată de Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt despre dreapta credință. Despre Sfânta Treime. Despre cântarea Trisaghionului*, traducere din limba greacă veche, studiu introductiv și note de Laura Enache, Ed. Doxologia, Iași, 2015, p. 129-163; despre întrebuințarea liturgică a *Trisaghion*-ului în vremea Sfântului Ioan Damaschin, în aceeași scrisoare de răspuns împotriva argumentelor monofizite (pe linia lui Petru Gnafeus) ale egumenului Anastasie, la p. 161-162.

răstignit..." până la „a Cărui Împărăție nu va avea sfârșit". Rugăciunea de împăcare se suprimă, pentru că ea conține ca element important sărutul păcii, omis în această perioadă.

Ceremoniile din Vinerea Mare[532] au multe puncte comune cu cele din alte rituri vechi-orientale, trădând influența comună ierusalimiteană. La fiecare ceas se adaugă, la doxologia Mielului, versetul „Tăria mea și slava mea este Domnul; El este mântuirea mea" (*Ps* 118, 14), a cărui rezonanță pascală a fost remarcată (tot din el se vor extrage prochimenele pentru Duminica Învierii), rezonanță subliniată și de alte lecturi, precum cea de la Ceasul al șaselea, *Is* 12, 2-13, 3 (cântarea de mulțumire, cu paralelisme în *Iș* 15, 2). Ceasurile liturgice comemorează, cronologic, diferite evenimente ale zilei, lecturile biblice făcându-se în variantele tuturor evangheliștilor. La Ceasul întâi nocturn se citește lungul fragment ioaneic (*In* 13, 33-17, 26) despre cuvântarea din urmă a lui Iisus către apostoli (numită, în tradiția coptă, „lecția Mângâietorului"). La Ceasul al treilea are loc înălțarea Crucii în mijlocul bisericii, pe o masă specială, împodobită cu flori (caz rar în cultul coptic), lumânări, în miros de tămâie și miruri, simbolizând Golgota din afara Ierusalimului.

La Ceasul al șaselea se comemorează Răstignirea Domnului[533], fiind tămâiată icoana Răstignirii. Lecturile pentru acest moment sunt: *Nm* 21, 1-9 (șarpele de aramă, preînchipuire a Răstignirii; *In* 3, 14), *Is* 53, 7-12 (suferința lui Ebed Yahve), *Is* 12, 2-13, 10 (cântarea de mulțumire a lui Isaia), *Am* 8, 9-0 (profeția întunecării soarelui în miezul zilei, a se vedea și *Mt* 27, 45), *Ga* 6, 14-17 (lauda cu Crucea Domnului) și variantele evanghelice ale Răstignirii, precedate de *Trisaghion*-ul tradițional, cântat în tonalitate tristă. Pasajul *Mt* 27, 45 este însoțit de stingerea lumânărilor din fața Evangheliei, până la ceasul al nouălea, când se comemorează moartea Mântuitorului.

În Vinerea Mare apare un ceas nou, al doisprezecelea (ca în tradiția etiopiană), principalul oficiu al acestuia fiind cel al înmormântării Mântuitorului. Altarul are acum ușile deschise și dvera trasă, iar Sfânta Masă este îmbrăcată în alb. Sfânta Cruce este spălată bine de către preot, timp în care credincioșii strigă „Doamne miluiește" (de 100 de ori), bătându-se în piept (*Lc* 23, 48) și făcând metanii. Ritualul se repetă în cele patru puncte cardinale, încheindu-se cu fața spre răsărit[534].

Urmează procesiunea cu Crucifixul: se face înconjurul altarului și al bisericii, fiecare de trei ori, într-o atmosferă de entuziasm și exuberanță, semne ale nădejdii Învierii, sfârșindu-se în Sfântul Altar (precum la Ierusalim, care mergea de la *Martyrium* la *Anastasis*), unde se înconjoară, pentru ultima dată, Sfânta Masă. Aici, Sfânta Cruce este unsă din belșug cu miresme (sunt enumerate în cărțile de cult chiar douăsprezece plante aromatice din care să se extragă parfumul), este învelită într-un giulgiu alb, dimpreună cu multe flori, și este pusă pe Sfânta Masă, flancată de două lumânări aprinse (simbolizând, prin anticipare, pe cei doi îngeri din dimineața Învierii).

Totul se încheie prin lectura integrală a *Psaltirii*, primii trei psalmi fiind citiți chiar de preot, până la *Ps* 3, 5 („Eu m-am culcat și am adormit"). După retragerea participanților, ușile altarului se închid, iar serviciul continuă prin rugăciuni și psalmii următori[535], practica fiind ca preotul să împartă credincioșilor puțin oțet amestecat cu smirnă, în amintirea celor oferite lui Iisus pe Cruce[536].

---

[532] Adel SIDAROUS, „La Pâque Sainte ou La Semaine Sainte selon la liturgie copte", p. 14-21; Gabriele GIAMBERARDINI, „La Croce e il Crosifisso presso i Copti", în *Collectanea. Studia Orientalia Christiana Aegyptica*, 7 (1962), p. 45-100; mai ales capitolul al IV-lea („Il Crosifisso nel Vendredi Santo"), p. 71-80. Oficiul actual, în *Vendredi Saint*, compilé et traduit par sous-diacre Naguy Wasfy, révisé par Higoumè, Père Moussa Anba Bishoy, L'Église Archange Michael et Saint Georges, Paris, ²2009. Pentru comparație cu practica ierusalimiteană, Athanase RENOUX, „Lectionnaires arméniens et sépulture du Christ", în *OS* 7 (1962), p. 463-476; Irinee Henri DALMAIS, „Une relique de l'antique liturgie de Jérusalem: l'office de l'ensevelissement du Christ au soir du Vendredi Saint", în *OS* 6 (1961), p. 441-451.

[533] Din *Mc* 15, 25 rezultă că răstignirea a avut loc la ceasul al treilea. În timp, această oră liturgică a dobândit altă semnificație, în principal una pnevmatologică (pogorârea Duhului Sfânt peste apostoli). Despre deplasarea de accent, la Adel SIDAROUS, „La Pâque Sainte ou La Semaine Sainte selon la liturgie copte", p. 15-16, nota 69.

[534] Despre participarea „corporală", „fizică", proprie riturilor din Vinerea Mare în tradiția coptă, la Ramez MIKHAIL, „Prostrating, Processing and Buryin: The Human Body and its Participation in the Coptic Tradition for Great Friday", în André LOSSKY, Goran SEKULOVSCKI, Thomas POTT (EDS), *Le corps humain dans la liturgie*, 65e Semaine d'études liturgiques, Paris, Institut Saint-Serge, 2-5 juillet 2018, Aschendorff, Verlag, Münster, 2019 [*SÉtL* 65], p. 179-191.

[535] Despre modul interpretării psalmilor astăzi în Biserica coptă, la Balázs DÉRI, „The Coptic *Psalmos*: Text and Architext, or, Composing in an Oral Music High Culture", în Barbara HAGGH, Debra LACOSTE (EDS), *Papers Read at the 15th Meeting of the IMS Study Group Cantus Planus Bobogókő/hungary, 23-29 Aug. 2009*, The Institute of Mediaeval Music, Ottawa, 2013, p. 163-192; pentru Săptămâna Mare, mai ales p. 173-178.

[536] Obiceiul este de influență siriacă, nefiind menționat în cărțile liturgice. A se vedea Emmanuel LANNE, „Textes et rites de la liturgie pascale de l'ancienne Eglise copte", p. 300.

Amintim aici și lecturile Ceasului al 12-lea, care preced ritul propriu-zis: *Plg* 3 (tânguire și nădejde), *Iona* 2, 2-10 (rugăciunea lui Iona în pântecele chitului); *1 Tm* 6, 13-16 (Iisus Hristos a dat înaintea lui Pilat mărturia cea bună).

Sintetic, întregul sistem de lecturi biblice[537] ale acestei zile poate fi urmărit mai jos.

Tabel 3.4.a. ***Lecturi biblice în Vinerea Mare (ritul copt)***

Ciclul nocturn				
C 1	***C 3***	***C 6***	***C 9***	***C 11***
Ir 8, 17-9, 5	*Iz* 36, 16-23	*Iz* 22, 23-28	*Ir* 9, 6-10	*Is* 27, 11- 28, 15
Ps 101, 1-9	*Mt* 26, 30-35	*Ps* 58, 2; 68, 21	*Iz* 21, 33-37	*Ps* 2, 1-5
In 13, 33-14, 25	*Mc* 14, 26-31	*Mt* 26, 36-46	*Ps* 27, 3; 4	*Mt* 26, 59-75
In 14, 26-15, 25	*Lc* 22, 31-39	*Mc* 14, 32-42	*Ps* 34, 4	*Mc* 14, 55-72
In 15, 26-16, 33	*In* 18, 1; 2	*Lc* 22, 40-46	*Mt* 26, 47-58	*Lc* 22, 56-65
In 17, 1-26		*In* 18, 3-9	*Mc* 14, 43-54	*In* 18, 15-27
			Lc 22, 47-55	
			In 18, 10-14	

Ciclul diurn					
C 1	***C 3***	***C 6***	***C 9***	***C 11***	***C 12***
Dt 8, 19-9, 24	*Fc* 48, 1-*19*	*Nm* 21, 1-9	*Ir* 11, 18-	*Iș* 12, 1-14	*Plg* 3, 1-66
Is 1, 2-9	*Is* 50, 4-9	*Is* 53, 7-12	12, 13	*Lv* 23, 5-12	*Iona* 1,
Is 2, 10-21	*Is* 3, 9-15	*Is* 12, 2;	*Za* 14, 5-11	*Ga* 3, 1-6	10-2, 8
Ir 22, 29-23, 6	*Is* 63, 1-7	13, 10	*Ioil* 2, 1-3;	*Ps* 142, 6; 7	*Ps* 87, 5;
Is 24, 1-13	*Am* 9, 4-6,	*Am* 8, 9-12	10; 11	*Ps* 30, 6	6; 22, 4
Sol 2, 12-22	8-10	*Ga* 6, 14-18	*Flp* 2, 4-11	*Mt* 27,	*Ps* 44, 7; 9
Iov 12,	*Iov* 29,	*Ps* 27, 21; 22	*Ps* 68, 2;	51-56	*Mt* 27, 57-61
18-13, 1	21- 30, 10	*Ps* 21, 17-	3; 22	*Mc* 15,	*Mc* 15,
Za 11, 11-14	*Col* 2, 13-15	19; 8; 9	*Mt* 27,	38-41	42-16, 1
Mi 1, 16-2, 3	*Ps* 37, 18;	*Mt* 27,	46-50	*Lc* 23,	*Lc* 23, 50-56
Mi 7, 1-8	21, 1	27-45	*Mc* 15,	47-49	*In* 19, 38-42
1 Co 1, 23-2, 5	*Mt* 27,	*Mc* 15,	34-37	*In* 19, 31-37	
Ps 26, 12; 34,	15-26	26-33	*Lc* 23, 44-46		
11; 12; 16	*Mc* 15, 6-25	*Lc* 23, 26-44	*In* 19, 28-30		
Mt 27, 1-14	*Lc* 23, 13-25	*In* 19, 13-27			
Mc 15, 1-5	*In* 19, 1-12				
Lc 22, 66-					
23, 12					
In 18, 28-40					

[537] *Vendredi Saint*, compilé et traduit par sous-diacre Naguy Wasfy, révisé par Higoumè, Père Moussa Anba Bishoy, L'Église Archange Michael et Saint Georges, Paris, [5]2009.

Această bogăție de citiri face din Vinerea Mare a tradiției liturgice copte o mostră liturgică de inepuizabilitate a cuprinderii și a înțelegerii evenimentelor comemorate, iarăși și iarăși evocate biblic (și ritualic), pentru a le face vii în conștiința și în viața credincioșilor.

De amintit și faptul că Vinerea Mare este singura zi din cursul anului bisericesc în tradiția coptă contemporană când, pentru lecturile biblice, se folosește amvonul. Mult mai prezent în vechime, el era situat în mijlocul sau în partea nord-estică a naosului, cunoscând diferite forme (cu simbolismul lor teologic aferent)[538] și având două pupitre paralele, pentru lecturile din Vechiul, respectiv din Noul Legământ, cu excepția Evangheliilor, care se citeau în mijlocul amvonului (Iisus a propovăduit în mijlocul lumii, plasament central simbolizat de Ierusalim)[539].

Sâmbăta Mare[540] se mai numește, în ritul copt, „sâmbăta bucuriei", pentru că la sfârșitul ei se va celebra Învierea sau „sâmbăta luminilor", după un vechi ritual al focului și al luminii din noaptea pascală[541]. În unele biserici se face priveghere toată noaptea de vineri până în zorii zilei de sâmbătă, lecturându-se psalmii până la ultimul, 151, cu accente pascale, (neexistent în *TM*, dar prezent în *LXX* și în edițiile copte), după care *Psaltirea* este înălțată solemn până la nivelul capului, este învelită într-un voal de mătase albă și purtată în procesiune, în ritmurile unui imn, prin intermediul căruia sunt cerute mijlocirile Profetului David și ale tuturor sfinților. Urmează apoi cele nouă cântări din Vechiul și Noul Testament, începând cu cântarea lui Moise și până la „Acum slobozește", cu deosebirea că, uzual, lectura de final este din *Dn* 13 (cântarea Suzanei), totul terminându-se cu o procesiune întreită în biserică.

După Ceasurile al treilea și al șaselea, urmează citirea, singura dată în an, a *Apocalipsei*, în miros de tămâie, cu multe lumânări și

[538] Sherin Sadek EL GENDI, „L'ambon dans l'art copte", în Paola BUZI, Alberto CAMPLANI, Federico CONTARDI (EDS), *Coptic society, literature and religion from late Antiquity to modern times*, vol. II, Peeters, Louvain-Paris-Bristol, 2016 [*OLA* 247], p. 1501-1520 (cu exemplificări vizuale la p. 1515-1520).

[539] Despre particularitățile amvonului în diferite tradiții liturgice (la calecedonieni, nestorieni, monofiziți etc.), la Jacques JARRY, „L'ambon dans la liturgie primitive de l'église", în *Syria* 40 (1963), nr. 1-2, p. 147-162; despre configurația pupitrelor și simbolistica (legată de lecturi) aferentă, p. 152.

[540] Adel SIDAROUS, „La Pâque Sainte ou La Semaine Sainte selon la liturgie copte", p. 21-29.

[541] Anton BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, p. 60-63.

candele aprinse, obligatoriu fiind șapte candelabre aprinse (*Ap* 1, 12). Ritualul, cu profunde conotații pascale și eshatologice, celebrează triumful Mielului în slava Tatălui[542].

La Liturghie (oficiată după Ceasul al nouălea), deja lecturile au conotație pascală: *1 Co* 15, 1-22 (Învierea Domnului și învierea noastră, lectură comună cu cea din Ierusalim), *1 Ptr* 1, 1-9 (bucuria în Hristos), *FA* 3, 12-21 (Dumnezeu L-a înviat pe Iisus, de care iudeii s-au lepădat), *Mt* 28, 1-20 (Învierea, arătările și porunca botezului[543]). *Trisaghion*-ul este identic cu cel de vineri, Crezul se recită doar până la cuvintele „și s-a îngropat", iar în timpul împărtășaniei nu se cântă, ca de obicei, *Ps* 150, ci un colaj de versete din psalmi, cu tematică referitoare la Pătimire și Înviere.

3.5. Riturile orientale: fidelitate și specificitate

Celebrările Săptămânii Mare în alte rituri creștine din Orient sunt o mărturie a venerației adânci a credincioșilor din acest areal față de Pătimirile și Învierea Domnului. Acest pelerinaj liturgic întreprins mai sus descoperă și puncte comune cu ritul bizantin actual, ca având aceleași origini în ritul Bisericii Mamă, din Ierusalim, dar și specificități proprii, a căror diversitate îmbogățește, prin complementaritate și evlavie, devoțiunea față de Hristos, Mielul răstignit și înviat.

Dacă ritul ortodox cunoaște doar câteva adjective uzuale pentru această săptămână și zilele ei („mare", „sfântă" și „a Pătimirilor"), vocabularul liturgic al riturilor orientale este mai generos, caracteristic unui mai acut simț poetic, prin atașarea, fie la unele zile, fie la întreaga săptămână, a unei caracterizări ce ține de o specificitate liturgică sau de scopul ei per ansamblu (mai ales în Biserica Etiopiană).

[542] A se vedea Pierre PRIGENT, *Apocalypse et liturgie*, Ed. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, Paris, 1964 [*Cahiers théologiques* 52]; Roger Le DÉAUT, *La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII, 42*, p. 333-336; Massey J. SHEPHERD, *The Paschal liturgy and the Apocalypse*, James Clarke&co, 2004, cu o urmărire a desfășurării ceremoniei pascale și mărturii din Biserica veche (până în vremea persecuțiilor), ca background al înțelegerii *Apocalipsei*.

[543] Privegherea pascală nu are nicio aluzie, în manuscrise, că ar fi fost vorba și de un rit baptismal. Explicația ar rezida în preponderența influenței monastice asupra *tipikon*-ului copt, care a impus o structură ce a înlăturat mult din caracterul baptismal. A se vedea Emmanuel LANNE, „Textes et rites de la liturgie pascale de l'ancienne Eglise copte", în *OS* 6 (1961), p. 289.

Uneori, denumirile (ca și atmosfera slujbelor) sunt, în aparență, contradictorii, trădând pluralitatea sentimentelor și a emoțiilor care se cer a fi concentrate într-o perioadă de celebrare intensă.

În ceea ce privește întinderea săptămânii, sondările în siturile liturgice ale altor tradiții ne relevă o fluiditate a începutului: dacă la armeni și copți, Sâmbăta lui Lazăr este sigur parte integrantă a Săptămânii Mari, această zi este mai neglijată în ritul est-siriac și lipsește complet (ca și Duminica Stâlpărilor) în cel vest-siriac. Și în ceea ce privește termenul *ad quem* al Săptămânii Mari există câteva mici detalii: în ritul vest-siriac ea se încheie la Ceasul al nouălea al Sâmbetei Mari, iar în cel etiopian (după unele izvoare), în Vinerea Mare, cu ultima celebrare. În ritul siriac, zilele de luni-joi încă fac parte din Postul Mare, postul pascal propriu-zis începând cu noaptea de joi spre vineri.

Situate într-o zonă unde contextul istorico-politic nu le-a fost prielnic unei dezvoltări și expansiuni efervescente, condamnate la supraviețuire într-un mediu, deseori, și până în zilele noastre, mai mult ostil, Bisericile vechi-orientale au cunoscut o dezvoltare „în interior", o aprofundare a sensurilor actelor cultice, fiind mai puțin influențate de practici ceva mai depărtate. De cealaltă parte, în Imperiul Bizantin, ritul liturgic a cunoscut influențe și schimburi reciproce, într-o evoluție organică, nu totdeauna controlată de autoritatea bisericească, dar îmbogățitoare totuși, cu consecința logică a dificultății de disecție cronologică a straturilor liturgice, ca și de discernere a elementelor principale de cele situabile pe un palier secund.

Astfel, cultul Bisericilor vechi-orientale a păstrat mai fidel moștenirea cultului din Ierusalimul veacului al IV-lea (foarte vizibil la armeni, de pildă), însă nu fără notele personale, semn al maturității receptive, străină de preluări de tipul „formelor fără fond", în contextul mișcărilor istorice și al hotărârilor bisericești contemporane (cum ar fi celebrarea din Lunea Mare, și nu sâmbăta, în ritul est-siriac, amintind de evenimentul de la Betania, prin calculul celor „șase zile înainte de Paști"). În același sens, de notat și ingeniozitatea adaptării vechilor practici hagiopolite în aer liber la elementele arhitectonice proprii (procesiunea, odinioară stațională, de la Ierusalim este adaptată la spațiul bisericii și la copți, în Vinerea Mare, și la armeni, în Duminica Floriilor).

Fidelitatea și originalitatea sunt vizibile și în sistemul lecturilor, comparativ cu cel din lecționarul ierusalimitean: unele sisteme

de lectură conservă mai mult din vechile citiri (de exemplu, Biserica Armeană), altele, precum Biserica Etiopiană, și-au creat mai mult propriul sistem. Tot analiza lecturilor scripturistice duce la concluzia că densitatea lor nu este numaidecât rod al unei nepotrivite evoluții rituale, cu preluări necritice din varii tradiții, pe parcursul schimburilor liturgice operate sub autoritatea unui centru eclesiastic sau monahal (cum a fost „acuzat" ritul ortodox). Mult mai conservatoare, Bisericile vechi orientale sunt mărturia unei bogate și variate tradiții de lectură biblică, specifică lor. Cu alte cuvinte, insistența pe lecturi nu este numai un rezultat al dezvoltării cultului, ci expresia originală a dorinței de ascultare a cuvântului lui Dumnezeu. În ritul copt, de pildă, într-o singură săptămână sunt citite cărți aproape în întregime (*Isaia*), sau într-o singură zi (*Psaltirea*, la privegherea de vineri spre sâmbătă; tot într-o singură zi și noapte, și la etiopieni). Ca și cum nu ar fi îndeajuns o singură variantă de lectură, credinciosul etiopian asculta evenimentul intrării în Ierusalim de la toți evangheliștii (în timpul procesiunii în jurul bisericii cu ramurile de măslin), ca și cele petrecute în ziua de vineri (lecturi abundente din evanghelii la toate riturile, precum și din profeții, a căror împlinire se vede acum). Dispărută din lecționarul ortodox contemporan, *Apocalipsa*, lecturată în cheie eshatologic-pascală, este o carte care beneficiază de o atenție deosebită în Sâmbăta Mare la copți și etiopieni.

Principiul repetitivității este, iarăși, unul caracteristic cultului acestor biserici, nu numai în privința lecturilor biblice, ci și a textelor imnografice, repetitivitatea facilitând aprofundarea mesajului și exprimând intenția Bisericii de a mișca, prin constanță și prin insistență, inimile credincioșilor, și nu doar de a asigura un deliciu intelectual-sofistic. Săptămâna Mare, urmând unei intense perioade de asceză, este propice pentru desăvârșirea unei „schimbări" ontologice a persoanei umane, a cărei ciclicitate în păcat se cere a fi răsturnată prin instituirea unui alt mod (*tropos*) de viețuire, caracterizat printr-un metabolism duhovnicesc identificabil în ritmurile sale ordonate.

În fața tainei Răstignirii lui Iisus Hristos, simțul pocăinței, exersat în săptămânile anterioare, se intensifică. Stau mărturie slujba de la porticul (ușile) bisericii din riturile armean, etiopian și siriac (exploatând tema „ușilor închise" ale paradisului, prin neascultare și păcat), ritul penitențial din Joia Mare (de la armeni) sau din Sâmbăta Mare (la copți sau sirieni), ori slujba spălării picioarelor prezentă în toate riturile (în unele, precum la etiopieni și copți, cu spălarea picioarelor

tuturor credincioșilor). Aceasta din urmă, oficiată seara (cu excepția ritului armean), înainte de celebrarea Liturghiei are mai multe valențe duhovnicești simbolice, ca pregătire, prin smerenie, după pilda lui Hristos, de împreună-sălășluirea la Cină, decât în ceremonialul ortodox contemporan când urmează Liturghiei (de fapt, este încadrat în ea), având tendința de a se autonomiza și de a nu mai fi pus în relație cu momentul euharistic.

Celebrările din *Triduum*-ul pascal al Bisericilor orientale sunt extrem de bogate. Credincioșii privegheau în rugăciuni în noaptea de joi spre vineri (în ritul armean) și în cea de vineri spre sâmbătă (în ritul est-siriac sau copt), precum o vor face la privegherea pascală de sâmbătă spre duminică. Practic, orele de odihnă nocturnă sunt extrem de reduse, noaptea devenind zi, ca prelungire a vegherii fecioarelor celor înțelepte (eveniment pomenit în rânduiala de slujbă din marțea *Triduum*-ului Mirelui). Pregătirea mormântului, slujba de „înmormântare" a Răstignitului pe Cruce (prin depunerea ei într-un loc special sub Sfânta Masa, la sirieni, sau pe altar, la copți), precum și ritualul spălării Crucii (întâlnit și la Ierusalim) pregătesc și anticipează ceremonia Prohodului de mai târziu. Procesiunea cu Crucea Răstignirii din ritul copt este, *avant la lettre*, procesiunea de mai târziu cu Sfântul Epitaf, element liturgic cheie al slujbei de vineri și de sâmbătă. Ritul bizantin va reține lunga litanie cu *Kyrie eleison* de 400 de ori, deplasând-o pentru comemorarea Sfintei Cruci din ziua de 14 septembrie, ca un pandant al Vinerii Mari, la două săptămâni după începutul anului bisericesc[544]. De amintit și „ritul luminii" din Sâmbăta Mare (la armeni și etiopieni), simbolic păstrat (prin deplasare și simplificare) la sfârșitul Canonului Sâmbetei Mari din oficiul liturgic ortodox de astăzi.

[544] *Kyrie eleison* apare menționat încă din secolul al IV-lea ca răspuns al comunității la pomenirile individuale ale diaconului. A se vedea *Itinerarium Egeriae*, 24, 5, p. 352. Parte importantă a viitoarelor *litanii* (*litē*), *Kyrie eleison* se va întâlni atât în ritul constantinopolitan, cât și la Roma; despre istoricul și posibilitățile de revalorificare ale semnificațiilor liturgice și duhovnicești ale atât de cunoscutului (aproape „banal") *Doamne miluiește*, în consistentul studiu al lui Peter JEFFERY, „The Meanings and Function of *Kyrie eleison*", în Bryan D. SPINKS (ED.), *The Place of Christ in Liturgical Prayer. Trinity, Christology, and Liturgical Theology*, Liturgical Press, Collegeville Minnesota, 2008, p. 127-194 (referirile la *Egeria*, p. 150-156). Ritualul închinării Sfintei Cruci, însoțit de *Kyrie eleison* de 400+12 ori, în cele patru puncte cardinale, a fost păstrat în Vinerea Mare numai în ritul copt. Irinee Henri DALMAIS, „Une relique de l'antique liturgie de Jérusalem: l'office de l'ensevelissement du Christ au soir du Vendredi Saint", p. 449-450.

Ultima fază de pregătire a catehumenilor pentru botez este variat reflectată în diferitele rituri orientale. Dacă în tradiția est-siriacă, botezul se oficia de luni până joi, inclusiv, cu procesiune zilnică la baptisteriu, precum și în Sâmbăta Mare (când există și o lectură cu tematică baptismală), la etiopieni, copți și armeni, nu sunt urme liturgice semnificative ale unui eveniment baptismal de amploare (lecturile de la liturghie și privegherea de sâmbătă având conotații preponderent pascale). De altfel, în afară de Botez, vechea tradiție liturgică a Orientului creștin evita oficierea vreunei alte „Taine" (deși termenul încă nu fusese consacrat dogmatic și liturgic). Exigența mergea până într-acolo încât, în riturile etiopian și copt, și în cazul morții unui membru al Bisericii în Săptămâna Mare, slujba de îngropare era una minimală, pentru aceștia săvârșindu-se un ritual anticipat pentru defuncți în Duminica Stâlpărilor. Nimic nu justifica mutarea atenției de la Cel ce Se răstignește pentru noi și pentru Care nimic nu poate fi îndestulător pentru a-L slăvi și ale Cărui Pătimiri sunt, aici și acum, aceleași ca în Ghetsimani și pe Golgota.

Ca atare, în celebrarea Săptămânii Mari în vechile rituri liturgice orientale accentul cade nu pe o simplă comemorare a trecutului, ci, mai mult decât aceasta, credincioșii sunt invitați la o participare vie, conștientă, recunoscătoare, la aceste evenimente. Scopul tuturor celebrărilor, intense, dense, „dramatic" puse în scena liturgică, rămâne acela de a descoperi, gradual, taina pătimirii mântuitoare și a părtășiei noastre la ea și la bucuria Învierii.

> „Pe parcursul slujbelor din Săptămâna Mare, fiecare intră cu Hristos în Ierusalim în Duminica Stâlpărilor, este prezent la Cina cea de taină din Joia Mare, stă la picioarele Crucii în Sfânta Vineri, se tânguiește la mormânt în Sâmbăta Mare și se bucură de prezența Mântuitorului în ziua Învierii"[545].

[545] John Gordon DAVIES, *Holy Week. A Short History*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1963, p. 16.

Concluzii

Partea I a reprezentat o încercare de analiză a etapelor formării istorice a Săptămânii Sfintelor Pătimiri, în contextul mai larg al constituirii Postului Mare, precum și a modului cum această săptămână a fost celebrată liturgic, mai întâi la Ierusalim și la Constantinopol, cu precădere începând cu veacul al IV-lea, precum și în principalele tradiții creștine răsăritene neortodoxe. Pe lângă concluziile punctuale, aferente fiecărui capitol, exercițiul de arheologie istoric-liturgică și devoțional-cultică relevă și câteva sintetice remarci finale:

1. Originile constituirii Săptămânii Sfintelor Pătimiri ca fenomen individual, modurile structurării acesteia și interferențele ei cu alte perioade în cadrul larg al istoriei formării a ceea ce numim astăzi Postului Mare sunt complexe și ireductibile la o facilă demonstrație de manual, care ar duce la pierderea sensurilor și implicațiilor mai adânci sau s-ar face cu prețul ignorării deliberate a uneia sau alteia din spectrul variatelor resurse liturgice primare. Dacă izvoarele ante-niceene și cele imediat post-niceene care stau la baza explicării formării acestei săptămâni sunt, de acum, cunoscute, probabilitatea descoperirii unor spectaculoase surse noi de aceeași valoare fiind redusă, ceea ce rămâne ca sarcină pentru istoriografia liturgică este reevaluarea lor periodică, din diferite perspective, contextualizarea în orizontul altor mărturii din sfere de interese paralele, precum și aprofundarea, cu nuanțe și fără tendințe exclusiviste, a rezultatelor excelente ale liturgiștilor care s-au aplecat, până acum, asupra subiectului.

2. Indiferent dacă este nucleu de pornire al întregii perioade de pregătire pentru Sfintele Paști sau pol magnetic cu tendință de fuzionare cu alte perioade liturgice care au sau nu o legătură explicită cu Paștile, Săptămâna Mare își păstrează

poziția centrală, unică, distinctă și iradiantă. Decelate relativ repede (deja bine conturate la începutul secolului al IV-lea), două sunt axele principale în jurul cărora gravitează, structural și tematic, *Hebdomada Sancta*: anamneza ultimelor zile ale vieții pământești a lui Iisus, în așteptarea și pregătirea evenimentului pascal, și crearea atmosferei liturgice și duhovnicești pentru candidații la primirea Sfântului Botez, continuată, după Paști, cu o altă pregătire, de natură mistagogică, a neofiților.

3. Cele două direcții se regăsesc, cu accente specifice, în osatura liturgică a celebrărilor sfinte din această săptămână, la Ierusalim și la Constantinopol. Reconstituite grație vechilor lecționare, a culegerilor de imnuri și *typika*, a impresiilor de călătorie, a notelor patristice și a altor izvoare, modurile desfășurării oficiilor acestei săptămâni sunt simptomatice pentru sensibilitatea liturgică a celor două tradiții. Fastul ceremonios și amploarea procesională hagiopolită sunt facilitate de o topografie sacră, a cărei lipsă din capitala Imperiului Bizantin a impus sobrietate cultică și o mai discretă manifestare exterioară a evlaviei. În termenii consacrați, neopozabili, ci fericit complementari, cultul ierusalimitean este unul de tip „istoric", dar nu exclusiv mimetic, în timp ce cultul constantinopolitan este unul de tip mai mult „sentimental", dar nu emoționalist anistoric.

4. Rod al schimburilor reciproce dintre cele două tradiții liturgice, ierusalimiteană și constantinopolitană, Săptămâna Mare din ritul bizantin actual se prezintă ca un ghid indispensabil pentru inițierea mistagogică în taina Pătimirii și a Învierii lui Hristos. Prin întreg conținutul său îmbogățitor, sedimentat în timp – lecturi, imnografie, ceremonii, atmosferă penitențială și expectativă anastatică –, el însoțește călătoria/trecerea credinciosului pe urmele și împreună cu Mirele Bisericii și Mielul jertfit, pentru a se întâlni în zorii Învierii, dar și în momente anticipative, cu Hristos cel Înviat, „Paștile nostru".

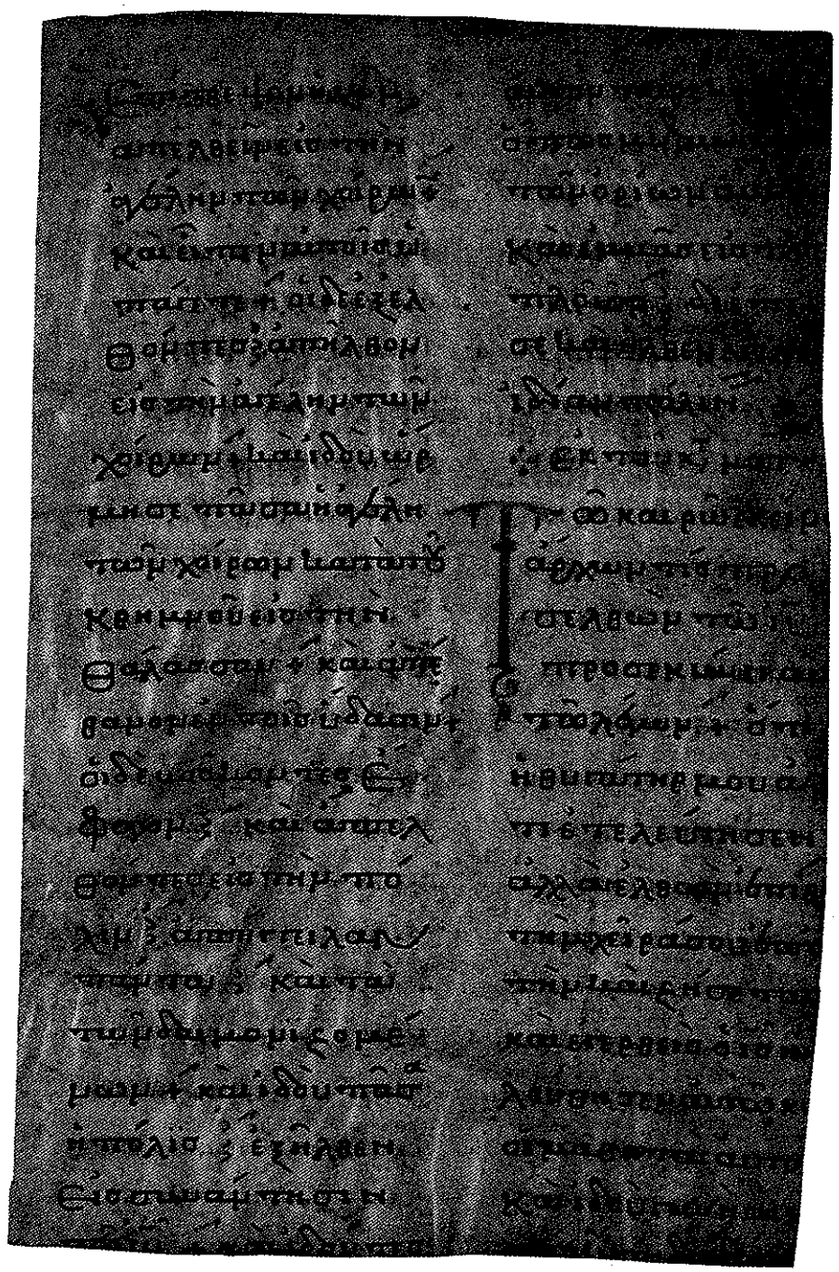
5. Cunoașterea modului de celebrare a Săptămânii Mari și Sfinte în alte rituri, expresii ale unei fidelități creatoare față de

Ierusalimul sursă, îmbogățește experiența înțelegerii, prețuirii și valorificării propriei tradiții. Dacă accentele specifice trimit, indubitabil, la conturarea unei fizionomii caracteristice, deopotrivă liturgică și teologică, similitudini ale citirilor, gesturilor și semnificațiilor rituale reprezintă mărturia aceleiași rădăcini inspiratoare și a scopului comun de cinstire a Pătimirilor mântuitoare ale lui Hristos.

6. Atât slujbele din ritul ortodox, cât și cele din alte familii creștine răsăritene nu se prezintă ca simple oficii liturgice antice, într-o înlănțuire de gesturi incoerente, golite de miez, ci sunt mărturii ale credinței (*lex credendi*) manifestate în rugăciune (*lex orandi*), cu multiple valențe, inclusiv antropologice: toate se „împlinesc" doar atunci când firea umană, îndumnezeită prin Jertfa și Învierea lui Hristos, își găsește persoanele libere care să o actualizeze, eclesial și ascetic, în efortul personal și comunitar de îndumnezeire pe care-l deschide botezul și-l încununează, în orizont eshatologic, întâlnirea cu Cel Răstignit și Înviat.

Partea a II-a

Asceză și cuvânt în Săptămâna Sfintelor Pătimiri. Analiza *Typikon*-ului



Fragment de vechi lecționar

(sursa: https://repository.duke.edu/dc/earlymss/emsgk01089)

Dăruiește-mi și mie, Cuvântule, desfătarea postirii
ca să ajung și eu cu bucurie la patima Ta
cea de pe Crucea purtătoare de viață

Ma I (Vc Dst 3)

4. Postul Săptămânii Mari

Legat de Postul Mare propriu-zis printr-o continuitate dată de sudarea, în timp, a celor două perioade prepascale, postul Săptămânii Mari își va recăpăta semnificația numai printr-o evidențiere tot mai necesară a profilului său distinct. În general, regimul ascetic de postire din Săptămâna Mare este similar cu cel al primei săptămâni din post, ceea ce dă întregii perioade – dintre Duminica Lăsatului sec de brânză și Paști – un caracter simetric. Dacă însă similitudinile de la sine înțelese cu etapa celor 40 de zile de postire precedente nu vor fi însoțite de conștientizarea accentelor specifice, mai ales în privința dimensiunii duhovnicești a postului acestei săptămâni, va exista pericolul asimilării *en gros* a întregii perioade, cu vădită și regretabilă pierdere din vedere a caracterului profund hristocentric și mistagogic al acestei perioade.

4.1. Dimensiunea ascetică a postului

S-a subliniat faptul că postul nu era o caracteristică cu totul deosebită a primei comunități creștine, în înțelesul că el, deși prezent, după modelul practicii iudaice[546], nu definea pregnant Biserica creștină primară[547]. Spre finalul secolului întâi, postirea se individualizează și

[546] O sinteză, la François Orfeuil, „Le jeûne dans l'Ancien Testament", în André Lossky, Goran Sekulovscki (eds), *Jeûne et practiques de repentance: dimensions communautaires et liturgique*, 58e Semaine d'études liturgiques, Paris, Institut Saint-Serge, 27-30 juin 2011, Aschendorff Verlag, Münster, 2015 [*SÉtL* 58], p. 41-63.

[547] Celebrul *Mc* 9, 29 („Acest neam de demoni cu nimic nu poate ieși decât numai cu rugăciune și cu post") conține postul ca interpolare târzie alături de rugăciune, conform celor mai bune manuscrise (mai ales cele ale codicilor *Sinaiticus* și *Vaticanus*). Textul nu trebuie citit ca o dovadă a unei practici exorciste la scară largă

devine specifică față de postirea iudaică[548]. În Biserica veche, postul obligatoriu era redus la minimum, fără a înțelege de aici că postul nu ar fi fost practicat voluntar, la o scară largă, ca expresie firească a actului ascetic, dar începând cu secolul al IV-lea, practica postului de 40 de zile devine una generală, obligatorie, într-un anume sens, ca expresie a unității Bisericii „una în rugăciune, una în manifestarea credinței sale"[549]. În timp, Biserica și-a stabilit și regulile de postire, lăsând totuși și o anumită libertate de aplicare a lor, fără a trăda însă spiritul rânduielii.

Triodul actual nu oferă multe detalii privind modul efectiv de postire al Săptămânii Sfintelor Pătimiri. Notițele despre post (inserate mai târziu) se mărginesc la a indica petrecerea acestor zile mântuitoare „cu post și cu rugăciuni și în umilința inimii"[550]. De luni până miercuri *Triodul* indică să se consume „mâncarea uscată", adică adoptarea unui „post aspru", similar celui din „săptămâna dintâi a Sfântului Post"[551]. Pentru ziua de joi se menționează dezlegarea la vin și la untdelemn[552], ziua de vineri este una de post total, cu dezlegare la pâine și

în primele comunități creștine, de influență iudaică, în care postul să fi jucat un rol preponderent. O analiză, la John Anthony McGuckin, „The sign of the prophet: the significance of meals in the doctrine of Jesus", în *Scripture Bulletin* 16, 2 (1986), p. 35-40. În Noul Testament, verbul *nēsteuō* (a posti) apare numai de câteva ori (opt ocurențe la *Matei*, cinci la *Marcu*, patru la *Luca*, două în *Fapte*, niciuna la *Ioan*, în epistole sau în *Apocalipsa*). Yves-Marie Blanchard, „«Pourquoi tes disciples ne jeûne pas? » (*Mc* 2, 18); le paradoxe du jeûne chrétien, selon le Nouveau Testament", în André Lossky, Goran Sekulovscki (eds), *Jeûne et practiques de repentance: dimensions communautaires et liturgique*, p. 69.

[548] „Postul", în Pr. John Anthony McGuckin, *Dicționar de Teologie Patristică*, traducere din limba engleză Dragoș Dâscă, Alin-Bogdan Mihăilescu, ediție îngrijită de Dragoș Mîrsanu, Ed. Doxologia, Iași, 2014 [*Patristica-Studii* 13], p. 400-401.

[549] Léon le Grand, *Sermon* 75 (88), 2-3, în *Sermons 65-98*. Tome IV: Éloge de saint Léon, index A. Dolle, Les Éditions du Cerf, Paris, 1973 [*SC* 200], p. 93-95. Potrivit celor mai mulți tâlcuitori, Canonul 5 al Sinodului I Ecumenic reprezintă prima sancționare sinodală a postului patruzecimii pentru întreg corpusul eclesial. În *Canoanele Bisericii Ortodoxe. I. Canoanele Apostolice și Canoanele Sinoadelor Ecumenice*, p. 150-152. Despre interpetările acestui canon, a se vedea nota 308, *Ibidem*, p. 152.

[550] Expresia apare și în Canonul 89 Trulan (692), ca motivație pentru că sunt „zilele Patimii Mântuitorului". Canonul 89 Trulan în *Canoanele Bisericii Ortodoxe. I. Canoanele Apostolice și Canoanele Sinoadelor Ecumenice*, p. 324.

[551] *LuM* (*Vc&LitDar* indicație finală), în *Triodul, care cuprinde slujbele bisericești de la Duminica Vameșului și a Fariseului până în Sfânta și Marea Sâmbătă* [de aici înainte, *Triod*], Ed. IBMO, București, 2010, p. 557.

[552] *JoM* (*SpPic* indicație finală), în *Triod*, p. 598.

apă pentru cei neputincioși[553], iar pentru sâmbătă indicația este foarte vagă, în sensul că preotul „face binecuvântarea pâinii și a vinului"[554]. Această relativă insuficiență redacțională oficială este rezolvată prin indicațiile din diferite canoane și *typika*, ale căror variații ar justifica, într-adevăr, nepreluarea lor ca norme unitare în cartea de cult.

Efervescența credinței primilor creștini s-a tradus, în materie de post, prin adoptarea unei hrane uscate (*xērophagia*), constând numai în pâine, apă și sare pentru Săptămâna Mare, „pentru că sunt zile de durere, nu zile de sărbătoare"[555]. Această practică a fost extinsă, mai apoi, ca principiu, la tot Postul Mare, prin hotărârea canonului 50 Laodiceea[556]. Îndulcind puțin asprimea postirii, *Typikon*-ul studit[557]

[553] *ViM* (*C 9 Împ* indicație finală), în *Triod*, p. 639. Simbolic, postul poate fi considerat deja încheiat în Vinerea Mare, atingându-se acum nu numai un maxim ascetic, ci și rostul acestuia: „S-a împlinit lupta postului; iar deznodământul acestuia este Crucea". Sf. Ioan Damaschin, *Omilie la Sfânta Vineri*, 1, în *Cuvântări la sărbători împărătești, la sărbători ale Maicii Domnului și la Sfinți*, traducere din limba greacă veche de Pr. Dr. Gabriel Mândrilă și Laura Mândrilă, Ed. IBMBOR, București, 2010, p. 102.

[554] *SbM* (*Lit* indicație finală), în *Triod*, p. 691. Pr. Petru Pruteanu identifică această binecuvântare cu o formă prescurtată a slujbei Litiei, pâinea și vinul urmând a fi consumate ca întărire pentru slujba lungă care urmează. *Tipicul Sfântului Sava. Text și comentariu liturgic* [de aici înainte, *Tipicul Sfântului Sava*], volumul I, diortosire, introducere și note: monahul Petru Pruteanu, Ed. Credința Noastră, Galați, 2003, p. 181.

[555] *The Rule of John for the Monastery of St. John the Forerunner of Phoberos*, 28, citat în studiul sinteză al modurilor de postire din mănăstirile bizantine („The Regulation of Diet in the Byzantine Monastic Foundation Documents"), prezentat ca al doilea apendice la impresionanta (2021 p.!) colecție de *Reguli* editată de Johan Thomas, Angela Constantinidis Hero (eds), *Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founder's Typika and Testaments* [de aici înainte, *Byzantine Monastic Foundation Documents*], Washington DC, 2001 [*Dumbarton Oaks Studies* 35], p. 1696-1716; specificitățile Săptămânii Sfintelor Pătimiri, la p. 1705-1706. Despre influența tipicului savait în mai târziile rânduieli tipiconale bizantine, la John Thomas, „The Imprint of Sabaitic Monasticism on Byzantine Monastic Typika", în Joseph Patrich (ed.), *The Sabaite Heritage*, p. 73-84. Pentru rânduiala de postire în Bizanțul primului mileniu, a se vedea și Joachim Herbut, *De ieiunio et abstinentia in Ecclesia byzantina: ab initiis usque ad saec. XI*, Pontificia Università lateranense, Roma, 1968, 131 p.

[556] Canonul 50 Laodiceea, în *Canoanele Bisericii Ortodoxe. II. Canoanele Sinoadelor Locale*, p. 96-97. Practica este atestată și de Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la statui*, 4, 6, traducere din limba greacă veche și note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2007, p. 96.

[557] *Hypotyposis* [*Tipikonul Mănăstirii Studion*], în A.A. Dimitrievski, *Opisanie*, vol. I, p. 234-235. La fel, *Rule of the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople*,

sau cel de la Mănăstirea Pantokrator[558] vor admite pentru zilele de luni până miercuri ale acestei săptămâni și legume verzi, precum bob fiert, năut (în unele manuscrise numai legume uscate) sau fructe (castane, curmale, pere fierte, prune și câte cinci smochine), precum și așa-numita „almaia", un soi de varză conservată în saramură și oțet[559]. În niciun caz însă nu se admitea vinul și untdelemnul. În secolul al XIV-lea, rânduiala mult mai severă de la Mănăstirea Menoikeion va insista pe revenirea la principiul *xērophagiei* cu pâine și apă[560].

În ceea ce privește timpul, rigurozitatea nevoinței prevede pentru aceste zile mâncarea o singură dată în zi (*monophagia*). Acest fel de post până seara, când este dezlegat pentru puțină hrană, este, pentru asceți, semn de „bună rânduială"[561], „calea împărătească", concluzie la care au ajuns în urma experimentării mai multor feluri, mai aspre, de postire[562]. Cel mai des întâlnit este obiceiul de a lua această singură masă la ceasul al nouălea din zi[563], în orice caz după slujba Vecerniei.

30, translate by Timothy Miller, în Johan THOMAS, Angela CONSTANTINIDIS HERO (EDS), *Byzantine Monastic Foundation Documents*, p. 110.

[558] *Le Typikon du Christ-Sauveur Pantocrator*, trad. Paul Gautier, în *REB* 32 (1974), p. 57-58. O analiză a cultului din capitala imperiului după acest *typikon*, la Andreas GKOUTZIOUKOSTAS, „Byzantine Officials in the *Typikon* of the Monastery of Christ Pantokrator in Constantinople", în Sofia KOTZABASSI (ED.), *The Pantokrator Monastery in Constantinople*, Walter de Gruyter, Boston/Berlin, 2013, p. 71-82.

[559] *Rule of the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople*, nota 20, p. 116.

[560] *Le Typikon of Joachim, Metropolitan of Zichna, for the Monastery of St. John the Forerunner on Mount Menoikeion near Serres*, 8, translate by Timothy Miller, în Johan THOMAS, Angela CONSTANTINIDIS HERO (EDS), *Byzantine Monastic Foundation Documents*, p. 1598.

[561] *Despre avva Agathon*, 20, în *Patericul sau apoftegmele părinților din pustiu* [de aici înainte, *Patericul*], traducere, introducere și prezentări de Cristian Bădiliță, Ed. Polirom, Iași, 2003, p. 73. Vom utiliza această ediție pentru citările apoftegmelor din seria alfabetică. În cazul altor ediții (pentru seria sistematică, sau pentru a semnala diferențe), se va preciza sursa/ediția folosită. Agaton subliniază, în aceeași apoftegmă, nevoia de discernământ în postire. A se vedea și *Despre avva Meghetios*, 2, în *Patericul*, p. 243, care recomanda ca fiind de preferat o jumătate de pâine în fiecare zi decât una întreagă la două zile. Avva Pimen remarcă la avva Pambo și această nevoință ascetică a ajunării până seara. *Despre avva Pimen*, 150, în *Patericul*, p. 298.

[562] *Despre avva Pimen*, 31, în *Patericul*, p. 270-271.

[563] Practică atestată și de *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement*, V, 19, p. 685. Postul la ceasul al nouălea este „calea dumnezeiască". A se vedea și *Despre avva Zaharia*, 1, în *Patericul*, p. 133-134. Sfântul Ioan Casian recomandă această oră ca fiind cea mai bună pentru asigurarea limpezimii minții la privegherea de seară. SF. IOAN CASIAN, *Convorbiri duhovnicești*, II, 26.3, traducere de prof. David Petrescu, în *Scrieri alese. Așezăminte mînăstirești și Convorbiri duhovnicești*, prefață, studiu introductiv și note de prof. Nicolae Chițescu, Ed. IBMBOR, București, 1990 [*PSB* 57], p. 344.

Dacă Buna Vestire cădea în zilele de luni, marți sau miercuri, la Everghetis se dădea dezlegare și la crustacee, dar nu la pește[564].

Joia Mare, fiind zi în care se săvârșește Liturghie euharistică, beneficiază de un regim mai ușor. Este adevărat că, prin canonul 50 Laodiceea, se interzicea în Joia Mare obiceiul dezlegării speciale la post (și discreționare, până la produse animaliere, în unele locuri[565]) – dezlegare motivată, chipurile, de sărbătorirea Cinei celei de Taină – indicându-se tot *xērophagia*. Inclusiv *Didascalia Apostolilor*, mărturie a practicii creștine din prima parte a secolului al III-lea, menționează și ziua de joi ca fiind tot cu postire aspră (pâine și apă)[566]. Totuși, după tipicurile studit[567] și savait[568], se permite una sau două porții de legume, cu ulei (în unele manuscrise ale tipicului palestinan fără ulei) și vin[569]. Rânduiala lui Nikon de la Muntele Negru este fidelă tradiției savaite mai stricte (cu legume și vin, dar fără ulei)[570]. La Pantokrator, dezlegarea era numai la ulei, iar dacă Buna Vestire cădea în Joia Mare se permitea și consumul de pește[571]. La Everghetis se interzicea în mod explicit consumul de pește[572]. Vinul permis în

[564] *Le typikon de la Théotokos Évergétis*, trad. Paul Gautier, în *REB* 40 (1982), p. 41-42. Despre relația dintre *Typikon*-ul everghetian și altele, din secolele al XI-lea – al XII-lea, a se vedea Dirk KRAUSMÜLLER, „Liturgical Innovation in Eleventh-and Twelfth-Century Constantinople: Hours and Inter-Hours in the Evergetis Typikon, its 'Daughters' and its 'Grand-Daughters'", în *REB* 71 (2013), p. 149-172.

[565] Nota 84 la Canonul 50 Laodiceea, în *Canoanele Bisericii Ortodoxe. II. Canoanele Sinoadelor Locale*, p. 97. Canonul vede dezlegarea discreționară și exagerată practicată pe alocuri în „joia din săptămâna cea din urmă din Patruzecime" drept o necinstire a întregii perioade de post.

[566] *Didascalia Apostolorum* 21, 18, translate by R. Hugh Connolly, Clarendon Press, Oxford, 1929, (disponibilă la: http://www.earlychristianwritings.com/text/didascalia.html, accesat la 10 octombrie 2017).

[567] *Hypotyposis*, în A.A. DIMITRIEVSKI, *Opisanie*, vol. I: *Typika*, p. 235. La fel, *Rule of the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople*, 30, p. 111.

[568] În varianta de la Mănăstirea Pantelimon, A.A. DIMITRIEVSKI, *Opisanie liturgiceskich rukopisej chraniasciksa v bibliotekah Pravoslavnogo Vostoka*, vol. III: *Typika*, Petrograd, 1917, p. 555.

[569] Michel STAVROU, „Le jeûne du Grand Carême dans les monastères byzantins aux XI[e] – XIV[e] siècles", în André LOSSKY, Goran SEKULOVSCKI (EDS), *Jeûne et practiques de repentance: dimensions communautaires et liturgique*, p. 155.

[570] *Regulations of Nikon of the Black Mountain*, 63, translate by Robert Allison, în Johan THOMAS, Angela CONSTANTINIDIS HERO (EDS), *Byzantine Monastic Foundation Documents*, p. 63, unde indică diferențele de postire în această zi dintre diferitele rânduieli pe care le-a cercetat, pentru „a nu-l mustra" conștiința.

[571] *Le Typikon du Christ-Sauveur Pantocrator*, p. 57-58.

[572] *Le typikon de la Théotokos Évergétis*, p. 41-42.

această zi se recomandă a fi de o calitate mai bună[573], dar cantitatea diferă, unele rânduieli indicând o măsură mai mică[574], în acord cu asprimea postirii, altele, din contra, permițând o cantitate ceva mai mare, pentru slujbele lungi de noapte[575]. La Menoikeion, în veacul al XIV-lea, se încearcă o revenire la prevederile stricte ale canonului laodiceean și se interzice consumul de ulei („care ar contraveni tradiției canoanelor sacre și apostolice"), prevăzându-se, în schimb, două feluri de mâncare, asezonate cu miere de albine[576].

Pentru Vinerea și Sâmbăta Mare se recomandă ajunare totală, sau, dacă nu se poate, se indică limitarea hranei doar la pâine și apă[577]. De altfel, în tot timpul Postului Mare, ziua de vineri, alături de cea de miercuri, avea un statut aparte, rigoarea ascetică fiind observabilă chiar și acolo unde se îngăduiau unele dezlegări (de pildă, la untdelemn), în zilele de marți și joi, cum ar fi la Pantokrator sau Everghetis; aici se îngăduiau, totuși, în Vinerea Mare și legume uscate[578]. Uleiul și vinul erau interzise peste tot, băutura acceptată fiind celebra *eukration*, a cărei rețetă o aflăm în *typikon*-ul studit: apă caldă cu piper, chimen și anason[579]. Tradiția, mai indulgentă, de la Everghetis,

[573] *The Rule of Nicholas for the Monastery of St. Nicholas of Kasoulon near Otranto*, 9, translate by Timothy Miller, în Johan THOMAS, Angela CONSTANTINIDIS HERO (EDS), *Byzantine Monastic Foundation Documents*, p. 1326.

[574] *The Rule of Neilos, Bishop of Tamasia, for the Monastery of the Mother of God of Machairas in Cyprus*, 72, translate by Anastasius Bandy, în Johan THOMAS, Angela CONSTANTINIDIS HERO (EDS), *Byzantine Monastic Foundation Documents*, p. 1145.

[575] *The Typikon of Empress Irene Doukaina Komnene for the Convent of the Mother of God Kecharitomene in Constantinople*, 47, translate by Robert Jordan, în Johan THOMAS, Angela CONSTANTINIDIS HERO (EDS), *Byzantine Monastic Foundation Documents*, p. 692.

[576] *Le Typikon of Joachim, Metropolitan of Zichna, for the Monastery of St. John the Forerunner on Mount Menoikeion near Serres*, 8, p. 1598.

[577] „Apă bând nu a înnebunit nimeni, dar Noe ispitit de vin s-a aflat gol; și Lot din acesta a născut semințele răutății. Deci fugi, o suflete al meu, de asemănarea acestora, lăudând pe Hristos", *Lu* I (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 4).

[578] *Le Typikon du Christ-Sauveur Pantocrator*, p. 57-58. *Le typikon de la Théotokos Évergétis*, p. 41-42. S-a observat că, spre deosebire de mănăstirile din Palestina sau cele din Athos, cele din Constantinopol, întemeiate de multe ori de către împărați sau dregători, care le stabileau și rânduiala, erau mai flexibile în privința ascezei. A se vedea și Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 106. O altă motivație a acestei maleabilități rezidă în caracterul caritabil-social al unor mănăstiri (de pildă, Pantokrator), în proximitatea cărora funcționau așezămintele filantropice. *Ibidem*, p. 111.

[579] *Hypotyposis*, în A.A. DIMITRIEVSKI, *Opisanie*, vol. I, p. 235. La fel, *Rule of the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople*, 30, p. 111. Băutura este menționată

urmată, de pildă, de rânduielile de la Kecharitomene[580] sau Sfântul Mamas[581], va fi respinsă de cele de la Kasoulon[582], Machairas[583] sau Menoikeion[584], acestea din urmă indicând postul total. Dacă Buna Vestire cădea în Vinerea Mare, la Everghetis nu se consuma mâncare gătită, dar se dezlega la legume uscate, fructe și ceva mai mult vin, pentru osteneala privegherii (dar fără ulei)[585].

Sâmbăta Mare este singura zi de sâmbătă din an în care canoanele admit ajunare totală[586]. Dacă la Studion[587] sau Everghetis[588] dezlegarea era, pentru cei neputincioși, la pâine și apă, la Pantrokrator[589] se admiteau, în plus, legume uscate și *eukration*. Niciun *typikon* nu prevede dezlegare la pește în Sâmbăta Mare dacă aceasta ar fi coincis cu sărbătoarea Bunei Vestiri[590].

și de alte reguli monahale, precum *Typikon*-ul de la Everghetis. A se vedea *Le typikon de la Théotokos Évergétis*, p. 37-38.

[580] *The Typikon of Empress Irene Doukaina Komnene for the Convent of the Mother of God Kecharitomene in Constantinople*, 47, p. 692.

[581] *The Typikon of Athanasios Philanthropenos for the Monastery of St. Mamas in Constantinople*, 18, translate by Anastasius Bandy, în Johan THOMAS, Angela CONSTANTINIDIS HERO (EDS), *Byzantine Monastic Foundation Documents*, p. 1007.

[582] *The Rule of Nicholas for the Monastery of St. Nicholas of Kasoulon near Otranto*, 9, translate by Timothy Miller, în Johan THOMAS, Angela CONSTANTINIDIS HERO (EDS), *Byzantine Monastic Foundation Documents*, p. 1326.

[583] *The Rule of Neilos, Bishop of Tamasia, for the Monastery of the Mother of God of Machairas in Cyprus*, 72, p. 1145.

[584] *Le Typikon of Joachim, Metropolitan of Zichna, for the Monastery of St. John the Forerunner on Mount Menoikeion near Serres*, 8, p. 1598.

[585] *Le typikon de la Théotokos Évergétis*, p. 41-42.

[586] Canoanele 66 Apostolic și 55 Trulan, în *Canoanele Bisericii Ortodoxe. I. Canoanele Apostolice și Canoanele Sinoadelor Ecumenice*, p. 126-127, respectiv p. 305. *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement*, V, 20.19, p. 688. Dacă în Canonul 55 Trulan se interzice practica din Biserica Romei de a posti post aspru în sâmbetele Postului Mare, în canonul imediat următor (56 Trulan) se respinge extrema cealaltă, existentă la armeni și în alte locuri, care dezlega la ouă și lactate în sâmbetele și duminicile Postului Mare, statornicind o singură rânduială de postire, prin înfrânarea „de orice fel de sugrumări, ca și de ouă și brânză care sunt rodul și facerile celor de la care ne înfrânăm".

[587] *Hypotyposis*, în A.A. DIMITRIEVSKI, *Opisanie*, vol. I, p. 235. În *Rule of the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople*, 30, p. 111, dezlegarea este ceva mai generoasă: „pâine, fructe și două măsuri de vin" înaintea privegherii pascale.

[588] *Le typikon de la Théotokos Évergétis*, p. 41-42: „o simplă gustare, conform obiceiului".

[589] *Le Typikon du Christ-Sauveur Pantocrator*, p. 57-58.

[590] În situația calendaristică românească, dubla referință actuală (pascalia după calendarul neîndreptat și ciclul mobil după calendarul corectat) nu mai permite coincidența Bunei Vestiri cu niciuna dintre zilele Săptămânii Mari, cel mai târziu

La Marea Lavră[591], în așteptarea slujbei pascale, se dădea, în nartexul bisericii, pâine și vin, trapeza fiind închisă în această zi. Diferențele (mici) de accent dintre diferitele rânduieli canonice prezentate în Vinerea Mare se întâlnesc și pentru Sâmbăta Mare[592], în timp ce alte *typika* dezbat care este momentul din noaptea de sâmbătă spre duminică în care se dezleagă total postul[593].

Au existat și persoane care au adoptat un post total pentru întreaga Săptămână Mare, așa cum erau *hebdomaderioi* menționați de Egeria, la Ierusalim, care posteau după Liturghia din Duminica Stâlpărilor și până după Liturghia din sâmbăta viitoare, oficiată, din acest motiv, mult mai dimineața[594]. Practica, total opțională, a postirii depline continue mai multe zile, până la o săptămână sau chiar mai mult, este atestată și de alte surse[595],

acest praznic putând cădea în joia săptămânii a șasea din Post, când Paștele este la 4 aprilie (cea mai timpurie dată). Conform *Învățăturii de Tipic a lui Marcu*, adaptată la situația Bisericii Ortodoxe Române de către Pr. Prof. Ene BRANIȘTE, în *Triodul*, p. 791. Despre variația datei Paștilor după cele două variante ale calendarului, la Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală*, p. 176-178.

[591] *The Rule of Athanasios the Athonite for the Lavra Monastery*, 26, translate by George Dennis, în Johan THOMAS, Angela CONSTANTINIDIS HERO (EDS), *Byzantine Monastic Foundation Documents*, p. 226.

[592] O prezentare sintetică în anexa „The Regulation of Diet in the Byzantine Monastic Foundation Documents", la Johan THOMAS, Angela CONSTANTINIDIS HERO (EDS), *Byzantine Monastic Foundation Documents*, p. 1706.

[593] *Ibidem*. Despre noaptea de sâmbătă ca *terminus ad quem* al postirii, a se vedea Canonul 89 Trulan, în *Canoanele Bisericii Ortodoxe. I. Canoanele Apostolice și Canoanele Sinoadelor Ecumenice*, p. 324. O mai largă discuție despre întreruperea postului, în scrisoarea-răspuns codificată drept Canonul 1 Dionisie al Alexandriei, în *Canoanele Bisericii Ortodoxe. III. Canoanele Sfinților Părinți, Canoanele Întregitoare și Prescripții canonice*, p. 25. Tot aici, despre cei care, lenevindu-se în privința postirii în primele patru zile ale Săptămânii Mari, se amăgesc crezând că și le „răscumpără" prin postul „până în zori" din ultimele două zile.

[594] *Itinerarium Egeriae*, 27, 9, p. 360. O altă mărturie, tot din secolul al IV-lea, despre postul aspru al acestor șase zile ale Pătimirilor, prelungit ca nemâncare până la două, trei, patru zile și chiar toată săptămâna, ar aparține Sfântului Epifanie de Salamina. Citat de Mihail SCABALANOVICI, *Tipicul comentat*, vol. I, Kiev, 1913, p. 278, *apud Tipicul Sfântului Sava*, p. 160.

[595] PALADIE, *Istoria lausiacă (Lavsaicon). Scurte biografii de pustnici*, 18 [*Despre Macarie Alexandrinul*], traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 1993, p. 43, câte o săptămână întreagă, în tot timpul patruzecimii; *Istoria lausiacă*, 43 [*Despre Adoliu*], p. 92, care postea câte cinci zile; *Istoria lausiacă*, 61 [*Despre Melania cea tânără*], p.114, câte două sau cinci zile continue, practică confirmată și de *Viața Cuvioasei Melania, senatoarea romană*, II, 22, traducere de Diac. Ioan I. Ică jr, în *Cuvioasa Melania Romana Binefăcătoarea sau*

întâlnindu-se până în zilele noastre[596].

Se poate spune că postul total din Vinerea și Sâmbăta Mare reprezintă încununarea timpului de postire de până acum de mai bine de șase săptămâni, care a oscilat, e drept, ca intensitate, datorită limitelor naturii umane[597], lucru sancționat și de multe capitole din *typika*. Postul acestor două zile rămâne ca model al postului desăvârșit, anunțat simbolic și prin același fel de postire în cel puțin primele trei zile ale primei săptămâni[598].

cum devin bogații sfinți, p. 203. Amma Sincleteca, de altfel recunoscută pentru asceza severă, atenționează totuși asupra pericolului îmbuibării după un post total de mai multe zile la rând. *Despre amma Sincleteca*, 15, în *Patericul*, p. 353. Avva Eladios, pentru un plus de nevoință, în chiar ziua de Paște, prefera să mănânce în picioare, față de celelalte zile când obișnuia să mănânce jos. *Despre avva Eladios*, 2, în *Patericul*, p. 127.

[596] De pildă, Ierom. Ilie Coruță (1909-1997), de la Mănăstirea Cernica (care, în mod regulat, postea câte două sau trei zile post negru), în Arhim. Ioanichie BĂLAN, *Patericul românesc*, Ed. Mănăstirea Sihăstria, Vânători, [5]2005, p. 731. Iosif Isihastul practica un post foarte aspru, în perioada de început a vieții la Athos. Pr. Cristian GROZA, *Gheron Iosif Isihastul. Viața și învățătura*, cuvânt introductiv Arhid. Prof. Dr. Ioan I. Ică jr, Ed. Sf. Nectarie, Arad, 2017, p. 186-189 (și despre discernământul în asceză). Unii autori occidentali, deși nu contestă istoricitatea unor astfel de „posturi eroice", solicită contextualizarea lor istorică și duhovnicească. Tomáš ŠPILDLÍL, *Spiritualitatea Răsăritului creștin. III. Monahismul*, traducere de Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 120 (care îl citează pe M. THÉRON, „Jeûne des mystiques", în *Catholicisme*, 6 (1965), col. 484-850, articol la care nu am avut acces pentru alte detalii). De altfel, modul de înțelegere a postirii în Apus este diferit de cel al Bisericii Răsăritene. A se vedea A. TOUVENIN, „Jeûne", în *DThC* 8, 1, col. 1411-1417. O încercare de nuanțare a diferențelor exterioare, cu recunoașterea unei severități a postului oriental, dar și cu sublinierea convergențelor intenționale genuine ale celor două practici, în interviul dat de Robert TAFT lui Nicola GORI, „Una veglia in attesa della risurrezione. La practica quaresimale nelle Chiese cristiane orientali", în *L'Osservatore Romano*, 7 marzo 2009 (http://www.vatican.va/news_services/or/or_quo/interviste/2009/055q08b1.html, accesat la 15 martie 2017). În spațiul protestant, semnalăm o pledoarie pentru revenirea la practica postirii la Anne Marie REIJNEN, „Fasting-Some Protestant Remarks. «Not by Bread Alone»: An Argument for the Contemporary Value of Christian Fasting", în *SVTQ* 60/1-2 (2016), p. 269-278.

[597] Sfântul Simeon Noul Teolog avertizează asupra pericolului scăderii intensității nevoinței după încordarea bineprimită din timpul primei săptămâni, din cauza a două îndemnuri „de la cel rău" („trândăvia și nepăsarea"), și îndeamnă la perseverență, ca „așa cum am cinstit întâia săptămână a Postului Mare, așa să cinstim și pe aceasta a doua, și așa mai departe și pe celelalte". SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Cateheza* 11 [„Postul și binefacerile lui"], p. 157-158. La fel, în *Cateheza* 12 [Post, înfrânare și tăcere], mai ales, p. 164-167. Ambele cateheze au fost rostite în primele două duminici din Postul Mare. *Ibidem*, notele 117-118, p. 156, și nota 124, p. 163.

[598] Rânduiala de a nu mânca nimic în primele trei zile ale Postului Mare este menționată și de *Triod*, p. 131 și de *Typikon*-ul Sfântului Sava, p. 83, fiind urmată de

Din fidelitate față de principiul includerii, ca prolog/deschidere a Săptămânii Mari, și a praznicului Învierii lui Lazăr – Intrării în Ierusalim, se impune și prezentarea specificității postirii acestor două zile. Pentru sâmbăta lui Lazăr și Duminica Floriilor, *Tipikon*-ul studit[599] dă dezlegare la două farfurii cu legume, preparate cu ulei de măsline și două pahare de vin, atât la prânz, cât și seara. La Sfântul Sava se dădeau, sâmbăta aceasta, și câte trei linguriță de icre[600]. La Kasoulon[601] superiorul putea să permită vin (cu sublinierea expresă că „numai" vin) inclusiv în seara vinerii dinaintea prăznuirii învierii „sfântului și dreptului Lazăr". În Duminica Stâlpărilor, pe lângă dezlegarea la ulei și vin, regimul de hrană prevedea și consumul de pește (se notifică explicit, în mai multe *typika*, precum la Sfântul Sava[602], Patocrator[603], Machairas[604]).

În Săptămâna Mare, ca și în prima săptămână a postului, la Studion și la Marea Lavră se obișnuia a se oferi dispensă de la ascultările (slujirile) mănăstirești mai grele (*diakonēmata*), „ascultările din afară"[605], fiind zile de nelucrare (*argia*)[606], pentru ca nu cumva efortul fizic să determine dezlegarea la o hrană mai bună. La Pantokrator, monahii nu aveau voie să facă baie decât în caz de boală și nici să iasă din mănăstire[607].

Aparenta rigiditate a acestor prevederi, care-și dezvăluie însă relativ ușor flexibilitatea prin analiza atentă și nuanțată a diverselor *typika* (dar și din documente mai vechi, precum însemnările Egeriei[608]), demonstrează înțelepciunea Bisericii, bazată pe ceea ce Părinții au numit întotdeauna ca fiind virtute de căpătâi a vieții creștinului și monahului: discernământul[609]. Prevederile tipiconale

cele mai multe mănăstiri atonite și de unele din România.

[599] *Hypotyposis*, în A.A. Dimitrievski, *Opisanie*, vol. I, p. 235. La fel, *Rule of the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople*, 30, p. 111. Precizarea apare numai în manuscrisul [A] *Codex Vatopedi* 322 (956) (secolele al XIII-lea – al XIV-lea), nu și în [B] *Codex Vaticanus graecus* 2029, (secolele al IX-lea – al X-lea). *Ibidem*.

[600] *Tipicul Sfântului Sava*, p. 153. Rânduiala este păstrată și în îndrumările tipiconale românești actuale. A se vedea și *Anuar liturgic și tipiconal 2019*, Ed. IBMO, București, 2018, p. 225.

[601] *The Rule of Nicholas for the Monastery of St. Nicholas of Kasoulon near Otranto*, 16, 23, translate by Timothy Miller, în Johan Thomas, Angela Constantinidis Hero (eds), *Byzantine Monastic Foundation Documents*, p. 1327, 1328.

[602] *Tipicul Sfântului Sava*, p. 155.

[603] *Le Typikon du Christ-Sauveur Pantocrator*, p. 58.

[604] *The Rule of Neilos, Bishop of Tamasia, for the Monastery of the Mother of God of Machairas in Cyprus*, 71, p. 1144. Regula de dezlegare la pește în Duminica Stâlpărilor este pusă, de obicei, în *typika*, în legătură cu dezlegarea din ziua Bunei Vestiri. În practica grecească contemporană, în unele locuri dezlegare la pește se dă doar o singură dată: fie la Buna Vestire, fie la Duminica Stâlpărilor. A se vedea și Archimandrite Job Getcha, *The Typikon Decoded*, p. 211.

[605] *Rule of Athanasios the Athonite for the Lavra Monastery*, 29, translate by George Dennis, în Johan Thomas, Angela Constantinidis Hero (eds), *Byzantine Monastic Foundation Documents*, p. 227.

[606] *Hypotyposis*, în *Opisanie...*, vol. I, p. 236. Orarul de lucru, în *Rule of the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople*, 33, p. 112-113. Același repaus se acorda, parțial, și în zilele cu dezlegare la vin și untdelemn, iar total, la praznicele mari, motivația fiind, evident, nu una ascetică, ci festivă. Pe de altă parte, în comunitățile studite era condamnată pretenția personală de a fi scutit de muncă sub pretextul contemplației. Julien Leroy, „La vie quotidienne du moine studite", în *Irénikon* 27 (1954), p. 21-50; reluat în *Études sur le monachisme byzantin*, textes rassamblés et présentés par Olivier Delouis, Bellefontaine, 2007 [*Spiritualité Orientale* 85], p. 51-73. În Rusia mijlocului de secol al XIX-lea, întreg aparatul de stat își încheia activitatea înaintea Săptămânii Mari, pentru a se pregăti pentru sărbătoarea pascală. Roty Martine Voronina, „Le jeûne dans l'orthodoxie russe: étude historique et etnographique", în *Cahiers slaves* 1 (1997), p. 294.

[607] *Le Typikon du Christ-Sauveur Pantocrator*, p. 57-58. În mănăstirile din Palestina, în debutul Săptămânii Mari (mai precis în Duminica Stâlpărilor), monahii se întorceau din pustia în care au petrecut cele 40 de zile ale Postului Mare, într-un gest de imitare a postului lui Iisus de după botez. A se vedea Sf. Chiril de Schitopolis, *Viața celui între sfinți Părintelui nostru Eftimie*, 37 și *Viața Cuviosului Părintelui nostru Sava*, 22, în *Viețile Pustnicilor Palestinei*, traducere din limba greacă veche, studiu introductiv și note de Ierom. Agapie (Corbu), Ed. Sf. Nectarie, Arad, 2013, p. 109, respectiv 217; *19 ianuarie* (*Ut sinaxar*=viața Sf. Macarie Alexandrinul) sau Sf. Sofronie al Ierusalimului, *Viața Sfintei Maria Egipteanca*, prezentată și ca apendice în *Triod*, p. 745-746, practica palestiniană întruchipată de avva Zosima fiind atestată și de Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheza* 12, p. 168. Astăzi, pustia în care pot ieși monahii (și creștinii) în Postul Mare este una interioară, ca depărtare de ataşamentul pătimaș față de lucruri, persoane și propriile voiri. Arhim. Emilianos Simonopoetritul, *Cuvântări mistagogice la sărbători*, traducere din limba greacă de Ierom. Agapie (Corbu), Ed. Sf. Nectarie, Arad, 2016 [*Tâlcuiri și cateheze* 6], p. 51-70 [„Postul Mare și pustia"].

[608] Expresiile *qui proust potest* (*Itinerarium Egeriae*, 44, 1, p. 373) sau *qui ut possunt* (37, 9, p. 369) atestă absența unei reguli generale, formaliste, chiar și pentru asceți (*apotactites*), cu atât mai mult pentru laici. Pablo Argárate, *„Unusquisque ut potest id facit*: les practiques de jeûne à Jérusalem d'après le témoignage de l'*Itinerarium Aegeriae*", în André Lossky, Goran Sekulovscki (eds), *Jeûne et practiques de repentance: dimensions communautaires et liturgique*, p. 125, 127. Despre tradițiile multiple de postire în Ierusalimul veacului al IV-lea, la Stéphane Verhelst, „Histoire ancienne de la durée du carême à Jérusalem", în *QL* 84 (2003), nr. 1, p. 23-50.

[609] Este remarcabilă, în acest sens, una din convorbirile avvei Gherman cu părinții pustiului egiptean, redată de Casian Romanul, *Cuvânt plin de mult folos despre Sfinții Părinți din pustia sketică și despre darul deosebirii*, traducere din greceşte, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017 [*FR* 1], p. 118. O sinteză patristică la G. Bardy, „Discernement des esprits chez

nu sunt încorsetări care să forțeze în vreun fel libertatea omului și să eludeze specificul fiecărei persoane, comunități sau fiecărui timp istoric, raportarea la ele fiind una liber asumată, integrarea lor fiind una din interior, recunoscându-se în aceste reguli cadrul și bornele care dau siguranță unui parcurs deja verificat și propus, cu dragoste, a fi urmat. Astfel primindu-le, rânduielile monahale mai noi prevăd păstrarea regulilor exterioare „cu fidelitate, în duhul care le-a impus", insistând pe conștientizarea rațiunilor ceva mai adânci ale postirii: monahul nu se bazează pe forțele proprii, derivate din hrana fizică, ci își caută sprijinul în altă parte, iar Duhul Sfânt, care înduhovnicește trupurile virtual, încă de acum, transformă pofta firească de mâncare în foame de Dumnezeu[610]. Numai aceste rațiuni duhovnicești ușurează improprierea exigențelor de postire indicate de *typika;* fără această conștientizare, respectarea „oarbă" a unor prevederi, la prima vedere aride, ar fi ineficientă și pasibilă de dezertare pe termen lung.

4.2. Postul în lumina Crucii și Învierii

Dacă s-ar limita la un simplu exercițiu dietetic, postul, cu atât mai mult cel al Săptămânii Mari, nu și-ar atinge în niciun fel scopul instituirii lui. După *Tipikon*-ul de la Pantokrator, Postul Mare este cel mai important prin dimensiunea sa duhovnicească: prin el, „noi ne

les Pères", în *DSp* 3, col. 1247-1254. Regula de postire va fi totdeauna supusă atenției și binecuvântării părintelui duhovnicesc. A se vedea și Sf. Benedict din Nursia, *Rânduielile vieții monahale*, 49, în Sf. Benedict din Nursia, *Rânduielile vieții monahale*, Sf. Grigorie cel Mare, *Viața Sfântului Benedict din Nursia*, traducere, studiu introductiv și note de Lăcrimioare Tofan, Ed. IBMBOR, București, 2012, p. 132-133. Despre modul cum este aplicată în actuala tradiție rusească rânduiala de postire prevăzută de tipicul bizantin, dat ca exemplu de adaptabilitate/discernământ, la Vassa Larin, „Feasting and Fasting According to the Byzantine Typikon", comunicare susținută la conferința *Orientale Lumen XII* (Washintogton D.C., SanDiego, Detroit, iunie-iulie 2008) și publicată în *Worship* 83 (2009), p. 133-148.

[610] *Tipiconul Mănăstirii „Sfântul Antonie cel Mare" din Franța*, în Pr. Placide Deseille, *Monahismul ortodox. Principiile de bază și practica*, traducere din limba franceză și introducere de Felicia Dumas, Ed. Doxologia, Iași, 2013, p. 185-186. Despre „arta postitului" în societatea contemporană și despre dependența de o sursă de viață din afara noastră (hrană materiale/hrană spirituală) care poate să-l definească pe om pe principiul „Arată-mi cum mănânci/ Ca să-ți spun cum ești", la Ieroschimonah Gabriel Bunge, *Gastrimargia sau nebunia pântecelui – știința și învățătura Părinților pustiei despre mâncat și postit plecând de la scrierile avvei Evagrie Ponticul*, traducere de Pr. Ioan Moga, Ed. Deisis, Sibiu, 2014, p. 85-112 [„Arta postitului"].

sfințim pentru Dumnezeu"[611], căci postul este „începutul și temelia oricărei lucrări duhovnicești"[612]. Îndemnul de la deschiderea „călătoriei virtuților" postului: „Postind, fraților, trupește (*sōmatikos*), să postim și duhovnicește (*pneumatikos*)"[613] este laitmotivul întregii perioade, imnografia completând, prin evidențierea fațetei spirituale a postirii, indicațiile strict formal-nutriționale ale vechilor sau noilor *typika*. De menționat că, odată intrați în Săptămâna Mare, imnografia părăsește cateheza duhovnicească privind postul, neexistând nici măcar o singură mențiune în această privință, mutare de accent revelatorie în privința semnificației mistagogice a acestei săptămâni. Aceasta nu înseamnă însă o abandonare a înțelesurilor duhovnicești ale postirii, ci trecerea într-un alt registru, facilitat inclusiv – și obligatoriu – prin acumularea și transpunerea în viață a sensurilor duhovnicești ale ascezei, insistent menționate (și practicate) în timpul celor patruzeci de zile. De pildă, episodul ungerii lui Iisus cu mir de către femeia păcătoasă și reacția lui Iuda sunt deja o altă raportare la ideea de milostenie[614], după ce în întreaga perioadă precedentă legătura dintre post și milostenie, cu rădăcini biblice și omniprezentă în literatura patristică[615], a fost amplu evocată în imnografie[616].

[611] *Typikon du Christ-Sauveur Pantocrator*, p. 56-57. La fel, imnograful sintetizează: „Tu ne sfințești pe noi toți, cinstite post", *Ma* II (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 1).

[612] Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheza* 11, p. 159.

[613] *Mi* I (*Vc Dst* 1).

[614] Răspunsul lui Iisus nu este o negare a necesității milosteniei, ci o îndreptare a atenției pe gestul de iubire al femeii, ca mesaj profetic al Învierii. „Mirul cel fără de preț" fiind Iisus, nu mai contează „prețul" mirului cu care s-ar fi putut face milostenie la săraci. Prin neprețuirea „Mirului cel fără de preț", Iuda devine prototip al celui stăpânit de avariție, contrar afișării sale de filantrop. A se vedea și *MiM* (*Ut se* 1, 2) (*Ut od* 9 *tr* 3) (*Ut la* 3).

[615] Profeții au criticat deseori formalismul și ipocrizia care însoțeau un post strict alimentar, ignorând valențele morale ale iubirii aproapelui și ale dreptății sociale (*Os* 6, 6; *Is* 58, 6-7; *Ioil* 2, 12-13). A se vedea și Pr. Placide Deseille, „Jeûne", în *DSp* 7, 1175-1179, aici, col. 1166; cu un apendice conținând un dosar patristic despre post, având ca autor pe Hermann Josel Sieben, col. 1165-1166.

[616] Cu titlu de apoftegmă sintetizatoare a întregii învățături: „Milostenia unită cu postul izbăvesc pe om din moarte", *Jo* II (*Ut st* 1). În legătură cu multele referințe imnografice despre post și milostenie în Postul Mare, împreună cu o mică sinteză din literatura patristică, la Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 322. Accentul pus de Părinți pe dimensiunea milosteniei ca formă complementară (și intrinsecă) de postire se cere a fi repus în atenție astăzi, când foamea adoptată voluntar și trăită în timpul postirii poate facilita înțelegerea foamei involuntare a altor persoane. Într-un studiu realizat la nivelul anului 2016 de către „The United Nations Food and Agriculture Organization" (FAO), 10,7% din populația lumii, adică aproximativ 815

Raportat la răstignirea pe Cruce a Domnului, postul reprezintă o răstignire a răzvrătirii de orice fel a propriei firi căzute, căci prin el stingem „patimile sufletului cele cumplite”[617]. De aceea, postul este element esențial al răstignirii duhovnicești și mijloc de părtășie a credinciosului la Pătimirile lui Hristos:

> „Crucea Domnului este înfrânarea de la toată desfătarea și lege de postire celor ce se închină ei fără încetare. Căci cei ce privesc neîncetat la Cel ce S-a pironit pe ea, își răstignesc trupul împreună cu patimile și cu poftele. Pentru aceasta să ne sârguim și noi a ne face curați prin post; să ne împărtășim cu Cel ce S-a împărtășit nouă cu iubirea de oameni prin Pătimiri și dintru a Sa nepătimire a împărțit firii noastre, Cel ce are mare milă”[618].

Și tocmai răstignirea pe Cruce a Domnului constituie sursa putinței noastre de a ne curăța prin „postul ucigător de patimi (*pathoktonos nēsteia*)”[619], încă înainte de prăznuirea ei în Săptămâna Mare, dar periodic anticipată liturgic de-a lungul Postului Mare (miercuri și vineri, duminica a III-a și imnografia săptămânilor care o preced, respectiv, o urmează).

> „*Tăria postului este dumnezeiasca Cruce* (s.n.), ajutătoarea celor ce priveghează, întărire celor ce postesc, apărătoare celor ce li se face război. Acesteia, adunându-ne noi credincioșii, să ne închinăm ei cu dragoste, bucurându-ne”[620].

milioane de oameni din cele 7,6 miliarde, suferea de malnutriție (https://www.worldhunger.org/world-hunger-and-poverty-facts-and-statistics/, accesat la 2 septembrie 2017). Ca semn de compasiune, pe de o parte, și ca punct de plecare în ajutorarea concretă a celor săraci, pe de altă parte, viața ascetică a creștinului trebuie să fie animată de „spiritul ascetic al frugalității și moderației”. A se vedea și *Address By His All-Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew to the Salvation Army*, Coreea de Sud, 6 decembrie 2018 (https://www.patriarchate.org/-/address-by-his-all-holiness-ecumenical-patriarch-bartholomew-to-the-salvation-army-december-6-2018-, accesat la 10 decembrie 2018).

[617] *Ma* III (*Vc Dst* 1), unde imnograful accentuează și nevoia de sinergie în lucrarea de curăție, ținând să sublinieze și „ajutorul Duhului” la lucrarea proprie; *Mibr* (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 4).

[618] *Jobr* (*Vc Dst* 1); *Ga* 5, 24. Asemenea celor trei tineri care prin post au biruit focul cuptorului din Babilon, și noi, prin post, „stingem cuptoarele tuturor patimilor ca să scăpăm de flacăra gheenei”, *Mi* III (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 3).

[619] *Lu* VI (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 3); *Jobr* (*Vc Dst* 1); *Vi* II (*Ut st* 1). Patimile sunt oprite cu „frâul curatului post”, *Ma* II (*Ut se* 2 *tr* 1).

[620] *Jo* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2).

> „Doamne, Crucea Ta cea făcătoare de viață o lăudăm. Că aceasta a înflorit viață în lume, moartea omorând; care și acum spre rugăciune o aducem Ție. Întărește-ne pe noi, care postim întru aceste sfinte zile, și ne dăruiește tărie asupra patimilor și semn de pace, pentru mulțimea milei Tale, Iubitorule de oameni”[621].

Fiecare biruință a patimilor, precum și, corelativ, fiecare virtute lucrată în timpul Postului Mare, nu sunt numai o pregătire pentru Săptămâna Mare, ci acte de părtășie, încă de acum, la răstignirea lui Hristos[622]. Mai mult, numai răstignirea duhovnicească, prin post și pocăință, a patimilor sufletului, face posibil accesul cu vrednicie la prăznuirea Răstignirii:

> „Prin post trupul, prin înfrânare duhul, prin lacrimi sufletul să ne curățim credincioșii; și, fiind curați, să întâmpinăm luminat pe Cel curat; ca să vedem mântuitoarele Pătimiri, pe care le-a răbdat pentru noi Mântuitorul”[623].

> „Să ne apropiem curățiți cu postul, cu căldură să sărutăm lemnul cel preasfânt cu laude; pe care Hristos răstignindu-Se, a mântuit lumea ca un milostiv”[624].

[621] *Vi* II (*Vc Dst* 3).

[622] „Răstignindu-ne împreună cu Cel ce S-a răstignit, să ne omorâm mădularele trupului cu posturi”, *Mi* III (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 1). După Sfântul Maxim Mărturisitorul, această *actuală* și *reală* împărtășire de prezența și puterea lui Hristos se înțelege print-un act de supremă kenoză și iubire hristică: Cuvântul lui Dumnezeu „Se face fiecăruia după măsura puterii sale. Astfel Se răstignește în cei care încep viața de evlavie prin fapte, pironind prin frica de Dumnezeu lucrările pătimașe ale lor; și învie și Se înalță la ceruri în cei ce au dezbrăcat întreg omul vechi, care se strică prin poftele amăgitoare, și au îmbrăcat pe întreg cel nou, pe cel ce se zidește din duhul după chipul lui Dumnezeu”. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu. A doua sută* [de aici înainte, *Capete gnostice*, II], 27, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017 [*FR* 2], p. 148. Aici rezidă ideea de post ca „stare teopatică”. Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, „Postul ca stare teopatică și filantropia”, în *Studii* 3/2005, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2005, p. 73-81, mai ales p. 73-75.

[623] *Ma* III (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2); *Ma* III (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 2); *Vi* III (*Ut se* 3 *tr* 1). Postul luminează ochii sufletul ca să vedem cu bucurie Crucea lui Hristos, *Mi* III (*Vc Dst* 3), căci el, alături de isihie, are capacitatea de a da „ascuțită vedere ochilor lăuntrici”. *Despre avva Dulas*, 1, în *Patericul*, p. 117. Este nevoie, așadar, de o vedere duhovnicească, după modelul lui Moise care prin post s-a arătat „văzător de Dumnezeu (*theoptēn*)”, *Jo* III (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1); *Mibr* (*Ut od* 5 *tr* 1); *Vi* V (*Vc Dst* 4); *Lu* II (*Vc Dst* 2). La fel, prorocul Ilie, *Vi* V (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1).

[624] *Dm* III (*Ut od* 5 *tr* 2). „Cu postirea luminându-ne sufletele, să ne închinăm Crucii celei mântuitoare”, *Ma* IV (*Ut se* 2 *tr* 1). Sărutăm Crucea numai după ce ne-am

În acest fel înțelegând lupta duhovnicească, Postul Mare și Săptămâna Mare se cer a fi citite nu numai diacronic, în succesiune, ci și sincronic „ca două realități permanente: una ascetică și voluntară, alta dramatică și sacramentală”[625].

Celebrând în această săptămână atât Moartea, cât și Învierea Domnului, postul își dezvăluie, în acest orizont, și dimensiunea sa anastatică. În Biserica Apuseană, debutul Postului Mare are loc în miercurea numită „a cenușii”, arătând, și prin aceasta, „*de ce* (s.a.) anume ne-a izbăvit Hristos: de praf și de cenușă”, ca simboluri ale morții[626]. Postul este, așadar, o luptă contra morții: deși alimentația pare a întreține viața, obiceiurile culinare contemporane folosesc o hrană preponderent moartă (mai ales cea de origine animală), cu alte cuvinte ne hrănim cu moarte, și, ca atare, vom fi părtași ei. Asceza creștină este o încercare de scoatere din noi a morții simbolizate de alimentația „moartă”, prin preferința pentru produsele vegetariene, simboluri al vieții[627], și, pe un plan superior, prin introducerea, inclusiv „în trup”, a Pâinii vieții, „leac al nemuririi, antidot pentru a nu muri, ci a fi vii veșnic în Iisus Hristos [*pharmakon athanasias, antidotos tou mē apothanein, alla zēn en Iēsus Christō dia pantos*]”[628].

Odată izbăvit el însuși de moarte și purtând germenii învierii, omul va putea, ca preot al creației, să-și exercite vocația de a „însufleți”, „a spiritualiza pământul”, a-i da viață[629], continuând, astfel,

spălat inimile „cu apa postului”, *Mi* IV (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 1). „Cu postul înălțându-ne din patimile râvnitoare de cele de jos, să înălțăm pe Domnul, Cel ce s-a înălțat pe Cruce și lumea a înălțat”, *Vi* II (*Ut se* 2 *tr* 1).

[625] Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 354.

[626] Olivier Clément, *Hristos a înviat! Cuvinte despre sărbătorile creștine*, traducere de Nicolae Turcan, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2017, p. 25.

[627] Despre hrana vegetariană, care, prin procesul de fotosinteză, acumulează multă lumină de la soare și devine hrană-simbol pentru lumina veșnică a Învierii lui Hristos, la † Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Foame și sete după Dumnezeu – înțelesul și folosul postului* –, Ed. Basilica, București, 2010, p. 77.

[628] Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni*, 20, 2, în Diac. Ioan I.Ică jr, *Canonul Ortodoxiei, I. Canonul Apostolic al primelor secole*, p. 433.

[629] Olivier Clément, *Trupul morții și al slavei. Scurtă introducere la o teopoetică a trupului* [de aici înainte, *Trupul morții și al slavei*], traducere de Sora Eugenia Vlad, Asociația Filantropică Medicală Creștină Christiana, București, 1996, p. 52. Abstinența temporară de carne „limitează relația de moarte între om și lume”, prin refuzul consumului alimentelor obținute prin ucidere. Idem, *Hristos a înviat! Cuvinte despre sărbătorile creștine*, p. 25. Acest exercițiu schimbă raportul inclusiv cu animalele carnivore. Prorocul Daniel, prin post, „i-a învățat și pe lei să postească”. Sf.

lucrarea Celui mort și înviat. Aceasta înseamnă că, prin post, omul, într-un exercițiu al libertății redobândite, nu mai „«mănâncă» fructul”, nu mai „consumă lumea în loc să o transfigureze”[630], ci se realizează „o schimbare radicală în relația noastră cu Dumnezeu și cu lumea. Dumnezeu – și nu *ego*-ul – devine centrul, și lumea și creația, un dialog între oameni, între ei și cu Creatorul [...]”[631]. În același sens, Vladimir Soloviov, vorbind despre „cele trei temeiuri ale religiei personale”, distinge direcțiile de orientare ale acestora, fără a uita să menționeze legătura dintre ele: dacă rugăciunea este semnul relației dintre om și Dumnezeu, iar milostenia reglează raporturile dintre om și semeni, postul este reașezarea în cadrele firești ale omului cu zidirea, cu lumea, cu natura exterioară[632]. Omul are datoria să facă aceasta ca unul care s-a făcut responsabil, prin propria-i cădere, de stricarea armoniei dintre el și lume, și din interiorul creației însăși: „lumea aceasta a devenit ținutul morții și stricăciunii, din pricina păcatului”[633]. Antropologia duhovnicească a Sfântului Maxim Mărturisitorul[634], și, prin glasul lui, a întregii tradiții patristice, susține, pe de o parte, că lucrarea de creștere duhovnicească a persoanei umane, prin asceză și contemplație, nu este una „în afara”, sau „pe lângă” creație, ci

Vasile cel Mare, *Omilia I. Despre post (I)*, 7, p. 53-54; *Dn* 6, 16-22. Iar hagiografia oferă exemplul cel mai cunoscut al Sfântului Gherasim de la Iordan, a cărui apropiere de animalele sălbatice era o constantă intrată în domeniul obișnuitului. A se vedea *4 martie* (*Ut sinaxar*).

[630] Olivier Clément, *Trupul morții și al slavei*, p. 50.

[631] Olivier Clément, *Sources, les mystiques chrétiens des origines. Textes et commentaires*, Paris, 1982, p. 127. Despre relația om-cosmos în viziunea maximiană, a se vedea și Lars Thunberg, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, traducere de Remus Rus, postfață de Dumitru Popescu, Ed. IBMBOR, București, 1999.

[632] Vladimir Soloviov, *Temeiurile duhovnicești ale vieții*, traducere și studiu de Diac. Ioan I.Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, ²2018, p. 81. Autorul – care la vârsta publicării studiului (inițial, cu alt titlu) avea doar 19 ani (nota 1, p. 77) – pune aceste trei „acte fundamentale” în legătură cu cele trei virtuți teologice (*1 Co* 13, 13): „Roagă-te lui Dumnezeu cu credință, fă bine oamenilor cu iubire și învinge-ți natura proprie cu nădejdea învierii viitoare”. *Ibidem*.

[633] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 65, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017 [*FR* 3], p. 339.

[634] A se vedea Hans Urs von Balthasar, *Liturghia cosmică. Lumea în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul* [de aici înainte, *Liturghia cosmică*], traducere din limba germană de Pr. Alexandru I. Roșu, Ed. Doxologia, 2018, mai ales subcapitolele despre „Duh și materie” (p. 206-213), sau „*Pathos* și stricăciune” (p. 222-224).

una „în interiorul" ei[635], iar, pe de altă parte, că omul înduhovnicit, mediator prin excelență, are menirea de a unifica natura creată cu Dumnezeu[636], și, în definitiv, prin contemplarea rațiunilor duhovnicești ale creației, să o facă părtașă la îndumnezeirea sa proprie[637].

> „Datorită relației de simpatie a trupului uman – veritabil microcosmos – cu ansamblul lumii sensibile al cărei centru este omul, se înțelege că și cosmosul profită de curățirea omului și că văzduhul însuși devine oarecum mai pur în timpul Postului Mare"[638].

Postul devine, astfel, și cale, și icoană a asemănării persoanei umane cu Dumnezeu:

> „În unirea acestor trei: a rugăciunii, milei, înfrânării, lucrează harul unic al lui Dumnezeu, care nu ne leagă numai (în rugăciune) cu Dumnezeu, ci ne face asemenea Dumnezeirii – asemenea atotbunătății Lui (în milostenie) și asemenea totalei Lui lipse de nevoi (în înfrânare)"[639].

Interconexiunea elementelor acestei triade, ale cărei rădăcini le putem identifica în Scriptură (*Tob* 12, 8), a fost sintetizată de Tomáš Špidlík, pe urmele lui Soloviov, astfel: „rugăciunea ne unește cu Dumnezeu, milostenia distribuie harul acestei uniri semenilor noștri,

[635] Archim. Maximos Constas, *A Tale of Two Trees: Nature and Human Transformation*, referat prezentat la *International Symposium on the Environment Ecology, Theology, and Human Dignity in the Orthodox Christian Tradition*, Seoul, Korea, December 8, 2018, p. 7, disponibil la: https://www.academia.edu/37975458/A_Tale_of_Two_Trees_Nature_and_Human_Transformation (accesat la 10 decembrie 2018).

[636] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 106, traducere din limba greacă veche, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2006, p. 390-391. Este vorba despre ultimul dintre cele cinci straturi de unificare destinate a fi mediate de către om, diferit și mai înalt decât celelalte. S-a subliniat deseori că aceasta se poate realiza numai în cea de-a treia etapă a urcușului duhovnicesc (*theologia*), când omul însuși „părăsește" sfera creatului și se unește cu Dumnezeu. O analiză amplă, cu incursiuni în teologia predecesorilor maximieni în ceea ce privește teologia apofatică și conceptul de *extaz* (Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, Evagrie etc.), la Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, traducere din limba engleză de Anca Popescu, Ed. Sophia, București, 2005, p. 444-469.

[637] Jean-Claude Larchet, *Sfântul Maxim Mărturisitorul. O introducere*, traducere din limba franceză de Marinela Bojin, ediție îngrijită de Pr. Dragoș Bahrim, Ed. Doxologia, Iași, 2013, p. 205.

[638] Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 96.

[639] Vladimir Soloviov, *Temeiurile duhovnicești ale vieții*, p. 83.

iar postul sfințește lumea irațională prin intermediul sfințirii trupului omenesc"[640].

Săptămâna Mare reprezenta, în vechime, ultima și cea mai intensă perioadă de pregătire, inclusiv prin post, a candidaților la botez și, încă din secolul al II-lea, recomandarea era ca și cel ce se botează și cei ce participă să postească[641]. Pe măsură ce instituția catehumenatului se organiza, Postul Mare și postul strict dinainte de Paști era asociat cu catehumenii. Lor li se asociau penitenții, și, apoi, prin solidaritate, toți credincioșii. Dar credincioșii posteau, de acum, nu numai pentru a susține fervoarea celor ce așteptau botezul sau reconcilierea cu Dumnezeu (în Joia Mare este atestat chiar un ritual specific de reconciliere festivă[642]). Pentru fiecare dintre ei, această perioadă era tot una de împăcare personală, prin pocăință, cu Dumnezeu, și una de reînnoire a harului botezului: cu ochii ațintiți la Hristos, Care a murit și a înviat, creștinii își „omoară" patimile, făcând vie, din nou, pecetea baptismală și, prin post, se pregătesc pentru a-i reda prospețimea de demult. Apa botezului a fost pusă în analogie cu apa lacrimilor curățitoare ale pocăinței[643], pocăința reașezându-ne în demnitatea de fiu iubit al Tatălui și frate cu Hristos Cel răstignit și înviat, Care ne redă chipul/forma (*morphē*) cea dintâi[644].

[640] Tomáš Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului creștin. I. Manual sistematic*, p. 263.

[641] *Didahia celor Doisprezece Apostoli*, 7, 4, în Diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei, I. Canonul Apostolic al primelor secole*, p. 568.

[642] Un rit cu profund conținut penitențial specific Ierusalimului, dar bazat numai pe *LG* 626-630, p. 90 (lipsește atât din *LA*, cât și din relatările Egeriei).

[643] Pocăința a fost văzută ca „al doilea botez", sau „a doua curățire", Sf. Simeon Noul Teolog, *Imnele iubirii dumnezeiești*, 55, traducere din limba greacă veche, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMO, București, 2017, p. 166. „Izvorul lacrimilor după botez este mai mare decât botezul", Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, 8, 8, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 1992, p. 433. Sfântul Ioan nu susține că lacrimile înlocuiesc botezul, ci-l înnoiesc, așa cum afirma și Sfântul Marcu Ascetul. Părută contradicție între cei doi este soluționată de Alexis Torrance, *Pocăința în antichitatea târzie. Asceza la Părinții răsăriteni și organizarea vieții creștine*, traducere din limba engleză Dragoș Gâscă, Ed. Doxologia, Iași, 2014, p. 239.

[644] Pr. Nicolae Moșoiu, „Actualizarea harului înfierii (*hyothesia*) baptismale și îndumnezeirea (*theōsis*) omului, ca progres continuu, din slava de fiu adoptiv în slavă", în *Mărturisire și dăruire celui între dascăli Părintelui nostru profesor univ. dr. Ioan Ică sr*, ediție îngrijită de Pr. Conf. Nicolae Moșoiu, Pr. Lect. Stalian Manolache, Protos. Lect. Vasile Bîrzu, Ed. Andreiana/Astra Museum, Sibiu, 2017, p. 597-627, mai ales p. 609-610 (necesitatea permanentă a spălării post-baptismale prin „botezul Duhului Sfânt").

Și semnificația postului ca însoțitor și martor al pocăinței dobândește o nouă nuanță în această săptămână. Așa cum, în Vechiul Testament, postul era strâns legat de ritualul penitențial, ca expresie profundă a acestuia (mai ales, *Ioil* 1, 13-14; 2, 12-13.15-17)[645], iar, după cuvântul sintetic al Sfântului Vasile cel Mare, „pocăința fără post este neputincioasă"[646], în fața misterului Morții și Învierii lui Hristos, singura atitudine este cea de „smerire a sufletului"[647] în rugăciunea către Dumnezeu, un abandon total în mâinile lui Dumnezeu. Pocăința, intens practicată în Postul Mare, nu se mai concentrează acum atât pe părerea de rău pentru păcatele proprii, cât pe noua stabilitate a minții dobândită prin intermediul ei, lăsând loc unei încredințări depline lui Dumnezeu, prin părăsirea inclusiv a încrederii în puterea oferită de hrană. El singur este mărturisit drept Cel ce va putea să „omoare" răul, păcatul și moartea din ființa umană și să o ridice/învieze. Postul nu este, așadar, numai o „anticipare" a învierii, ci și un act vizibil de mărturisire a credinței în înviere. Antropologia creștină învață, deci, că propria fire poate fi depășită și slăbiciunile ei pot fi învinse numai în orizontul nădejdii în înviere.

Deși mai sever și mai intens practicat în această săptămână, postul nu este incompatibil cu ideea de bucurie. Atmosfera inițială a Bisericii era una de bucurie pascală, ceea ce nu i-a împiedicat pe apostoli să postească înainte de a lua unele decizii importante, mai ales cele care priveau consacrarea și trimiterea noilor discipoli la propovăduire (*FA* 13, 2-3; 14, 23)[648].

„Să nu ne mâhnim în zilele ce se apropie! Să fim veseli în ele așa cum se cuvine sfinților. Nimeni nu este trist când primește cununa biruinței; nimeni nu-și înalță trofeul cu mâhnire. Nu te întrista când ți se

[645] Pr. Placide Deseille, „Jeûne", col. 1164-1175.

[646] Sf. Vasile cel Mare, *Omilia I. Despre post (I)*, 3, în *Omilii și cuvântări*, traducere din limba greacă și introducere de pr. Dumitru Fecioru, text revăzut și notă asupra ediției de Constantin Georgescu, note de Pr. Dumitru Fecioru, Constantin Georgescu și Alexandru Mihăilă, Ed. Basilica, București, 2009, p. 49. Imnografia Postului Mare asociază foarte des postul cu pocăința sau cu alte virtuți. „Trezește-te, privegheză, suspină, lăcrimează prin post, leapădă toată povara păcatului, suflete", *Ma* I (*Ut od* 2 *ca* 1 *tr* 1); „să primim astăzi darul posturilor ca o vreme a pocăinței de Dumnezeu dăruită", *Lu* I (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 1); „postul ne va arăta vrednici de pocăință", *Lu* I (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 6).

[647] Ideea este analizată și în Arhim. Placide Deseille, *Humilier son âme par le jeûne*, Monastère Saint-Antoine-le-Grand, 2007. Postul, împreună cu privegherea, smerește sufletul. A se vedea și *Despre avva Moise/Pimen*, 5, în *Patericul*, p. 233.

[648] Placide Deseille, „Jeûne", col. 1168.

poartă de grijă! (...) Bucură-te, că ți s-a dat de către Doctor un leac care ucide păcatul"[649].

„Vremea postului este de bucurie (*kairos euphrosynos tēs nēsteias*). Pentru aceasta, îndestulându-ne de curăția cea luminată, de dragostea cea curată, de rugăciunea cea luminoasă și de alte multe virtuți, să strigăm luminat: Cruce a lui Hristos preasfântă, ceea ce ai odrăslit desfătarea vieții, învrednicește-ne pe toți a ne închina ție cu inimă curată, dându-ne iertare și mare milă"[650].

„Vrând să săvârșim ospățul vesel al postului (*tōn nēsteiōn euōchian*), strigăm: Păzește-ne pe noi toți, Doamne, cu pace, ferindu-ne de tot meșteșugul vrăjmașului și ne învrednicește pe noi, ca un preabun, să sărutăm cu frică cinstită Crucea Ta, Cel ce printr-însa dai lumii milele Tale, Unule, mult-milostive"[651].

4.3. Hristocentricitatea postului Săptămânii Mari

Reconstrucția chipului interior al omului nou, renăscut prin Pătimirile și Învierea lui Hristos, Îl are ca model, început și modelator pe Însuși Hristos. De aceea și semnificațiile antropologice și hristologice ale actului postirii se văd încă din gestul postului lui Iisus de după botez din pustie (*Mt* 4, 1-11; *Mc* 1, 12-13; *Lc* 4, 1-13)[652]. Acesta a fost numit uneori post „de reabilitare", în sensul că era nevoie de un „om" care să „dovedească" în fața celui rău că există și persoane

[649] Sf. Vasile cel Mare, *Omilia I. Despre post (I)*, 1, p. 47.

[650] *Mi* II (*Vc Dst* 3); „Voioșia sufletului nostru în post arătând-o, să nu ne întristăm de schimbarea doritelor zile; că ne strălucesc nouă faptele evlaviei", *Ma* I (*Ut od* 2 *ca* 2 *tr* 2). *Ma* V (*Vc Dst* 3); „săvârșim curgerea postului cu veselie și cu bucurie", *Vi* V (*Vc Dst* 5). Despre postul cu bucurie, printre altele și la Sf. Efrem Sirul, *Imnele la Postul celor patruzeci de zile (De ieiunio)*, 1, 2; 4, 10; 7, 1; 9, 2, traducere de Diac. Ioan. I. Ică jr, în Sf. Efrem Sirianul, *Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii*, p. 107, 117, 121, respectiv 128.

[651] *Mi* III (*Ut se* 3 *tr* 1). Postul are o „prealuminată strălucire", *Lu* III (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 2). Cu el ne veselim, *Ma* III (*Ut se* 3 *tr* 1), și-l străbatem „cu fața luminată", *Lu* II (*Vc Dst* 3). În două tropare consecutive, postul este prezentat simultan drept vreme de umilință și ca „făcător de lumină", *Lu* II (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 1-2). Sfârșitul și „plinirea postului" aduc cu sine bucurie în inimi și în minte, *Jo* VI (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2). „Postul este o silire a firii" și „zdrobire veselă". Sf. Ioan Scărarul, *Scara* 14, 30, p. 219.

[652] „Postind Domnul numărul cel de patruzeci de zile, a cinstit și a sfințit aceste zile de acum", *Lu* I (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 5). Imnograful ține să sublinieze că Iisus nu a postit atât pentru Sine Însuși, cât „pentru noi", *Jo* IV (*Vc Dst* 1).

pentru care cuvântul lui Dumnezeu este lucrător în ei, și „hrănitor”[653]: „Postind Domnul după omenire spre învățătura noastră, a biruit pe ispititorul; arătând cele ce sunt ale firii noastre și hotar punându-ne nouă”[654]. Neavând nevoie de curățire în firea Sa dumnezeiască, El se supune de bunăvoie celor trei ispitiri, sinteză virtuală a tuturor ispitirilor la care vor fi supuși oamenii, pentru ca, „altoiți pe ipostasul Său divino-uman”, credincioșii să imite viețuirea Învățătorului, în timpul celor patruzeci de zile, condiție pentru împreună-însoțirea lui Hristos la Pătimire și Înviere[655].

Această experiență având-o demonul, a amintirii biruirii sale de către Hristos, Dumnezeu-omul, prin postire, înțelegem de ce el nu îndrăznește să se apropie de omul care postește[656]. Nu numai ca parte a lucrării ascetice, dar și prin dimensiunea sa hristocentrică, postul devine similar cu puterea biruitoare a Crucii[657]. Postul din Carantania, deși la începutul misiunii lui Iisus, era o pregătire, în definitiv, pentru Pătimiri și Răstignire: refuzând mâncarea pământească, Iisus-Fiul îl biruie pe diavol cu aceeași armă prin care a căzut Adam (pofta)[658] și Își arată dorința de a mânca o altă hrană, aceea de a face voia Tatălui (*In* 4, 34), de a primi, din încredințarea Acestuia, dar și prin propria Sa acceptare, Crucea pentru mântuirea lumii (*In* 3, 16)[659].

De altfel și prima declarație a lui Iisus referitoare la moartea Sa, înregistrată ca atare de evangheliștii *Matei* (9, 15), *Marcu* (2, 20) și *Luca* (5, 35), într-un moment destul de timpuriu al activității Domnului,

[653] Placide Deseille, „Jeûne”, col. 1166.

[654] *Mibr* (*Ut od* 1 *tr* 1).

[655] Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 277-278. Cei botezați sunt chemați a urma vieții lui Hristos, dar într-un sens invers: „Hristos Se botează și postește; omul postește și se botează”. Sf. Grigorie din Nazians, *Cuvântul* 40, 30, *PG* 36, 401, *apud Ibidem*, p. 499, și nota 277.

[656] Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a II-a. Despre post (II)*, 2, p. 62. „Precum a biruit Domnul cu post pe vrăjmașul, așa și noi, veniți să sfărâmăm tot cu aceata săgețile și vicleniile lui, fiecare zicând: Mergi înapoia mea, Satano, când va vrea să ne ispitească”, *Ma* I (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2).

[657] „Într-armându-ne gândurile cu postul, să biruim cetele cele decăzute ale diavolilor, îngrădindu-ne cu puterea Crucii”, *Mi* III (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 3). Printre multele referințe despre Crucea ca „armă” împotriva diavolilor: „Harul tău vine prin însemnarea ta, alungând negura demonilor, Cruce a lui Hristos, arma cea nebiruită”, *Jo* IV (*Ut od* 4 *ca* 2 *tr* 2) (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2); *Mi* III (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 1); *Mi* IV (*Ut od* 9 *ca* 3 tr 2); *Jo* IV (*Ut od* 4 *ca* 2 *tr* 2, 5); *Ma* IV (*Ut od* 2 *ca* 2 *tr* 1) (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1). Crucea este platoșă, *Lu* IV (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1).

[658] Sf. Efrem Sirul, *Apendice la imnele despre post*, 1, 7, p. 138.

[659] Placide Deseille, „Jeûne”, col. 1167.

conține și profeția referitoare la postul „prietenilor Mirelui”[660], post care va însoți, mai întâi penitențial și apoi anamnetic, momentele Răstignirii și Morții lui Hristos, în comemorarea lor anuală. De aceea, unul dintre principiile fundamentale care stau la baza postirii creștine a fost intitulat „postul, ca formă devoțională de *memoria passionis*”[661]. Ținând cont de profeția făcută de Iisus, se operează o schimbare de perspectivă în privința ideii de postire. Nu postim numai pentru păcatele trecute ori prezente; noutatea postului vine acum din aceea că postim pentru Mirele-Hristos[662] și nu numai datorită tristeții că El nu mai este, ci și cu bucuria așteptării că El vine (în primele veacuri creștine era încă destul de prezentă ideea, de inspirație iudaică, a Parusiei chiar în timpul Paștilor[663]). În lumina misterului pascal, postul se centrează pe dialectica prezență-absență a Domnului, pe tensiunea dintre un „deja” incontestabil, și un „nu încă”, dar foarte aproape[664]. Acest caracter hristocentric al Postului

[660] Pr. Dr. Ilie Chișcari, *Taina Fiului Omului. Studiu exegetic-teologic al prevestirilor Patimilor și Învierii în Evangheliile sinoptice*, vol. I [de aici înainte, *Taina Fiului Omului, I*], Ed. Basilica, București, 2017, p. 481. Analiza structurală a textului infirmă părerea unor critici (de exemplu, W. Bousset, *Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Iranaeus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1921, p. 40-41) care vedeau în *Mc* 2, 19b-20 o interpolare mai târzie pentru justificarea practicii postului de către comunitatea creștină primară. *Ibidem*. Imnografia redă poetic cuvintele lui Iisus: „Nu pot posti, Mântuitorule, prietenii și fiii nunții Tale, că fiind de față Tu, Mirele cu Maica Ta și cu prietenul Tău, pe Tine Te ospătează și Ție Îți slujesc”, *Sb* I (*Ut od* 6 *ca* 1 *tr* 1).

[661] „Postul”, în Pr. John Anthony McGuckin, *Dicționar de Teologie Patristică*, p. 402. Triada post-Pătimire-Înviere este sintetizată de imnograf: „Cel ce ai postit pentru noi și ai răbdat Crucea învrednicește-ne, fără osândă, să ne împărtășim cu dumnezeiștile Tale Paști”, *Jo* IV (*Vc Dst* 1). Prin post ajungem la Înviere, *Dm* I (*Ut la* 4). Postul este împlinit cu plus de putere dacă se are în vedere finalitatea lui: Pătimirea și Învierea, *Mi* II (*Vc st* 1). Prin post trecem cu ușurință prin viforul pornit al vrăjmașului, primind aripi duhovnicești și astfel putem „să ne facem vrednici a ne închina Crucii Fiului lui Dumnezeu, Celui ce S-a junghiat de voie pentru lume. Și duhovnicește să prăznuim Învierea cea din morți a Mântuitorului”, *Mi* I (*Ut st* 1).

[662] „Flămânzim de dragul Mântuitorului Iisus”. Arhim. Vasilios Bacoianis, *Postim pentru Hristos*, Ed. De Suflet/Ed. Tabor, București, 2018, p. 37. Pe lângă aspecte pozitive ale lucrării, există și unele pasaje problematice. O recenzie critică, la Pr. Constantin Sturzu, *Cât trebuie să postim înainte de a ne împărtăși*, articol disponibil la: https://doxologia.ro/cat-trebuie-sa-postim-inainte-de-ne-impartasi, accesat la 13 aprilie 2019.

[663] Placide Deseille, „Jeûne”, col. 1170.

[664] Yves-Marie Blanchard, „«Pourquoi tes disciples ne jeûne pas?» (*Mc* 2, 18); le paradoxe du jeûne chrétien, selon le Nouveau Testament”, în André Lossky, Goran

Săptămânii Mari, ca facilitator al părtășiei la Moartea și Învierea lui Hristos, a fost subliniat inclusiv în cadrul Sfântului și Marelui Sinod din Creta (2016)[665].

Cum Pătimirea nu poate fi despărțită de Înviere, la fel postul Săptămânii Mari nu avea un caracter de comemorare a Pătimirilor care s-ar fi situat pe o poziție „opusă" comemorării Învierii. Doar unele Biserici au văzut în acest post unul al tristeții (și al mijlocirii) pentru necredincioșii iudei vânzători ai lui Hristos[666]. În rest, postul Săptămânii Mari era pregătirea cu mare intensitate pentru bucuria acelui *laetissimum spatium* (denumire mai veche pentru perioada pascală propriu-zisă și săptămânile până la Cincizecime)[667]. Postul Săptămânii Mari este postul nu doar pentru bucuria Învierii, ci, prin extensie, este postul în așteptarea Cincizecimii. De altfel, în Biserica primară, postul euharistic era desemnat prin termenul de „statio", preluat din vocabularul militar, indicând o garnizoană militară în stare de mobilizare. Această permanentă stare de trezvie („post" – „a fi la *post*", santinelă, planton, gardă), de așteptare asiduă, face ca Biserica întreagă să fie, într-un anume fel, în stare de post, ca așteptare a lui Hristos, Mirele ceresc, „Care vine către ea în Euharistie, și Care va veni cu slavă la sfârșitul veacurilor"[668].

În categoriile definite de Alexander Schmemann (post ascetic/post euharistic)[669], postul pascal (sau postul Săptămânii Mari)

SEKULOVSCKI (EDS), *Jeûne et practiques de repentance: dimensions communautaires et liturgique*, p. 73-75.

[665] În acord cu întreaga tradiție patristică, prezentată sintetic de cuvântul Sfântului Grigorie Palama: „Astfel, dacă postești, nu numai că vei pătimi și vei muri împreună cu Hristos, dar vei și învia și vei împărăți cu El în veșnicie; fiindcă devenit una cu El, prin participarea în asemănarea morții Lui, vei fi părtaș învierii și vei fi și moștenitor al vieții întru El" (*Omilia* 13, în *Duminica a cincea a Postului*, *PG* 151, 161). Conform *Official Documents of the Holy and Great Council of the Orthodox Church, The Importance of Fasting and Its Observance Today*, 4 (disponibil la: https://www.holycouncil.org/-/fasting, accesat la 23 noiembrie 2017).

[666] Așa cum atestă *Didascalia Apostolorum* 21, 18 (variantă online disponibilă la: http://www.earlychristianwritings.com/text/didascalia.html, accesat la 10 octombrie 2018).

[667] Placide DESEILLE, „Jeûne", col. 1169-1170.

[668] Alexander SCHMEMANN, *Postul Mare. Pași spre Înviere*, p. 90. „Cel care postește se îmbracă în Hristos cel smerit pentru a se putea îmbraca mai deplin conștient în Hristos cel slăvit când va veni bucuria pascală, euharistică". A se vedea și Olivier CLÉMENT, *Trupul morții și al slavei*, p. 51.

[669] Alexander SCHMEMANN, *Postul Mare. Pași spre Înviere*, p. 87-93. Distincția nu trebuie însă exagerată, cele două forme de postire fiind nu numai sincrone, ci și,

reprezintă postul euharistic prin excelență[670]. Ca atare, postim nu numai din respect față de Sfintele Taine, sau ca „jertfă" pentru ca ele să aducă roade duhovnicești mai bogate în noi, ci ca deschidere cu toată ființa către Hristos Cel ce vine să ni Se ofere, către Hristos-Paștile nostru, pe care-L primim la fiecare Sfântă Împărtășanie. Euharistia devine, astfel, un Paște perpetuu pentru Biserică, dar și pentru fiecare credincios, lucru vizibil inclusiv prin preluarea, în rânduiala Sfintei Liturghii și în canonul de pregătire pentru Împărtășire, a unor imne care țin atât de Pătimire[671], cât și de Înviere[672]. Postul Mare propriu-zis, în schimb, este unul prin definiție ascetic, de curățire de patimi, de atenție concentrată pe dimensiunea spirituală a ființei, prin „neglijarea" excentricităților dorințelor trupului. Dar și acesta este un post în strânsă legătură cu misterul pascal[673]. Este ca o „urcare spre Ierusalim", o însoțire a lui Hristos către Patimă, pentru ca în Săptămâna Mare această însoțire să fie una și mai apropiată[674]. De aceea, și când se întrerupe postul total, euharistic, Biserica nu întrerupe postul ascetic, pentru că persoana umană are nevoie de timp, de continuitate și repetitivitate pentru schimbarea deprinderilor și adoptarea unui nou mod (*tropos*) de viață[675].

într-un anume fel, „sinergice". Postul euharistic al Săptămânii Mari a mai fost numit și „post mistagogic", ca pregătire „în vederea teofaniei pascale supreme". Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 277.

[670] A se vedea și Arnaud JOIN-LAMBERT, „Jeûne et Mystère pascal", în *LMD* 232 (2002), p. 97-107, care salută redescoperirea practicii postirii de către mulți credincioși occidentali și pledează pentru revalorificarea și în tradiția romano-catolică a sensurilor teologice și duhovnicești ale postirii („postul pascal", „postul și Hristos-Mirele", „postul euharistic").

[671] „Întru strălucirile sfinților Tăi, cum voi intra eu, nevrednicul? Că de voi cuteza să intru în cămară, haina mă vădește că nu este de nuntă și voi fi legat și lepădat de îngeri. Ci curățește, Doamne, întinăciunea sufletului meu și mă mântuiește, ca un iubitor de oameni", *MaM* (*Ut la* 1), reluat ca al doilea *Tropar de dinaintea Împărtășirii*, după cele *12 Rugăciuni*, în *Liturghier*, Ed. IBMBOR, București, 2012, p. 366.

[672] „Învierea lui Hristos văzând...", *DmÎnv* (*Ut tr* după *sinaxar*); „O, Paștile cele Mari și preafrumoase Hristoase! O, Înțelepciunea și Cuvântul și puterea lui Dumnezeu! Dă-ne nouă să ne împărtășim cu Tine, mai adevărat, în ziua cea neînserată a Împărăției Tale", *DmÎnv* (*Ut od* 9 *tr* 2), prezente la ambele Liturghii Euharistice (și a Sfântului Ioan Hrisostom, și a Sfântului Vasile cel Mare), în momentul punerii Sfântului Agneț și a părticelei în cinstea Maicii Domnului în Sfântul Potir. *Liturghier*, p. 193, respectiv, p. 274.

[673] Jean LECLERQ, „Carême et pénitence", în *LMD* 31 (1952), p. 51-52.

[674] Placide DESEILLE, „Jeûne", col. 1171.

[675] Alexander SCHMEMANN, *Postul Mare. Pași spre Înviere*, p. 92.

Pornind de la cele două semnificații (și deosebiri) ale Postului Mare și cel din Săptămâna Mare, părintele Makarios Simonopetritul, pe marginea comparației făcută de Sfântul Maxim Mărturisitorul între cele două momente-bornă ale activității Mântuitorului (Carantania/Ghetsimani) [676], vorbește despre o „dublă modalitate a mistagogiei creștine":

> „În timpul Postului Mare, credincioșii sunt chemați să urmeze pe Hristos în pustie pentru a triumfa asemenea Lui asupra «ispitei plăcerii» prin asceza liber consimțită și modul de existență al căinței (*tropos metanoias*). O dată această victorie potențial câștigată, ei vor putea fi introduși în cea de a doua fază a identificării lor cu Hristos, pentru a triumfa împreună cu El asupra «ispitei durerii», găsindu-se, așadar, în ziua Paștelui, în starea de nepătimire pe care Hristos a venit să o restaureze în propriul trup, pentru a îndumnezei firea omenească asumată și a o elibera de «frica morții», căreia îi era aservită din pricina plăcerii. *Triodul* atacă, așadar, înseși rădăcinile patimilor: *plăcerea* (s.n.), care a fost cauza inițială a căderii, și *durerea* (s.n.), care a fost, împreună cu moartea, consecința ei. Și chiar dacă acestea două pot fi deosebite, terapia lor putând fi pusă în legătură cu asceza Postului Mare, pe de o parte, și cu mistagogia Săptămânii Mari, pe de altă parte, trebuie subliniat că atât una, cât și cealaltă sunt indisociabil legate de viața în Hristos și de răstignirea duhovnicească"[677].

Legătura dintre post și Pătimire este atât de mare încât, săptămână de săptămână, cele două zile obligatorii și repetitive de postire constantă, miercuri și vineri, nu sunt alese doar pentru deosebirea față de lunea și joia iudaică, ci, mai ales, sunt *anamneză* a începutului Pătimirii (vinderea lui Iisus) și a apogeului ei (Răstignirea și Moartea) [678]. Spre deosebire de alte perioade și zile de postire de peste

[676] „După ce a dezbrăcat, așadar, Domnul căpeteniile și stăpâniile la prima încercare a ispitelor în pustiu (*kata tēn prōtēn tōn peirasmōn peiran*), tămăduind latura de plăcere a trăsăturii pătimitoare a întregii firi, le-a dezbrăcat din nou în vremea morții, eliminând de asemenea latura de durere din trăsătura pătimitoare a firii". Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 21, p. 72.

[677] Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 96.

[678] Prima menționare a acestor două zile nu oferă altă explicație decât detașarea de practica iudaică. *Didahia celor Doisprezece Apostoli*, 8, 1, în Diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei, I. Canonul Apostolic al primelor secole*, p. 568. Altă atestare timpurie a postului din aceste două zile, la Clement Alexandrinul, *Stromatele*, VII, 12, 75, în *Scrieri. Partea a doua*, traducere, cuvânt înainte, note și indici de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1982 [*PSB* 5], p. 523. Nici Clement († 217) și nici

an, care își aveau modelul în postul ascetic practicat în cele patruzeci de zile, cu toate implicațiile lui de curățire (și nu postul pre-pascal din Săptămâna Mare)[679], zilele săptămânale de postire, miercuri și vineri, au fost puse în strictă legătură cu Pătimirile, până într-acolo încât s-a zis că cine nu respectă aceste zile Îl trădează și-L răstignește din nou pe Hristos[680].

De semnalat și o păguboasă schimbare de optică intervenită în timp în ceea ce privește ultimele două zile de postire ale Săptămânii Sfintelor Pătimiri. În vechime, dacă nu se putea posti și în Vinerea Mare și în Sâmbăta Mare post deplin, se prefera a se dezlega puțin în Vinerea Mare, dar să se păstreze ajunarea totală pentru Sâmbăta Mare[681]. Practica din contemporaneitate care dă o importanță mai mare postirii în Vinerea Mare (și cu ceva mai multă îngăduință pentru Sâmbăta Mare), pe de o parte se depărtează de tradiția veche, iar, pe de altă parte, duce la o pierdere din semnificația profundă a actului postirii. Inițial, postul era mai important pentru ziua de sâmbătă, ca pregătire pentru Înviere și împărtășirea din biruința finală, ieșind deja și mai mult din sfera postului ascetic și fiind, așadar, postul euharistic *in actum*. Accentul pe postul de vineri este reflexul ascetic al „participării" la suferințele Pătimirilor lui Hristos (pentru care ne simțim vinovați toți), participare supraevaluată în tradiția apuseană, de unde a fost impropriată, necritic, și în unele zone din Răsărit.

Origen († 253) nu le leagă explicit de evenimentele întâmplate în aceste zile: „avem zilele a patra și a șasea a săptămânii, în care postim solemn". Origen, *Omilii și adnotări la Levitic* X, 2, p. 411 (text latin, p. 410). Textul este socotit (ca și referința la postul de 40 de zile, căreia îi succede) însă a fi interpolat. A se vedea Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica generală*, p. 249, nota 21. Tot aici, despre practica postirii ca reacție de înfrânare față de excesele culinare și sexuale ale păgânilor în zilele de miercuri (închinată zeului comerțului, Mercur/Hermes) și vineri (dedicată zeiței frumuseții Venus/Afrodita). Legătura explicită cu momentul Pătimirii este atestată în *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement*, V, 19, p. 685; Canonul 15 Petru al Alexandriei, în *Canoanele Bisericii Ortodoxe. III*, p. 60; Fer. Augustin, *Epistulae* 36, 30, recensuit et commentario critico instruxit Al. Goldbacher, pars II, XXXI-CXXIII, Praga, 1898 [*CSEL* 34/2], p. 59-60.

[679] Placide Deseille, „Jeûne", col. 1171.

[680] Timotei Alexandrinul, *Istoria monahilor din Egipt*, VIII, 58 [*Despre Apolonie*], traducere de Arhim. Dr. Ioasaf Popa, Ed. România Creștină, București, 1998, p. 64.

[681] „Vineri și Sâmbăta postiți toată ziua, cei ce au atâta putere [...]; iar dacă cineva nu poate să le lege împreună, să păzească măcar sâmbăta". *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement*, V, 18, p. 684. La fel, Ipolit din Roma, *Tradiția Apostolică*, 23, p. 586.

Concluzionând, se poate afirma că similitudinea dintre felul de postire al Săptămânii Mari și cel al primei săptămâni[682] permite încă o dată circumscrierea într-o relație de simetrie a ciclului Triodului, cu deosebirile de motivație: dacă începutul postirii a fost determinat de dorința de curățire și vindecare a firii căzute, în Săptămâna Mare postim pentru un alt, dublu, motiv: a fi părtași, prin împreună-mergere, la Pătimirile lui Hristos și a ne pregăti pentru Cuminecarea pascală[683]. Săptămâna aceasta nu mai postim pentru noi înșine, ci postim de dragul Mirelui. Hristos Însuși este, deopotrivă, „postul și ospățul credincioșilor"[684]. Astfel, ca expresie concretă a mutării de accent, în această săptămână, sau cel puțin în ultimele trei zile, ar trebui să fie reevaluat obiceiul confiscător de timp al Spovedaniei lăsată pe „ultima sută de metri", pentru ca întreaga atenție, a preotului și a credincioșilor, să fie concentrată pe Sfintele Pătimiri: El, Hristosul pătimind pentru noi, este „personajul" principal al Săptămânii Mari și Cel care merită toată atenția și devoțiunea noastră.

[682] Similaritatea este enunțată explicit de unele *typika* mai târzii, precum *Rule of Athanasios the Athonite for the Lavra Monastery* sau *Typikon of Emperor John II Komnenos for the Monastery of Christ*. A se vedea anexa „The Regulation of Diet in the Byzantine Monastic Foundation Documents", în Johan THOMAS, Angela CONSTANTINIDIS HERO (EDS), *Byzantine Monastic Foundation Documents*, 1705.

[683] Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 322.

[684] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cuvânt la vânzarea lui Iuda*, în *Predici la sărbători împărătești și cuvântări de laudă la sfinți*, traducere din limba greacă și note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2002, p. 78. „Să prăznuim [...] dumnezeiește, nu în chip lumesc, ci mai presus de lume; *nu cu ale noastre ci [...] mai degrabă cu ale Stăpânului* (s.n.)". SF. GRIGORIE DE NAZIANS, *Cuvântul al XXX-lea. La Teofanii sau la Nașterea Mântuitorului*, 4, în *Cuvântări praznicale și morale*, p. 54.

Adusu-ți-am aminte, suflete, de la Moise facerea lumii
și de toată Scriptura cea așezată de acela,
care îți spune ție de cei drepți și de cei nedrepți

CM (od 9 tr 2)

5. Sistemul lecturilor biblice în Săptămâna Sfintelor Pătimiri[685]

5.1. Citind Biblia în Biserică

Cel mai vechi conținut al slujbelor[686], lecturile scripturistice ocupă pe mai departe un loc primordial în structura liturgică a oficiilor divine. Raportată la nivelul anului liturgic, ponderea acestor lecturi în Săptămâna Sfintelor Pătimiri este cea mai mare, atestând o conservare a densității lecturilor scripturistice din primele secole[687], pe de o parte, iar, pe de altă parte, reprezentând rezultatul unui lung proces de dezvoltare, influențe și schimburi reciproce între diverse rituri vechi, decantate apoi și păstrate ca semn al vene-

[685] Prima parte a acestei secțiuni, exceptând prezentarea comparativă cu vechiul sistem ierusalimitean, a fost publicată într-o variantă inițială, cu același titlu, în *Studia Doctoralia Andreiana* 6 (2017), nr. 1, p. 124-154.

[686] La mijlocul veacului al II-lea, Sf. Iustin Martirul și Filozoful amintea că primii creștini, la adunările euharistice duminicale, citesc din „memoriile apostolilor și scrierile profeților". SF. IUSTIN FILOZOFUL MARTIR, *Apologia*, I, 67, 3, traducere de Diac. Ioan I. Ică jr, în Diac. Ioan I. ICĂ jr, *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului – integrala comentariilor liturgice bizantine: studii și texte*, Ed. Deisis, Sibiu, 2011, p. 70. A se vedea și albumul tematic Jan DOCHHORN (ED.), *„For It Is Written": Essays on the Function of Scripture in Early Judaism and Christianity*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2011 [*Early Christianity in the Context of Antiquity* 12].

[687] În afară de citirile din Scrierile Apostolilor și Evanghelie, până în secolele al VII-lea – al VIII-lea, la Liturghie se citea încă din textele profetice. Pr. Prof. Dr. Petre VINTILESCU, *Liturghierul explicat*, Ed. IBMBOR, București, 1998, p. 187. Existau chiar și două lecturi din Vechiul Legământ, urmate, fiecare, de omilii. Diac. Ioan I. ICĂ jr, *Canonul Ortodoxiei, I. Canonul Apostolic al primelor secole*, p. 311. A se vedea și Paul F. BRADSHAW, „The Use of the Bible in Liturgy: Some Historical Perspectives", în *SL* 22/1 (1992), p. 35-52.

rației față de evenimentele acestei săptămâni și ca nevoie implicită de a arăta o asceză deosebită în această perioadă, inclusiv prin ascultarea, cu toată lungimea lor, a citirilor biblice.

Referindu-ne la slujbele Postului Mare și la dimensiunea mistagogic-duhovnicească a lor, este necesar a se aminti că spiritualitatea ortodoxă este „esențialmente biblică"[688], în sensul că Biblia constituie reperul la care face referire oricine se angajează, susținut, în viața duhovnicească[689] și, ca atare, ea se cere a fi citită cu atât mai mult în perioada de pregătire a credincioșilor pentru primirea Învierii.

Însă, așa cum angajarea creștinului în procesul de purificare și de retrăire a propriului botez nu se face la modul individual, ci comunitar, întâlnirea cu Hristos fiind întâlnirea mea ca mădular al Bisericii în care am intrat prin Botez, la fel, întâlnirea cu Hristos-Cuvântul este una pe care o mediază Biserica, așa cum sublinia Paul Evdokimov: „Adevăratul subiect al cunoașterii și al comuniunii, nu este niciodată omul izolat, despărțit de Trup, ci omul ca *membru* (s.n.), omul liturgic"[690]. Chiar și citirile din Scripturi, făcute nu în cadrul oficiilor liturgice, ci în privat, așa cum se recomanda încă din primele secole[691], se fac tot ca persoană angajată într-o comunitate eclesială[692]. Mai mult, există o legătură intrinsecă între starea de curăție a persoanei, proces continuu, realizat ascetic și sacramental-eclesial, și intensitatea, autenticitatea și profunzimea înțelegerii Scripturilor[693]. Iar pericolul denaturării conținutului și mesajului duhovnicesc al Scripturii

[688] Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, traducere de Dr. Irineu Ioan Popa, Arhiereu vicar, Ed. IBMBOR, București, 1996, p. 204.

[689] A se vedea consistentul articol semnat de F. Bauer (et all.), „Écriture sainte et vie spirituelle", în *DSp* 4/1, col. 128-278, cu bogate referințe patristice.

[690] Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 206.

[691] De pildă, în *Constituțiile Sfinților Apostoli*, V, 1-2 (document din secolul al IV-lea), traducere de Ioan I. Ică jr în *Canonul Ortodoxiei, I. Canonul Apostolic al primelor secole*, p. 600: „șezând înăuntru [în casa/chilia ta – *n.n.*] citește Legea, Regii, Profeții, spune Psalmii și parcurge cu atenție Evanghelia, împlinirea acestora". La fel îndemna și Sfântul Ioan Hrisostom: „Nu numai când sunteți aicea (în biserică, n.n.), dar și când sunteți acasă luați în mâini dumnezeiești cărți și primiți cu râvnă folosul cuprins în ele". Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere (I)*, 29, 2, în *Scrieri. Partea* I, traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1987 [*PSB* 21], p. 364.

[692] „Chiar când suntem singuri, citim Biblia împreună, în mod liturgic". Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 206. A se vedea și Philippe Béguerie, „La Bible née de la liturgie", în *LMD* 126 (1972), nr. 2, p. 108-115.

[693] „Gradul meu de receptivitate este în funcție de adâncimea locului meu ontologic în Trupului lui Hristos, de viața mea în Biserică". Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 205.

ține, în mare măsură, tot de situarea în afara Bisericii a celui care citește: „Dacă nu citim Biblia în Biserică, în mod fatal dobândim din Biblie o cunoștință exterioară Bisericii"[694].

Memorie și arhivă a Bisericii, Scripturile Sfinte au și darul de a potența evenimentul adus în actualitate prin lecturi, citirea liturgică devenind, astfel, „plinirea lui prezentă"[695], lecturile nefiind simple ancore de amintire a faptelor trecutului, ci pârghii ele însele de retrăire a acelora, aici și acum.

Evenimentele prezentate în Sfintele Scripturi au, cert, o valoare istorică, sunt fapte concrete petrecute într-un anume timp și într-o locație determinabilă de cele mai multe ori, dar se cer a fi citite și în cheie meta-istorică. Ambele dimensiuni trebuie să fie evaluate în raportul lor real: nu putem ignora ori diminua evenimentul ca atare, cu atât mai mult cu cât, în desfășurarea liturgică a Săptămânii Mari, personaje precum Iov, Lazăr, Iosif cel frumos, Iona etc. sunt reale, și li se adresează imne și rugăciuni, dar vedem în ele personaje și evenimente, tipare și tipologii, care își găsesc împlinirea în timpurile mesianice. Tipologia comportă o dublă mișcare: și dinspre trecut spre viitor, dar și invers, dinspre viitor spre trecut, astfel încât „antitipul și arhetipul sunt deja, în mod prevestitor, prezente în tip, prezente prin anticipare, precum în formula «deja, dar nu încă (în întregime)» [...] întâmplările din trecut se împlinesc prin realități viitoare; dar desăvârșirea viitoare este deja vădită în întâmplarea însăși"[696]. Dar ceea ce importă nu este atât această extensie în istorie, ci acea „pecete

[694] *Ibidem*, p. 206, nota 41. Irénée-Henri Dalmais O.P., „La Bible vivant dans l'Église", în *LMD* 126 (1972), nr. 2, p. 7-23.

[695] Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 207.

[696] Pr. Prof. Dr. John Breck, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, traducere de Ioana Tămăian, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2003, p. 42, cu concluzia că „tipul conține deja și manifestă antitipul". „Binecuvântat este Dumnezeu, Care le preînchipuie pe toate pentru noi în Sfintele Scripturi, pentru mântuirea noastră". Sf. Efrem Sirul, *Cuvânt despre Avraam și despre Isaac (I)*, în *Erminii Scripturistice*, traducere din limba greacă veche, introducere și note Alexandru Prelipcean, Ed. Doxologia, Iași, 2018 [*Patristica-traduceri* 15], p. 47; „cele vechi sunt înrudite cu cele noi și nu sunt străine de ele". Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, 27, 2, traducere de Maria Iuliana Rizeanu, introducere și note de Ierom. Policarp Pîrvuloiu, Ed. Basilica, București, 2016, p. 254. Despre „perspectiva inversă" în tradiția ortodoxă, a se vedea, mai ales Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 60, p. 267-273; Hristos, a Cărui taină a fost din veci rânduită (unirea dumnezeirii cu omenitatea într-un singur ipostas, pentru veșnicie) „a arătat în Sine sfârșitul pentru care au primit făpturile începutul existenței. Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile și cele aflătoare înlăuntrul veacurilor începutul

mimetică"[697] pe care o conține tipul, a cărui semnificație stă în „calitatea lui simbolică" și, mai ales, „în modul în care această calitate este interpretată în *experiența Bisericii* (s.n.)"[698].

Tipologia este însă insuficientă dacă rămâne doar aici, și nu face un pas înainte spre *tropologie,* ca însușire a cuvintelor Scripturii în propria viață. Cuvintele au fost spuse atunci, „în vremea aceea", au anunțat și prefigurat Persoana și viața lui Hristos, dar devin *ale mele*, în sensul că mă privesc personal, chiar și cele care nu par a avea o rezonanță directă. Fără a cădea în alegorism excesiv și tâlcuire morală exclusivistă, ci în buna tradiție a discernământului Bisericii, care a propus o viziune echilibrată a modurilor de tâlcuire a Scripturii[699] în viața ascetică, această *folosire* a Scripturii pentru mine, în lupta mea, este des întâlnită[700]. Dumnezeu vorbește tuturor, dar un cuvânt se adresează cuiva mai mult decât altuia, poate transmite o putere, un suflu, sau o mângâiere pe care Dumnezeu, în libertatea Lui – și

existenței și sfârșitul în Hristos". *Ibidem*, p. 269. Aceeași idee, reflectată și în Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 22, p. 75-79.

[697] F. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge, Anglia, University Press, 1977, p. 157, *apud* Pr. Prof. Dr. John Breck, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, p. 44.

[698] „Ieșirea din Egipt este un tip – o imagine simbolică, înrădăcinată în istorie, dar care transcende dimensiunile timpului și spațiului – ce țintește spre și este împlinit prin moartea și învierea Fiului lui Dumnezeu; la fel cum «plecarea» Lui (*Lc* 9, 31, *exodon*) este o prefigurare tipologică a «învierii tuturor» [...] de robia păcatului și a morții. Dar, pe câtă vreme ieșirea din Egipt, ca simbol revelator al victoriei ce va să vină, vestește profetic eliberarea finală prin Hristos, moartea și învierea lui Hristos Însuși împlinesc, în fapt, această eliberare". Pr. Prof. Dr. John Breck, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, p. 45-46.

[699] „Iată [...] cum citim noi Sfânta Scriptură: Dacă luăm totul cuvânt cu cuvânt, ne-am pierdut capacitatea de a discerne; dacă aducem totul la sensul duhovnicesc, alegoric, suntem, de asemenea, prizonierii unei prostești lipse de discernământ. Sfinții propovăduitori citesc cuvintele sfinte și uneori, din istorisire, își însușesc litera, iar alteori, prin ceea ce semnifică litera, caută duhul". Sf. Grigorie cel Mare, *Omilii la profetul Iezechiel*, III, 4, traducere din limba latină de Elena Sima și Ileana Ingrid Bauer, studiu introductiv și note de Ileana Ingrid Bauer, Ed. Doxologia, Iași, 2014, p. 81.

[700] Unul dintre bătrânii din lavra lui Luca (în Ierihon) folosea diferite versete din Scriptură, încercând să le aplice la cazuri foarte concrete ale vieții personale și mustrându-se pentru neîmplinirea lor. Când i s-a spus că David și-a scris psalmii pentru el, bătrânul a răspuns că cine nu aplică la sine cele spuse de Dumnezeu, la pierzare va merge. Iréné Hausherr, *Plânsul și străpungerea inimii la Părinții răsăriteni*, traducere de Mihai Vladimirescu, Ed. Deisis, Sibiu, ²2009, p. 61-62. A se vedea o exemplificare a *tropologiei* cu referire la *Ps* 141, 7, la Alexandru Mihăilă, *(Ne)lămuriri din Vechiul Testament: mici comentarii la mari texte*, Ed. Nemira, 2011, p. 381-387.

în libertatea credinciosului – o particularizează deseori în mod unic. Pe de altă parte, este greșit a adopta o atitudine reducționistă, care să vadă în Scripturi doar un compendiu de „adevăruri atemporale", simplă „combustie pentru evlavie"[701]: cuvântul sfânt interpelează, provoacă, vorbește într-un mod personal, dar filtrat prin experiența Bisericii, pe de o parte, și adresat unuia care face parte din Biserică, pe de altă parte. Citirea Scripturii poate ajuta să-și modeleze cineva viața după alte coordonate, cele ale lui Dumnezeu, și este indispensabilă pentru o viețuire creștină autentică, dar ea nu este doar un „manual de cucernicie"[702], folosit individualist, ca simplu furnizor de materie pentru exerciții spirituale, și față de care să se nutrească o atitudine de auxiliaritate uzitabilă.

O lectură a Scripturii întemeiată liturgic[703] este cea care o salvează de la reducționismul sau supraevaluarea de care fac uz alte tradiții creștine. Citirea Scripturii este mai întâi un act de cult, este punct

[701] N.T. Wright, *Scriptura și autoritatea lui Dumnezeu – cum să citim Biblia astăzi*, traducere de Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2016, p. 143. După autor, este semn de neloialitate a ignora și a nu te raporta la o structură a ei intrinsecă, el propunând o hermeneutică în „cinci acte": creația – căderea – Israel – Iisus – Biserica. A cunoaște locul unde ne situăm în această dramă în curs de desfășurare este semn al fidelității față de modelul de lectură propus de Biblia însăsi. Pe larg, ideea este dezvoltată în capitolul al cincilea al lucrării sale, N.T. Wright, *The New Testament and the People of God. Christian Origins and the Question of God*, vol. I, Fortress Press, 1992.

[702] N.T. Wright, *Scriptura și autoritatea lui Dumnezeu – cum să citim Biblia astăzi*, p. 45-47.

[703] Este al doilea dintre cele cinci criterii pe care le propune N.T. Wright pentru o lectură holistă, alături de citire în toate contextele, care o face, astfel, „incarnațională" (1), studiată în privat, în grupuri mici și individual (3), împrospătată de datele științei autentice (4) și sub coorodnarea persoanelor („liderilor") acreditate din Biserică (5). *Ibidem*, p. 152-164. A se vedea și Scott W. Hahn, „Scripture and the Liturgy: Inseparably United", în *Origins* 35.39 (2006), p. 648-653; Paul F. Bradshaw, „Perspectives historiques sur l'utilisation de la Bible dans la liturgie", în *LMD* 189 (1992), p. 79-104. Un rol important îl au modul cum sunt lecturate textele biblice, precum și formulele/gesturile liturgice care le însoțesc. Père Boris Bobrinskoy, „Les forms rituelles des lectures bibliques. Les rites accompagnant les lectures évangélique et leur sens dans la tradition liturgique byzantine orthodoxe", în *Contacts* 199 (2002), p. 292-298; Père Spyridon Antoniou, „Les lectures psalmodiées dans la tradition liturgique orthodoxe", în *Contacts* 199 (2002), p. 299-310; Fr. Jean-Pierre Longeat, „Cantillation, chant ou lecture de la Parole de Dieu dans la liturgie", în Achile M. Triacca, Alessandro Pistoia (eds), *La liturgie, interprète de l'Écriture. I. Les lectures bibliques pour les dimanches et fêtes. Conférences Saint-Serge XLVIII^e semaine d'études liturgiques, Paris, 25-28 Juin 2001* [de aici înainte, *La liturgie, interprète de l'Écriture. I*], CLV – Edizioni Liturgiche, Roma, 2002 [*BELS* 119], p. 129-133.

central al Liturghiei Cuvântului (și în prezența Cuvântului), nu doar sursă de conținuturi intelectuale, fie ele și morale, care să fie predate de ierarhie și asimilate de credincioși. Liturgic, cuvântul Scripturii este interpretat în Duhul Părinților și, chiar dacă se adresează fiecărui credincios, personal, lucrarea aceasta se realizează într-un mediu care îl pregătește și îl învață a-l primi și îi oferă posibilitatea de a se autoevalua în lumina lui.

Biblia are o funcție iconică[704] în serviciul liturgic, dincolo de arătarea și venerarea exterioară a ei. Pornind de la ascultarea Bibliei în ambianța liturgică și continuând cu lectura particulară, scopul citirii ei este de a ne ajuta a dobândi „cunoașterea lui Dumnezeu"[705] în cel mai adânc înțeles al termenului, acela de „unire", „comuniune"[706]. Creștinismul apusean a conceptualizat acest demers de citire meditativă a Scripturii prin intermediul sintagmei *lectio divina*[707], prin care, sub călăuza Duhului Sfânt, se trece de la lectura propriu-zisă (*lectio*) la meditarea asupra textului (*meditatio*) și, în final, la starea de rugăciune cu ajutorul Scripturii (*oratio*) și la contemplare a lui Dumnezeu (*contemplatio*)[708]. Practica lecturii meditative este însă mult mai veche, întâlnită și în iudaism, dar și la Părinții răsăriteni, începând cu Origen[709],

[704] Pr. Prof. Dr. John Breck, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, p. 31.

[705] *Ibidem*, p. 34.

[706] „A cunoaște" (ebr. *yāda'*, ex. *Fc* 4, 1) înseamnă, în limbaj biblic, „a cunoaște prin comuniune în sensul de nuntire". Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 205.

[707] A se vedea, de pildă, Enzo Bianchi, *Cuvânt și rugăciune. Introducere în lectura duhovnicească a Scripturii*, traducere de Maria-Cornelia Oros, Ed. Deisis, 1996. Și el însă ține să amintească faptul că important pentru *lectio divina* este, într-adevăr, efortul personal, dar nu *privat*, și că demeresul individual „e mai fecund dacă acela care îl face trăiește o experiență comunitară a unei fraternități sau a unui grup, adevărate locuri de ucenicie a Cuvântului, în care *Cuvântul nu numai se citește împreună, dar se experiază și se trăiește împreună* (s.n.)". *Ibidem*, p. 80.

[708] Jaques Rousse, „Lectio Divina et Lecture Spirituelle", în *DSp* 9, col. 470-510. Ioannis Romanidis atrage însă atenția asupra pericolului de a confunda Sfânta Scriptură cu Revelația însăși a lui Dumnezeu. Citind Scriptura cunoaștem *despre* Dumnezeu, dar pe Dumnezeu Însuși nu-L putem cunoaște *doar* prin lectură, chiar și urmată de meditație și rugăciune. Cu alte cuvinte, Scriptura este *mijloc* pentru ca omul să se vindece de patimi (să ajungă la îndumnezeire) și atunci de abia va avea acces la adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu, Care Se revelează, după neștiutele Sale judecăți, în chipuri și timpuri care scapă logicii umane. Pe larg, în Ierótheos, Mitropolitul Nafpaktosului, *Dogmatica empirică a Bisericii Ortodoxe Sobornicești, după învățăturile prin viu grai ale Părintelui Ioannis Romanidis*, vol. I *Dogmă-Morală-Revelație*, traducere din limba greacă de Tatiana Petrache, Ed. Doxologia, Iași, 2014, p. 306-335.

[709] Tomáš Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului creștin. II. Rugăciunea*, traducere de Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 139.

continuând cu practica Părinților pustiei[710] și apoi cu a altor Părinți care, deși fără indicarea unei metodologii sistematice, țintesc către același scop: cunoașterea lui Dumnezeu, dar care cunoaștere ne solicită în viața zilnică, spre o conformare cu cele citite, până la a ajunge la acea schimbare de a avea „mintea" (*nous*) lui Hristos (*1 Co* 2, 16)[711]. Acest mod de lectură a Scripturii, bazat pe experiența Duhului, este metoda pe care au recomandat-o dintotdeauna Părinții Bisericii pentru creșterea spirituală a credincioșilor[712].

5.2. *Biblia și spiritualitatea Triodului*

Deși, din punct de vedere istorico-liturgic, lecturile biblice reprezintă o „supraviețuire a catehezei scripturistice acordată candidaților la Botez"[713], prezența densă și variată a acestora în structura Postului Mare, și a Săptămânii Mari în special, este determinată și de alte considerente.

În primul rând, Biblia constituie o hrană spirituală, substitut al celei materiale, vizibil împuținată în această perioadă: „Ceea ce este hrana trupească pentru menținerea tăriei noastre trupești, aceea este pentru suflet citirea Dumnezeieștilor Scripturi"[714]. Iar forma cea mai

[710] Recitarea susținută a versetelor din Scriptură însoțea munca manuală până într-acolo încât avva Daniil recita până la 10.000 de versete zilnic. Lucien Regnault, *Viața cotidiană a părinților deșertului în Egiptul secolului IV*, traducere de Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 125.

[711] Pentru o recuperare a vechiului duh de citire a Scripturii („Spre o *lectio divina* ortodoxă") pledează și Pr. Prof. Dr. John Breck, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, p. 110-128.

[712] A se vedea, de pildă, Ioan Chirilă, „Repere pentru o lectură duhovnicească a Sfintei Scripturi în viziunea exegetică a Sfântului Vasile cel Mare", în *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1630 de ani*, Ed. Basilica, București, 2009, p. 132-140; Pr. Conf. Dr. Constantin Coman, *Erminia Duhului. Texte fundamentale pentru o ermeneutică duhovnicească*, Ed. Bizantină, București, 2002.

[713] Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 145-146. Alexander Schmeman, *Postul Mare. Paşi spre Înviere*, p. 73. Despre modul cum decurgeau catehezele la care asistau aspiranții la botez în primele veacuri, la Nikolai Uspensky, *Slujba de seară în Biserica Ortodoxă*, traducere de Cezar Login, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2008, p.147-150.

[714] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere (I)*, 29, 2, p. 364. Idem, *Cuvântări împotriva anomeilor*, XI, în *Cuvântări împotriva anomeilor. Către iudei*, traducere din limba greacă veche și note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureși, 2007, p. 176. A se vedea și † Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Foame și sete după Dumnezeu – înțelesul și folosul postului* –, p. 77-80.

înaltă a acestei hrane este Însuși Trupul și Sângele lui Hristos, Același Hristos pe care Scripturile Îl mărturisesc: „Citind Biblia, Părinții nu citeau textele, ci pe Hristos cel Viu, iar Hristos le vorbea; ei consumau cuvântul ca pe vinul și pâinea Euharistiei, iar astfel cuvântul li se oferea împreună cu adâncul lui Hristos”[715].

Într-un anume fel, Biblia are o valoare terapeutică și ascetică prin ea însăși, curățind sufletul prin lectura sau ascultarea ei, pentru că sfințenia Celui care a rostit cuvintele sfinte a imprimat evangheliile cu „putere dumnezeiască”[716]. Finalitatea lecturilor din Scripturi avea semnificație duhovnicească nu numai în cadrul privat, ci și în cadrul liturgic comunitar, astfel încât Liturghia Cuvântului nu era doar o antecameră didactică a Liturghiei, ci era privită ca o etapă esențială, de curățire a sufletelor, pentru primirea cu cuviință a lui Dumnezeu-Cuvântul sub forma darurilor euharistice[717].

Citirea și meditarea asupra cuvintelor Scripturilor înfricoșează pe demoni, care văd în aceasta o zădărnicire a lucrărilor inițiate de către ei. Nevoitorul care se angajează în stadionul duhovnicesc al Postului Mare are în lectura Scripturii un scut cu atât mai puternic cu cât intensitatea războiului duhovnicesc este mai mare în această perioadă.

> „Prin multă cugetare asupra dumnezeieștilor Scripturi, să oprim orice atac al vicleanului demon. Când ne vede că studiem mult cărțile duhovnicești, nu numai că nu ne atacă, dar nici nu îndrăznește să cate către noi, pentru că știe că încercarea lui este zadarnică și că îndrăzneala se întoarce pe capul lui”[718].

Citirea Sfintelor Scripturi este un mijloc indicat de Evagrie Ponticul pentru eliberarea de gândurile pătimașe care întinează mintea; textele biblice pot fi „materie” pentru meditație duhovnicească după ce au fost învățate pe de rost exact pentru acest scop[719]. Pentru a veni în

[715] Paul Evdokimov, *Femeia și mântuirea lumii*, traducere de G. Moldoveanu, Ed. Christiana, București, 1995, p. 14.

[716] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 1, 4, p. 20.

[717] Diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei, I. Canonul Apostolic al primelor secole*, p. 311.

[718] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere* (II), 37, 1, în *Scrieri. Partea a II-a*, traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1989 [*PSB* 22], p. 41.

[719] Gabriel Bunge, „Evagrios Pontikos: der Prolog des Antirrhetikos”, în *Studia Monastica* 39 (1997), p. 77-105, tradus de Diac. Ioan I. Ică jr, în Avva Evagrie Ponticul, *În luptă cu gândurile. Despre cele opt gânduri ale răutății și Replici împotriva lor*, Ed. Deisis, Sibiu, 2006, aici, p. 175.

ajutor, Evagrie alcătuiește un compendiu de 498 de citate scripturistice, grupate în opt „cuvinte”, corespunzătoare celor opt „gânduri” ale răutății, ca replici la momelile prin gând ale demonilor[720]. Mai ales Părinții din pustia Egiptului aveau această deprindere de a învăța pe de rost părți din Evanghelii și din celelalte Scripturi, pe care le ascultau la Liturghia de sâmbătă și duminică[721], primindu-le ca un remediu împotriva gândurilor pătimașe[722], dar și ca adunare a gândurilor pentru rugăciune: „Nimic nu contribuie așa de mult la rugăciunea curată ca cititul” dumnezeieștilor Scripturi[723]. Mai ales în Postul Mare, când reorientarea spre Dumnezeu se face cu mai multă râvnă, citirile din Scripturi favorizează păstrarea gândului la Dumnezeu:

> „Cel ce frecventează Scripturile de dragul adevărului își are gândirea sa locuind neîncetat în cer, e cu Dumnezeu în fiece clipă, gândurile sale se învârt în jurul tânjirii după lumea viitoare, lumea aceasta părând în ochii săi ceva demn de dispreț, iar gândirea sa meditează necontenit la nădejdea viitoare”[724].

Scripturile sunt normative pentru viețuirea creștină, ele conținând „legile după care trebuie să viețuim”[725] mai ales în perioada postului. „Mare întărire spre a nu păcătui aduce Scriptura”[726], iar necunoașterea ei este o „trădare a mântuirii”[727] și această ignorare se face responsabilă pentru o „viață neîngrijită”, căci „după cum cei lipsiți de lumină nu ar putea păși drept, tot așa și cei care nu se uită la raza Sfintelor Scripturi sunt siliți de multe ori a păcătui, de vreme ce pășesc în întunericul cel mai greu al necunoștinței”[728].

[720] Traducere în limba română (*Antireticul sau replicile împotriva celor opt gânduri*) de Diac. Ioan I. Ică jr, în Avva Evagrie Ponticul, *În luptă cu gândurile. Despre cele opt gânduri ale răutății și Replici împotriva lor*, p. 217-338. Modelul este oferit de Însuși Hristos în confruntarea cu demonul, în pustie, după botez (așa cum menționează Evagrie în *Prolog*, 2).

[721] Lucien Regnault, *Viața cotidiană a părinților deșertului în Egiptul secolului IV*, p. 127.

[722] *Despre avva Macarie Egipteanul*, 3, în *Patericul*, p. 214-215.

[723] Avva Evagrie Ponticul, *Epistole*, 4, 5, în vol. *În luptă cu gândurile. Despre cele opt gânduri ale răutății și Replici împotriva lor*, p. 136.

[724] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici*, p. 341.

[725] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 47, 3 p. 550.

[726] *Despre avva Epifanie*, 9, în *Patericul*, p. 120.

[727] *Despre avva Epifanie*, 11, *Ibidem*.

[728] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, Prolog, traducere de † Teodosie Atanasiu, revizuită și îngrijită de Cezar

Biblia reprezintă o sursă inspirațională de modele de virtute din viața oamenilor care au avut aceeași fire cu noi și, astfel, trezește în credincios imboldul de a le urma exemplul și a se feri de trândăvie[729], citirile fiind darul lui Dumnezeu pentru slăbiciunea voinței[730]. A fost subliniată, de asemenea, dimensiunea „paracletică" a lecturilor, de mângâiere la rigorile ascezei[731]: aceste citiri se fac nu din surse neutre, ci sunt „cărți părintești", date spre „mângâierea noastră"[732], iar citirea lor este „livadă duhovnicească și rai de desfătare"[733], din care îl întâmpină „săltarea și bucuria"[734] pe cel apăsat de osteneli. Dar pentru a primi astfel de folos, lectura nu se face oricum, ci „cu râvnă și cu mult dor"[735].

Totuși, textele revelate reprezintă o formă secundară de descoperire a lui Dumnezeu față de vorbirea „directă" pe care Creatorul o avea cu primii oameni și pe care ar fi dorit să o perpetueze cu întreg neamul omenesc:

> „Ar fi trebuit să n-avem nevoie de ajutorul Sfintelor Scripturi, ci să avem o viață atât de curată încât harul Duhului să fi ținut locul Scripturii în sufletele noastre. Și după cum Scripturile sunt scrise cu cerneală, tot așa ar fi trebuit ca inimile noastre să fi fost scrise cu Duhul cel Sfânt"[736].

În această perioadă de intensă purificare lăuntrică, putem apela la Sfintele Scripturi pentru a lua de acolo „leacuri împotriva patimilor noastre"[737], căci ele sunt „o vistierie a tot felul de leacuri"[738], în

Păvălașcu și Cristian Untea, Ed. Christiana, București, 2005, p. 12.

[729] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere (I)*, 11, 4, p. 133.

[730] *Ibidem*, 12, 5, p. 146.

[731] Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 146.

[732] Sf. Ioan Gură de Aur, *Bogățiile oratorice ale Sf. Ioan Gură de Aur*, Ed. Pelerinul Român, Oradea, 2002, p. 508. Idem, *Omilii la Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, 18, p. 506.

[733] Idem, *Cuvânt despre folosul citirii Scripturii (La începutul Faptelor Apostolilor – III)*, în *Omilii la săracul Lazăr, Despre soartă și providență, Despre rugăciune, Despre viețuirea după Dumnezeu și alte omilii*, traducere din limba greacă veche și note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2005, p. 330.

[734] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici*, 33, 1-2, p. 341.

[735] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere (II)*, 35, 1, p. 16.

[736] Idem, *Omilii la Matei*, 1,1, p. 15-16.

[737] Idem, *Omilii la săracul Lazăr*, 7, în *Omilii la săracul Lazăr, Despre soartă și providență...*, p. 155.

[738] Idem, *Omilii la Evanghelia după Ioan. Volumul I*, 37, 1, traducere din limba greacă veche de Maria-Iuliana Rizeanu, introducere și note de Ierom. Policarp Pîrvuloiu, Ed. Basilica, București, 2016 [*PSB sn* 15], p. 341.

care fiecare „află, ca într-o farmacie a tuturor, medicamentul potrivit bolii lui"[739]. Iar ca unii care „suntem răniți de păcate în fiecare zi", ni se recomandă lectura cotidiană ca mijloc de folosire eficace a puterilor tămăduitoare ale cărților sfinte[740]. Varietatea pildelor și îndemnurilor scripturistice pentru însănătoșirea sufletească poate fi comparată cu strategia în cazul celor bolnavi fizic fără apetit, și, implicit, cu șanse reduse de vindecare, cărora li se oferă o paletă largă de opțiuni alimentare[741], „doctorii" nefiind alții decât autorii textelor sacre: „Arată lui Pavel sufletul tău bolnav! Adu în casa ta pe Matei! Așează-te lângă Ioan! Ascultă de la ei ce trebuie să facă un bolnav ca tine!"[742]. Dar lecturile sfinte au nu numai rol terapeutic, ci și rol profilactic, pentru că ele „păstrează sănătatea dobândită"[743].

Timpul Postului Mare, în general, și caracterul intens al Săptămânii Sfintelor Pătimiri, în special, se pretează la o lectură mai susținută a Sfintei Scripturi prin însuși rostul acesteia de revelator și susținător al pocăinței sau de trezire a conștiinței alterate de păcat[744]. În gândirea hrisostomiană, mai mult cei din lume au nevoie de lectură scripturistică decât cei din mănăstiri și sihăstrii, direct proporțional cu intensitatea ispitelor și a diversității situațiilor în care este nevoie de o raportare autentică la mărturia Scripturii[745].

[739] Sf. Vasile cel Mare, *Epistole*, 2, 3, traducere din limba greacă, introducere și note de Pr. Teodor Bodogae, ediție revizuită de Tudor Teoteoi, Ed. Basilica, București, 2010 [*PSB sn* 3], p. 33.

[740] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la săracul Lazăr*, 3, în *Omilii la săracul Lazăr, Despre soartă și providență...*, p. 70-71. „Cu dumnezeiești Scripturi făurim sufletul nostru; dacă e stricat îl îndreptăm, dacă e învechit îl înnoim", *Ibidem*.

[741] Idem, *Mărgăritarele Sfântului Ioan Gură de Aur*, Ed. Pelerinul Român, Oradea, 1994, p. 111.

[742] Idem, *Omilii la Matei*, 74, 4, p. 844. „Nu este patimă sufletească sau trupească, din cele care supără pe oameni, care să nu-și poată găsi leacul în Sfânta Scriptură". A se vedea Idem, *Omilii la Facere (I)*, 29, 1, p. 363.

[743] Idem, *Tratatul despre preoție*, 4, 7, în Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Grigorie din Nazians, Sf. Efrem Sirul, *Despre preoție*, traducere din limba greacă veche, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2007, p. 154.

[744] Avva Dorotei, *Felurite învățături lăsate ucenicilor săi când a părăsit mănăstirea avei Serid și a întemeiat cu ajutorul lui Dumnezeu mănăstirea sa, după moartea Avei Ioan, prorocul, și după tăcerea desăvârșită a Avei Varsanufie*, 3, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, ²2002 [*FR* 9], p. 478, unde tâlcuiește *Fc* 26, 15, în sensul duhovnicesc („alegoric") că fântânile/puțurile pe care le-a săpat Iacov și le-au stricat și astupat filistenii sunt conștințele adormite pe care le desfundă lectura Scripturilor.

[745] „Nu-i treaba ta să citești Scriptura, pentru că ești prins cu multe griji? Este mai degrabă treaba ta decât a călugărilor! Că nu au aceia atâta nevoie de ajutorul

În toate este neapărată nevoie să avem mărturia Sfintelor Scripturi[746], iar părinții pustiei, de pildă, nu se grăbeau a le tâlcui[747], mai degrabă asistând la un model de asimilare a lor *pe dinlăuntru*. Este condamnată ușurința, mai ales a celor tineri, de a folosi în discuții cotidiene „vorbe" din Scriptură[748], încurajându-se venerația în fața textului sacru și reticența în a oferi tâlcuiri proprii, precum și preferința pentru „vorbele bătrânilor" în locul textelor scripturistice[749] sau pentru discuții referitoare la partea practică a vieții duhovnicești[750].

Înțelepciunea Părinților se vede și din aceea că au, prin experiență, o soluție și în a face mai accesibile cuvintele/cerințele Scripturii, unele (încă) socotite prea exigente de către ucenici[751]. Explicarea Scripturii nu este rodul erudiției, ci al inspirației de Sus, asceții dobândind „îndrăzneala" de a apela la înșiși autorii sacri pentru a primi tâlcuirea autentică[752].

Deși densă în această ultimă săptămână, Părinții ne avertizează că nu cantitatea lecturii, ci împlinirea celor citite este esențială[753]

dumnezeiești Scripturi, câtă nevoie au cei ce locuiesc în mijlocul atâtor griji. [...] Noi, însă, clătinați ca în mijlocul mării și asaltați de nenumărate păcate, avem nevoie totdeauna, mereu și mereu, de mângâierea Scripturilor". Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la săracul Lazăr*, 3, în *Omilii la săracul Lazăr, Despre soartă și providență*, p. 69.

[746] *Despre avva Antonie*, 3, în *Patericul*, p. 44. Sf. Vasile cel Mare își însoțește *Regulile morale* cu o abundență de versete biblice, pentru a da o fundamentare scripturistică întregului efort ascetic pe care-l recomanda ucenicilor săi. A se vedea, de pildă, Pr. Vasile Răducă, „Asceza creștină și modelul de asceză și viață morală propus de Sfântul Vasile cel Mare", studiu introductiv la Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri morale și ascetice*, traduceri de Isabela Alina Panaite, Florin Filimon, Laura Enache, Octavian Gordon, Diac. Nicolae Mogage, Ed. Basilica, București, 2013 [*PSB sn* 5], p. 52-53.

[747] *Despre avva Antonie*, 17, în *Patericul*, p. 47; *Despre avva Arsenie*, 42, în *Patericul*, p. 67.

[748] *Despre avva Antonie*, 18, în *Patericul*, p. 47.

[749] *Despre avva Ammun*, 2, în *Patericul*, p. 86, cu concluzia că „primejdia nu-i deloc mică în cazul celor din urmă".

[750] *Despre avva Pimen*, 8, în *Patericul*, p. 265.

[751] *Despre avva Antonie*, 19, în *Patericul*, p. 47-48, cu referire la *Mt* 5, 39: „Dacă cineva te lovește peste obrazul drept, întoarce-i-l și pe celălalt".

[752] *Despre avva Antonie*, 26, în *Patericul*, p. 49 (Avva Amona îl surprinde pe avva Moise când Îi cere lui Dumnezeu să i-l trimită pe Moise pentru a tâlcui, la solicitarea unor frați, un cuvânt din *Levitic*).

[753] *Despre avva Avramie*, 3, în *Patericul*, p. 89. Roman Melodul înfierează atitudinea formalistă de raportare a iudeilor la Scripturi, într-un dialog imaginar dintre diavol și aceștia, cărora le spune: „Văd că purtați cuvintele Legii lui Moise,/ însă să nu le puneți strâns în mintea voastră;/ în gură să le aveți și nu în suflet!/ Doar cu mâinile cărțile să le purtați, dar cu duhul deloc să le atingeți!/ Cititori și nu cunoscători ai

și că, nu de puține ori, învățăm mai puțin prin lectură, decât „din sudoarea experienței"[754].

5.3. Sistemul actual al lecturilor. Perspectivă liturgică și duhovnicească

Pornind de la centralitatea sărbătorii pascale – cu actualizarea acesteia în fiecare duminică, dar, într-un anumit sens, și prin fiecare celebrare liturgică – Părintele Makarios Simonopetritul propune un sugestiv sistem de corespondențe, valabil atât pe verticală, cât și pe orizontală:

seară	dimineață
Vecernie	Utrenie
Postul Mare	Cincizecime
Vechiul Testament	Noul Testament

concluzionând că „ciclul liturgic zilnic corespunde astfel analogic ciclului liturgic mobil așa cum trecerea de la întuneric la lumină reprezintă o imagine și un fel de profeție naturală a Învierii și a trecerii de la moarte la viață"[755].

Astfel, lecturile din Vechiul Testament sunt rezervate, cu precădere, slujbelor de seară (paremii la Vecerniile sfinților cu prăznuire și ale praznicelor de peste an; lecturile la Vecerniile Postului Mare) și se potrivesc mai bine perioadei de osteneală a postului, exceptând zilele de sâmbătă și duminică[756]. Cele din Noul Testament sunt prezente

Scripturilor/ să vă numească". Sf. Roman Melodul, „La coborârea în iad" 12, în *Imnele Sfintei Scripturi*, traducere din limba greacă veche, studiu introductiv și note de Alexandru Prelipcean și Alexandru Iorga, Ed. Doxologia, Iași, 2012, p. 293.

[754] Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, 14, 17 [Convorbirea cu Avva Nesteros], traducere din limba latină de Prof. David Popescu, Ed. IBMBOR, București, 2004, p. 365.

[755] Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 147.

[756] Există un singur manuscris (*Sinai Gr. N.E. ΜΓ 8*) care indică o lectură din Vechiul Testament (*Ioil* 2, 15-27), la Liturghia din prima duminică a Postului Mare, în opoziție cu atmosfera festivă a zilei. Daniel Galadza, „A Greek Source of the Jerusalem Lectionary: Sinai Gr. N.E. ΜΓ 8 (10th cent.)", în Diliana Atanassova, Tinatin Chronz (eds), *ΣΥΝΑΞΙΣ ΚΑΘΟΛΙΚΗ: Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzergerd Brakmann zum 70. Geburtstag*, vol. I, Lit Verlag, Vienna, 2014, p. 213-228. O explicație a acestei lecturi

mai ales în slujbele matinale (evangheliile Învierii din duminici, evangheliile praznicelor și ale sfinților la Utrenie, Evanghelie și Apostol la Liturghie) și sunt legate de atmosfera de sărbătoare și de odihnă duhovnicească a perioadei din afara posturilor, mai ales cea a Cincizecimii[757].

Din constatarea că toate cărțile din Vechiul Testament citite în timpul Postului Mare se regăsesc în privegherea pascală (cu excepția *Proverbelor* și a lui *Iov*[758]), s-a ajuns la concluzia că aceasta a constituit nucleul central și decisiv al întregului sistem de lecturi[759], care s-a impus, ulterior, în două faze: din Sâmbăta Mare la întreaga Săptămână a Sfintelor Pătimiri, și, apoi, la întreg Postul Mare. Această extensie s-a produs nu doar dintr-o rațiune istorico-liturgică, pentru a asigura unitatea întregii perioade, ci dintr-un motiv care ține și de conținutul tuturor acestor scrieri, potrivit pentru pregătirea credinciosului în vederea sărbătoririi Învierii:

> „Conținutul, luat în ansamblu, al fiecărei dintre cărțile din care s-au extras lecțiile pentru privegherea pascală, oferă în mod particular o lectură apropiată de nevoile spirituale ale credincioșilor în timpul întregii durate a lungii pregătiri a acestei sărbători"[760].

(dintr-un profet) ar fi vechea celebrare ierusalimiteană din această primă duminică a postului, care, înainte de secolul al IX-lea, era închinată pomenirii prorocilor, așa cum atestă unele elemente păstrate încă în oficiul actual.

[757] Yves-Marie BLANCHARD, „Ancien et Nouveau Testament dans le cycle liturgique", în Achile M. TRIACCA, Alessandro PISTOIA (EDS), *La liturgie, interprète de l'Écriture. I*, p. 221-234.

[758] Totuși, în *LA* și *LG*, *Iov* 38, 2-38 (*LG*: 38, 2-39, 35) era a șaptea lectură din privegherea pascală, iar *Iz* 37, 1-14 (astăzi la Utrenia Sâmbetei Mari), era a unsprezecea lectură a privegherii, întâlnită, de altfel, și la mozarabi. A se vedea și Sebastià JANERAS, „La settimana santa nell'antica Liturgia di Gerusalemme", p. 46. De aici s-a concluzionat că și aceste două cărți făceau parte, de fapt, din lecturile Vecerniei Sâmbetei Mari, dar, din motive necunoscute, aceste lecturi au fost transferate în cadrul altor oficii ale acestei zile sau ale zilelor precedente. Conform Alexis KNIAZEFF, „La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantine", în Monseigneur CASSIEN, Dom Bernard BOTTE (EDS), *La prière des Heures*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1963 [*Lex orandi* 35], p. 223.

[759] Alexis KNIAZEFF, „La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantine", p. 222-223. A. RAHFLS, „Die altestamentlichen Lektionem der griechischen Kirche", în *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Berlin, 1915, p. 216-217. Pentru lecturile noutestamentare, în completarea studiului lui Kniazeff, este util și articolul lui David M. PETRAS, „The Gospel Lectionary of the Byzantine Church", în *SVTQ* 41 (1997), p. 113-140.

[760] Alexis KNIAZEFF, „La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantine", p. 223.

Tabel 5.3.a. ***Lecturi biblice în Sâmbăta lui Lazăr și Duminica Stâlpărilor***

	SbLaz	*DmSt*
Vc	***Fc* 49, 33-50, 26** Moartea lui Iacov și a lui Iosif; profeție despre ieșirea evreilor din Egipt; oasele lui Iosif să fie luate în Canaan	***Fc* 49, 1-21; 8-12** Nu va lipsi sceptru din Iuda, până ce va veni Împăciuitorul, Care „va lega de vită asinul Său și de coadă mânzul asinei Sale"
	***Pr* 31, 8-31** Femeia virtuoasă	***Sof* 3, 14-19** Laudă adusă Ierusalimului, fiicei Sionului; Domnul Dumnezeu este în mijlocul ei
		***Za* 9, 9-15** Profeția (clasică) pentru intrarea în Ierusalim „smerit și călare pe asin, pe mânzul asinei"
Ut		***Mt* 21, 1-11.15-17** Intrarea în Ierusalim; primul conflict, în cetate, cu arhiereii și cărturarii; retragerea în Betania
Lit	***Evr* 12, 28; 13, 1-8** Filoxenia lui Avraam; aducerea aminte de înaintași și urmarea credinței lor; Hristos este Același în veac	***Flp* 4, 4-9** Îndemnuri la bucurie, îngăduință, rugă cu mulțumire etc. după cum și Pavel a făcut
	***In* 11, 1-45** Învierea lui Lazăr	***In* 12, 1-18** Ungerea din Betania; intrarea în Ierusalim

Vineri seara, la Vecernia pentru praznicul Învierii lui Lazăr, avem ultimele lecturi din seria continuă a Postului Mare, terminându-se cartea *Facerii* (de fapt cu multe omisiuni în ultimele săptămâni ale postului) și cea a *Proverbelor*; la Liturghie, lectura este din *Epistola către Evrei*, citită în sâmbetele postului. De semnalat că finalul cărții *Facerii* amintește de Iosif, a cărui imagine va reveni luni, la începutul Săptămânii Mari, ca tip al celui neprihănit, trădat de cei de un neam cu el, asigurându-se, și prin aceasta, o continuitate între Postul Mare propriu-zis și Săptămâna Sfintelor Pătimiri.

Lecturile pentru sărbătoarea Intrării Domnului în Ierusalim păstrează cadrul general al praznicelor, cu trei citiri vechitestamentare la Vecernie (profeții pentru acest eveniment), două lecturi

noutestamentare (la Utrenie și Liturghie) care prezintă episodul în sine, plus un eveniment care îl precede (la *In*, ungerea din Betania) și altul care-l urmează (la *Mt*, primul conflict cu autoritățile religioase).

Tabel 5.3.b. ***Lecturi biblice în Lunea, Marțea și Miercurea Mare***

	LuM	*MaM*	*MiM*
Ut	***Mt* 21, 18-44** Smochinul neroditor; botezul lui Ioan; pilda celor doi fii (ascultător și neascultător) și a lucrătorilor viei	***Mt 22, 15-46; 23, 1-39*** Confruntarea cu fariseii și irodianii (dinarul Cezarului; porunca cea mare din Lege) și cu saducheii (femeia căsătorită, succesiv, cu șapte frați); „vai"-urile mustrătoare	***In 12, 17-50*** Elinii vor să-l vadă pe Iisus; preaslăvit prin glasul Tatălui din cer; Iisus-Lumina lumii și necredința iudeilor
C 6	***Iz* 1, 1-20** Vedenia inaugurală a carului de foc (1)	***Iz* 1, 21-28** Vedenia inaugurală a carului de foc (2)	***Iz 2, 3-3, 2*** Trimiterea prorocului la Israel cel neascultător
Vc & Lit Dar	***Iș 1, 1-20*** Situația grea a evreilor în Egipt; înmulțirea lor în ciuda măsurilor opresive intreprinse de Faraon	***Iș 2, 5-10*** Moise salvat de fata lui Faraon; după perioada de alăptare la mama sa, Moise ajunge la curtea Faraonului	***Iș 2, 11-22*** Moise omoară pe egipteanul care asuprește un evreu, fuge în Madian, se căsătorește cu Sefora cu care are doi fii
	Iov 1, 1-12 Averea și familia lui Iov cel credincios; Satan primește învoirea de a-l încerca	***Iov 1, 13-22*** Iov deplânge pierderea averii și a fiilor și binecuvintează pe Dumnezeu	***Iov 2, 1-10*** Cuprins de lepră, Iov nu blestemă pe Dumnezeu
	Mt 24, 3-35 Semnele sfârșitului lumii, culminând cu apariția crucii pe cer și venirea Fiului Omului	***Mt 24, 36-51; 25; 26, 1-2*** Pilda celor zece fecioare și a talanților; Judecata de Apoi; prevestirea Patimilor „peste două zile", când vor fi Paștile	***Mt 26, 6-16*** Ungerea din Betania, în casa lui Simon cel lepros

Zilele de luni, marți și miercuri ale Săptămânii Mari se aseamănă între ele ca structură generală și ca sistem al lecturilor. Din Vechiul Testament se lecturează începutul a trei cărți: *Iezechiel* (ca paremie din profeți), *Ieșirea* și *Iov* (ca lectură din Lege și din carte didactico-poetică sau sapiențială), în oglindă cu lecturile din *Isaia*, *Facerea* și, respectiv, *Proverbe*, din timpul Postului Mare.

Alegerea cărții profetului *Iezechiel* ca lectură pentru paremia de la Ceasul al șaselea din zilele de luni (*Iz* 1, 1-20), marți (*Iz* 1, 21-28) și miercuri (*Iz* 2, 3-3, 3) ale Săptămânii Sfintelor Pătimiri a fost explicată pornind de la faptul că, în Sâmbăta Mare, citindu-se celebra vedenie a oaselor uscate, prefigurare a învierii morților (*Iz* 37, 1-28), este potrivit a se extinde și în alte zile ale aceleiași săptămâni lecturile din acest profet[761]. Pe de altă parte, conținutul profund teologic al viziunii inaugurale a cărții lui Iezechiel a fost descifrat de tradiția exegetico-patristică în trei direcții[762]: una hristologică (descoperirea lui Hristos prin Evanghelii în tot pământul)[763], una teofanică (slava lui Dumnezeu se descoperă, spre deosebire de ființa Lui care rămâne incomprehensibilă), dar și una duhovnicească (urcușul credinciosului este asemănat cu carul din viziunea profetului). În toate cele trei moduri de interpretare, *Iezechiel* 1 poate fi văzut ca pregătire pentru contemplarea lui Hristos-Dumnezeu răstignit pe Sfânta Cruce peste câteva zile.

Încă de la Irineu de Lyon s-a subliniat faptul că vederea lui Dumnezeu înseamnă „a fi în Dumnezeu" și, deși el nu dă o interpretare tropologică la *Iezechiel* 1, amintește de curăția inimii ca premiză a vederii lui Dumnezeu (*Mt* 5, 8). În această tradiție exegetică moral-duhovnicească, el va fi continuat, cu accente mai evidente, de Origen, Ambrozie al Milanului sau papa Grigorie cel Mare[764].

[761] Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 154.

[762] Angela RUSSELL CHRISTMAN, *„What Did Ezekiel See?" Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great* [de aici înainte, *„What Did Ezekiel See?"*], Brill, Leiden-Boston, 2005 [*Bible in Ancient Christianity* 4].

[763] Sfântul Nicolae Cabasila a rostit, ca predicator laic, două omilii foarte asemănătoare la *Iz* 1-2, în Săptămâna Mare, cândva între anii 1360-1380, în cheie tipologic-hristologică (cu accente în sens ortodox-calcedonian), ca prevestire a venirii Domnului în trup și a propovăduirii Lui (ca om, preot și jertfă, împărat al cerului și al lumii terestre, conform celor patru „ființe") și a lucrării Lui de mântuire în cele patru părți ale lumii prin apostoli. A se vedea și SF. NICOLAE CABASILA, *Cuvântări teologice: la Iezechiel – Hristos – Fecioara Maria. Scrieri I*, studiu introductiv și traducere de Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2010, p. 85-92 și, respectiv, p. 93-107.

[764] O prezentare detaliată a interpretărilor acestor părinți, la Angela RUSSELL CHRISTMAN, *„What Did Ezekiel See?"*, p. 99-152. A se vedea și Theodore SABO,

Din aceeași perspectivă duhovnicească, *Omiliile* Sfântului Macarie cel Mare pun accentul pe necesitatea impropierii acestei viziuni în viața fiecărui credincios, fiind vorba, de fapt, despre „taina sufletului care, primind pe Domnul, se va face tron al slavei Lui”[765]. Pregătit prin nevoința ascetică pe parcursul celor 40 de zile, timp în care a făcut experiența trecerii de la viața pătimașă la viața nouă, prin răstignirea patimilor trupului ca mijloc de a face să învie sufletul, este potrivit pentru credincios a cunoaște, în debutul acestei săptămâni, care este etapa care urmează acestei practici: unirea, prin Duhul Sfânt, cu Hristos cel Răstignit și Înviat:

> „sufletul care a fost luminat în chip desăvârșit de frumusețea cea de negrăit a slavei luminii feței lui Hristos, care a intrat în comuniune cu Duhul Sfânt în chip desăvârșit și s-a învrednicit a se face lăcaș și tron al lui Dumnezeu, se face în întregime ochi, lumină, față, slavă și duh”[766].

Biruința aceasta a duhului asupra materialului (așa cum o va arăta și Hristos în ziua de Paști, când va intra la ucenici prin ușile încuiate) este sugerată, în omiliile macariene, de cele patru ființe vii, care preînchipuie „facultățile conducătoare ale sufletului” și care „domnesc peste instincte” (așa cum vietățile enumerate domnesc peste diferite categorii de specii): voința, conștiința, mintea și puterea de a iubi[767]. Purificându-și voința trasă în jos de patimi, nevoitorul din Postul Mare este răsplătit cu ușurința de a fi, de acum, purtat de Însuși Dumnezeu: așa cum „ființele cele vii nu mergeau acolo unde voiau, ci trebuiau să urmeze voința și intențiile Celui ce ședea deasupra și conducea”, așa și sufletul este condus de Cel pe Care el Îl poartă și Care, „atunci când vrea vine în trup și în cugete”[768].

Tot în tâlcuire duhovnicească, așa cum cele patru făpturi vii aveau „asemănare de om” (*Iz* 1, 5), așa fiecare creștin trebuie să tindă la asemănarea cu acel om/Om (*Flp* 2, 6-7), a Cărui slavă (*1 In* 3, 2) se va arăta chiar și în trupuri[769], iar, „prin urmarea Căii lui Dumnezeu”,

„«All Eye»: A Metaphor from Ezekiel in the Desert Fathers, The School of Gaza, and Gregory Palamas”, în *Journal of Early Christian History* 5/2 (2015), p. 117-131.

[765] Sf. Macarie Egipteanul, *Scrieri. Omilii Duhovnicești*, traducere de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, Ed. IBMBOR, București, 1992, p. 87.

[766] *Ibidem*.

[767] *Ibidem*, p. 88.

[768] *Ibidem*.

[769] Sf. Grigorie cel Mare, *Omilii la profetul Iezechiel*, II, 19-21, p. 73-74.

cel desăvârșit va fi în același timp om (prin rațiunea curățită), viței (prin mortificarea patimilor lumești), leu (prin forța liniștii sufletești) și vultur (prin contemplație)[770].

Concluzia tuturor interpretărilor duhovnicești ale Părinților este că primul capitol al lui Iezechiel nu este o simplă arhivare a unui eveniment din trecut ci, de asemenea, el își așteaptă împlinirea în viețile tuturor credincioșilor, când și în ei „Iezechiel își va vedea din nou viziunea sa”, așa cum spunea Sfântul Ambrozie cel Mare[771]. Vedenia lui Iezechiel este completată, în mod fericit, de amplul tablou eshatologic pe care ni-l oferă lecturile de la Liturghia primelor două zile, ca profeție a vederii lui Dumnezeu și, respectiv, „desăvârșirea” mereu înnoită a acestei vederi care va fi inaugurată la sfârșitul tuturor veacurilor, pentru aceia care, în timpul acestei vieți, au lucrat pentru dobândirea nepătimirii, anticipând, „în ghicitură” (*1 Co* 13, 12), această vedere.

Cât privește cartea *Facerii*, „fundamentul sistemului lecturilor și catehezelor scripturistice”[772], ea se citea, la sfârșitul secolului al IV-lea, în Antiohia, nu numai în Postul Mare, ci și în zilele de luni, marți și miercuri din Săptămâna Mare, așa cum atestă *Omiliile* 30-32 la această carte rostite de Sfântul Ioan Hrisostom[773], precum și *Lecționarul armean* și cel *georgian*[774]. Înlocuirea ei cu *Ieșirea*, în sistemul actual, reprezintă o continuitate: după ce credinciosul, prin lecturile din cartea *Facerii*, a rememorat principalele etape ale istoriei mântuirii, el este făcut părtaș la prima realizare a făgăduințelor rostite de Dumnezeu, prin evocarea și retrăirea episodului ieșirii din Egipt, citit în Sâmbăta Mare. Iar în primele trei zile, Biserica pune în fața credincioșilor preludiul acestui eveniment, prezentând istoria salvării/mântuirii lui Moise, ca prefigurare a salvării întregului popor din Egipt. Avem de a face însă nu cu un simplu „remember” istoriografic, ci, așa cum s-a remarcat, cu o identificare interioară a credinciosului cu ipostazele rememorate, într-o intimă legătură dintre istoria personală și istoria lumii: planul lui Dumnezeu cu lumea este

[770] *Ibidem*, III, 2, p. 96-97.

[771] Ambrozie al Milanului, *De virginitate*, 18.188, *apud* Angela Russell Christman, *„What Did Ezekiel See?”*, p. 99 și p. 152.

[772] Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 152.

[773] „Am ajuns și noi, cu ajutorul Domnului în Săptămâna Mare”, rostește Sfântul Ioan Hrisostom în preambulul *Omiliei 30*; Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere (I)*, 30, 1, p. 380.

[774] *LA*, nr. 35 (*LuM*), 36 (*MaM*), și 37-37*bis* (*MiM*), p. 186-188; *LG*, nr. 598-608 (*LuM*), 609-615 (*MaM*), și 616-623 (*MiM*), p. 85-89.

vizibil și *anticipat* cu fiecare credincios în parte, identificarea culminând în Săptămâna Sfintelor Pătimiri:

> „Asociindu-se, în cele din urmă, într-o unire strânsă cu Patima lui Hristos în Săptămâna Mare, el [credinciosul – *n.n.*] va fi în stare să facă el însuși experiența împlinirii Scripturilor și a recapitulării întregului cosmos și a întregii istorii în lumina ce țâșnește a treia zi din mormânt"[775].

În lectură duhovnicească, starea de asuprire a evreilor în Egipt (lectura de luni) a fost model pentru a ilustra înrobirea sufletului de patimi, iar salvarea lui Moise, uciderea egipteanului și călătoria în Madian (continuarea lecturii din capitolul al doilea în zilele de marți și miercuri) au primit și ele o tâlcuire duhovnicească:

> „Nu ți-ai omorât mintea lovind-o, precum marele Moise pe egipteanul, ticălosule suflete; și cum te vei sălășlui, spune-mi, în pustietatea patimilor, prin pocăință?
>
> În pustietăți, a locuit marele Moise. Vino, dar, suflete, și urmează vieții lui, ca să te învrednicești a vedea și arătarea lui Dumnezeu cea din rug"[776].

Despre cartea lui *Iov* avem mărturii din secolul al IV-lea că se citea în Săptămâna Mare, iar, în unele locuri, în tot Postul Mare[777]. De fapt, nu avem o lectură continuă (în sensul propriu al cuvântului) a acestei cărți, ca, de altfel, nici pentru *Ieșirea* sau *Iezechiel*, așa cum aveam în Postul Mare (la cărțile *Isaia, Facere, Proverbe*), ci numai

[775] Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 153. După Sfântul Maxim Mărturisitorul, Hristos nu doar a reunit pe om cu Dumnezeu, ci lucrarea Sa de reunire se extinde și la nivelul relațiilor dintre oameni, și la cosmosul întreg, recapitulând în Sine toate vecurile. A se vedea și Jean-Claude LARCHET, *Sfântul Maxim Mărturisitorul. O introducere*, p. 222. După modelul lui Hristos, omul are aceeași chemare de mediere între toate cele ce sunt separate, pe cinci niveluri: între bărbat și femeie, între rai și lumea locuită de oameni, între cer și pământ, între creația sensibilă și cea inteligibilă și între Dumnezeu (fire necreată) și creația Sa. Conform Lars THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, p. 410-469.

[776] *CM* (*od* 5 *tr* 9, 10).

[777] A. RAHFLS, „Die altestamentlichen Lektionem der griechischen Kirche", p. 217 și p. 206-207 (unde dă mărturii din biserica coptă). De la Leontie de Bizanț (543) aflăm că *Iov* făcea parte din lecturile Săptămânii Mari în epoca sa. A se vedea și Alexis KNIAZEFF, „La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantine", p. 223, nota 3.

începutul lor, cu unele reveniri la Vecerniile din Joia și Vinerea Mare (de la sfârșitul cărții *Iov*, sau pasaje alese din *Ieșirea*) sau Sâmbăta Mare (vedenia oaselor uscate din *Iezechiel* și cele două lecturi importante din *Ieșirea*: mielul pascal și ieșirea din Egipt).

Iov a fost dintotdeauna văzut drept tip al omului drept, care suferă nevinovat, un model al răbdării în încercări și ispite[778]. În oficiul său liturgic din 6 mai, Iov este prezentat, cu predilecție, drept „cel mult-pătimitor", dat de Domnul ca „pildă de răbdare și de bărbăție"[779], „fără răutate, adevărat și fără prihană și credincios, ferit de tot lucrul rău"[780], „diamantul cel suferitor, împodobit cu cununa răbdării"[781], culminând cu aprecierea la superlativ de „prearăbdătorule și preaviteazule"[782], care s-a încununat cu „strălucirea răbdării"[783]. Față în față cu acesta, sufletul credinciosului a fost interpelat încă de la începutul postului (în seara zilei de marți din prima săptămână, la a doua parte a Canonului Sfântului Andrei Criteanul), precum și în săptămâna a cincea:

> „De Iov cel de pe gunoi auzind, o, suflete al meu, că s-a îndreptățit, n-ai râvnit bărbăției aceluia, n-ai avut tăria gândului lui, întru toate câte ai cunoscut, în cele ce ai știut și în cele ce te-ai ispitit; ci te-ai arătat nerăbdător".[784]

[778] Dacă la Origen Iov era văzut ca prototiop al martiriului creștin, începând cu Didim cel Orb și continuând cu Ioan Gură de Aur, Grigorie cel Mare, Ilarie de Poitiere sau Efrem Sirul, pentru a cita numai cele mai reprezentative comentarii, se merge mai departe în a vedea în Iov chip al dreptului ca victimă a suferințelor (în general, nu numai prin martiriu) sau simbol al lui Hristos pătimind. O sinteză a exegezelor patristice la cartea *Iov* în Manlio SIMONETTI, Marco CONTI (EDS), *Ancient Christian commentary on Scripture. Old Testament. VI. Job*, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 2006. Tema „teodiceii" în cartea lui Iov a suscitat mult interes. A se vedea, de pildă, Larry J. WATERS, „Reflections on suffering from the book oj Job", în *Biblioteca Sacra*, 154 (1997), p. 436-451; Timothy POLK, „Kierkegaard and the Book of Job: Theodicy or Doxology?", în *Word&World* 31 (2011), nr. 4, p. 409-416; Bernard CHUNI SANDE, *Theodicy in the book of Job*, St. Paul, Minnesota, 2008, cu o interesantă referire la viața (dificilă) din Kenia.

[779] *6 mai* (*Vc Dst* 1).

[780] *6 mai* (*Vc Dst* 2).

[781] *6 mai* (*Ut od* 1 *tr* 1).

[782] *6 mai* (*Ut cond*).

[783] *6 mai* (*Ut od* 9 *tr* 1).

[784] *CM* (*od* 4 *tr* 13). Amintirea istoriei lui Iov, ca „provocare" pentru credincios, se face și în troparele următoare (14, 15, 16), culminând cu întoarcerea credinciosului spre sine și cu cererea de vindecare de lepra păcatului, care-l chinuie ca oarecând pe Iov: „Trupul mi-am spurcat, duhul mi-am întinat, peste tot m-am rănit; dar, ca un

După cele trei etape succesive de analiză a stării duhovnicești, la început, la mijloc, și în Săptămâna Mare, se face un pas mai departe, pentru a reitera faptul că originea oricărei virtuți, inclusiv cea a răbdării, este de natură dumnezeiască:

> „Odată ajunși în Săptămâna Mare, cei ce au cerut în timpul celor 40 de zile răbdare recitând rugăciunea Sfântului Efrem Sirul, vor fi, așadar, pregătiți să vadă în Iov chipul răbdării și vor fi introduși prin meditație asupra lui în dimensiunea hristologică a acestei virtuți"[785].

Lecturile noutestamentare de la Utreniile din Lunea și Marțea Mare prezintă conflictul dintre Hristos și autoritățile templului, inițial aluziv, prin pildele smochinului neroditor, a celor doi fii (ascultător și neascultător) și, respectiv, a lucrătorilor viei (*Mt* 21, 18-44), apoi în mod direct, printr-o confruntare cu fariseii, irodienii și saducheii, care-L abordează pe rând cu intenția de a-L compromite (*Mt* 22, 15-23, 39: dinarul Cezarului; femeia recăsătorită cu șapte frați). Citirile de la Liturghie poartă amprenta eshatologică (*Mt* 24-25), culminând cu relatarea Judecății de Apoi, în care atmosferă de fapt credinciosul a fost deja introdus, treptat, încă de la începutul Postului Mare, prin îndemnurile la pocăință, la gândul la moarte și prin permanenta evidențiere antinomică a milei/dreptății lui Dumnezeu. Dacă lectura cursivă din Matei din aceste prime două zile se continuă și la Liturghia din Miercurea Mare, prin relatarea ungerii lui Iisus în Betania (*Mt* 26, 6-16), la Utrenie apare o lectură oarecum insolită din *In* 12, 17-50, care rupe șirul relatărilor după cronologia mateiană[786]. Ea vine, de fapt, în continuarea citirii de la Liturghia

doctor, Hristoase, amândouă prin pocăință mi le tămăduiește. Spală-le, curățește-le, Mântuitorul meu, arată-le mai curate decât zăpada", *CM* (*od* 4 *tr* 17).

[785] Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 156. Caracterul hristologic al virtuților a fost des subliniat în literatura filocalică. Hristos este ascuns „în poruncile Sale. Și cei ce-L caută pe El Îl găsesc pe măsura împlinirii lor". SF. MARCU ASCETUL, *Despre legea duhovnicească*, 190, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017 [*FR* 1], p. 217. La fel, SF. MAXIM MĂRTURISITORUL: „Ființa virtuților din fiecare este Cuvântul cel unic al lui Dumnezeu; căci ființa tuturor virtuților este Însuși Domnul nostru Iisus Hristos". A se vedea și *Ibidem*, nota 105.

[786] Pentru o cronologie cât mai apropiată a Săptămânii Mari, după toate cele patru evanghelii, armonizate, a se vedea Neil AVERITT, *The Single Gospel. Mattew, Mark, Luke and John consolidated into a Single Narrative*, Resource Publication, Eugene, Oregon, 2015: VII. „The last Itinerant Ministry", p. 141-165; și, mai ales, IX.

din Duminica Floriilor (*In* 12, 1-18), arătând că Acest Iisus, Lumină venită în lume (*In* 12, 35-36.46), Care Se apropie de Patima pe care El Însuși o prevestește (*In* 12, 23-33), este recunoscut și preaslăvit prin glasul Tatălui din cer (*In* 12, 28).

Tabel 5.3.c. ***Lecturi biblice în Joia Mare***

Ut	*Lc* 22, 1-39	Iuda Îl vinde pe Iisus; Cina; Euharistia; cine este cel mai mare?; ieșirea spre Muntele Măslinilor
C 1	*Ir* 11, 18-23; 12, 1-5.9-12.14-15	Ieremia este asemănat cu un miel blând, dus spre junghiere; în ciuda izbânzii vremelnice a celor răi, Domnul este departe de inima lor și, în final, va milui moștenirea Sa
	Iș 19, 10-19	Pregătirea pentru darea Legii pe Sinai
	Iov 38, 1-21; 42, 1-5	Dumnezeu îi descoperă lui Iov mărețiile creației Sale; 42, 5: „Din spusele unora și altora auzisem despre Tine, dar acum ochiul meu Te-a văzut"
	Is 50, 4-11	Mesia, ascultător de Dumnezeu; 50, 6: „spatele Meu l-am dat spre bătăi și fața Mea nu am ferit-o de rușinea scuipărilor"
	1 Co 11, 23-32	Amintirea instituirii Euharistiei; pregătirea pentru participarea la Cina Domnului
Vc & Lit	*Mt* 26, 2-20	Sfatul cărturarilor de a-L ucide pe Iisus; ungerea din Betania; Iuda la arhierei; pregătirea pentru Paști;
	In 13, 3-17	Spălarea picioarelor;
	Mt 26, 21-39	Descoperirea lui Iuda ca trădător; Euharistia; Petru se va lepăda; ieșirea în Ghetsimani
	Lc 22, 43-44	Începutul agoniei; Iisus întărit de un înger
	Mt 26, 40-75	Prinderea lui Iisus; Petru taie urechea slujitorului; fuga ucenicilor; procesul la Caiafa; lepădarea lui Petru
	Mt 27, 1-2	Predarea lui Iisus lui Ponțiu Pilat
Spălarea picioarelor	*In* 13, 1-11; *In* 13, 12-17	Spălarea picioarelor ucenicilor; dialogul cu Petru

Cu ziua de joi apar deja unele schimbări de structură care vor continua, mai susținut, și în celelalte zile. Acum, de pildă, lectura

„Holy Week" (evenimentele desfășurate de duminică până de joi), p. 167-207, X. „Trial and Crucifixion" (vineri și sâmbătă), p. 209-227.

profetică de la Ceasul al şaselea se mută la Ceasul întâi şi este din *Ieremia*, nu din *Iezechiel*, iar la Vecernie, pe lângă lecturile obişnuite din *Ieşire* şi *Iov*, apare o a treia, din *Isaia* (această formulă triplă se va păstra şi la Vecernia de vineri). După Karabinov[787], acest sistem (Lege/profeţi) conservat în timpul Postului Mare, inclusiv în această săptămână, este un vestigiu al unei vechi practici creştine, împrumutată de la sinagogă, unde se citea mai întâi din Lege (*paraşa*), apoi din profeţi (*haftora*)[788]. Ţinând cont că Biserica Nestoriană, care s-a constituit în secolul al VI-lea, a păstrat şi ea acest sistem, s-a putut elabora ipoteza că ritul bizantin a adoptat această modalitate de lectură undeva în secolele al V-lea – al VI-lea, pe baza unei tradiţii provenind din Biserica Antiohiei.

S-a spus despre primele două citiri vechitestamentare de la Vecernia Joii celei Mari că nu au legătură cu celebrarea zilei, ci fac parte exclusiv din lecturile cursive din Lege şi profeţi specifice întregului Post Mare, şi doar *Is* 50, despre Mesia ca *Ebed Yahve* ascultător până la suferinţă, ar fi, alături de Apostol şi Evanghelie, în consonanţă cu semnificaţia acestei zile[789]. O lectură mai atentă arată că extragerile din *Ieşire* şi *Iov* (la distanţe mari faţă de zilele precedente) nu s-au făcut arbitrar, ci pentru a se plia pe semnificaţia acestei zile. Cina Domnului, celebrată în Joia Mare, reprezintă şi instituirea unui nou Legământ, mai desăvârşit decât cel de pe Sinai, pentru a cărui primire poporul a fost pregătit minuţios şi exigent, aşa cum evocă *Iş* 19, 10-19. Iar „vederea" lui Dumnezeu, pe care o aminteşte Iov în contextul descoperirii lui Dumnezeu din măreţiile creaţiei Sale (*Iov* 42, 5), prefigurează o unire/vedere/cunoaştere şi mai tainică pe care o va aduce dumnezeiasca Euharistie.

De amintit şi că în lectura biblică de la Ceasul întâi, profetul Ieremia este prezentat, asemenea lui Iov, în cheie tipologică: Ieremia, „miel nevinovat" dus la înjunghiere (*Ir* 11, 18) este chip al lui Hristos

[787] Ivan KARABINOV, *Postnaïa Triod, Istorichesii obzor ee plana, sostava, redaktsii i slavianskikh perevodov* [de aici înainte, *Postnaïa Triod*], Sankt-Petersburg, 1910, p. 62-63, *apud* Alexis KNIAZEFF, „La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantine", p. 217.

[788] Acelaşi cuvânt (*paraşa*; pl. *paraşot*) este folosit pentru două tipuri de lecturi din *Pentateuh*: cele 54 de secţiuni săptămânale, lecturate în sinagogă la slujba de dimineaţă din sabat şi cele patru secţiuni speciale, tot din *Pentateuh*, citite la ocazii speciale. *Haftora* desemnează un fragment recitat la finalul lecturii din Lege (tradus însemnă chiar „încheiere"), tot în cadrul oficiului matinal de sabat, sărbători sau alte împrejurări. A se vedea *Dicţionar enciclopedic de iudaism*, Ed. Hasefer, Bucureşti, 2000, p. 591 şi p. 281.

[789] Juan MATEOS, S.J., *Celebrarea cuvântului în Liturghia Bizantină*, p. 198.

suferind pe cruce[790]. Acelaşi fragment va fi reluat ca lectură profetică la Ceasul al nouălea Împărătesc din Vinerea Mare.

Lecturile noutestamentare, atât de la Utrenie, cât şi de la Liturghie, redau evenimentul ultimei Cine a lui Iisus cu ucenicii, în cadrul căreia a instituit Dumnezeiasca Euharistie. Ascultarea lor dă credinciosului posibilitatea de fi el însuşi prezent la această Cină, mărturisindu-şi, spre deosebire de Iuda, fidelitatea, aşa cum, repetat (la Heruvic, Chinonic, în timpul împărtăşirii, în loc de „Să se umple gurile noastre") se va cânta: „Cinei Tale celei de taină, astăzi, Fiul lui Dumnezeu, părtaş mă primeşte (*tou deipnou Sou tou mystikou sēmeron, Hyie Theou, koinōnon me paralabe*); că nu voi spune vrăjmaşilor Tăi taina Ta, nici sărutare Îţi voi da ca Iuda"[791].

Tabel 5.3.d. ***Lecturi biblice în Vinerea Mare***

Ut (12 Evanghelii)	***1. In* 13, 31-38; 14; 15; 16; 17; 18, 1**	Cuvântare de despărţire; făgăduinţa Duhului Sfânt; Hristos-Viţa; prevestirea fugii ucenicilor; marea rugăciune arhierească a lui Iisus; ieşirea în grădina Ghetsimani
	***2. In* 18, 1-18**	Prinderea lui Iisus; Malchus; înfăţişarea înaintea arhiereului Ana; prima lepădare a lui Petru
	***3. Mt* 26, 57-75**	Judecata la Caiafa; lepădarea lui Petru
	***4. In* 18, 28-40; 19, 1-6**	Iisus în pretoriu; dialogul cu Pilat; Baraba; şantajarea lui Pilat şi hotărârea, definitivă, la moarte a lui Iisus
	***5. Mt* 27, 3-23**	Iuda se spânzură; Iisus şi Pilat; Procula; Iisus este bătut şi batjocorit
	***6. Mc* 15, 16-32**	Batjocorirea şi flagelarea în Pretoriu; răstignirea; hula trecătorilor şi a preoţilor
	***7. Mt* 27, 33-54**	Oţet şi fiere; hainele împărţite; cei doi tâlhari; hula trecătorilor şi a cărturarilor; strigătul lui Iisus; trei ore de întuneric; moartea; sfâşierea catapetesmei; învierea unor morţi
	***8. Lc* 23, 32-49**	Răstignirea; dialogul cu cei doi tâlhari; moartea; Corneliu sutaşul slăveşte pe Dumnezeu

[790] Alexis KNIAZEFF, „La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantine", p. 225, nota 2.

[791] *JoM* (*LitEuh* heruvic).

	9. In 19, 25-37	Maica Domnului și Ioan la picioarele Crucii; moartea; coasta străpunsă
	10. Mc 15, 43-47	Iosif cere lui Pilat trupul lui Iisus; înfășurarea în giulgiu și îngroparea
	11. In 19, 38-42	Iosif și Nicodim pogoară pe Iisus de pe cruce; miresmele; îngroparea
	12. Mt 27, 62-66	Arhiereii și farisei la Pilat; custodia mormântului
C Împ 1	*Za* 11, 10-13	30 de arginți aruncați în vistieria templului pentru olar
	Ga 6, 14-18	Lauda cu Crucea Domnului Iisus, ale cărui semne le poartă și Pavel pe trup; lumea este răstignită pentru el
	Mt 27, 1-56	Iuda se spânzură; Iisus la Pilat; Baraba; răstignirea; moartea și îngroparea; învierea morților
C Împ 3	*Is* 50, 4-11	Dumnezeu este cu cel drept; 50, 8: „Spatele Mi L-am dat spre bătăi și fața nu Mi-am ferit-o de rușinea scuipărilor”
	Rm 5, 6-10	Hristos a murit pentru noi, încă fiind păcătoși; moartea Lui ne-a adus împăcarea cu Dumnezeu
	Mc 15, 16-41	Batjocorirea și flagelarea în Pretoriu; răstignirea; moartea; femeile care priveau de departe
C Împ 6	*Is* 52, 13-54, 1	Vestirea Pătimirilor
	Evr 2, 11-18	Prin moartea Sa, Hristos a surpat pe diavolul care avea stăpânire asupra morții și a izbăvit din robie pe cei ținuți de frica morții
	Lc 23, 32-49	Răstignirea; dialogul cu cei doi tâlhari; moartea; Corneliu sutașul slăvește pe Dumnezeu
C Împ 9	*Ir* 11, 18-23; 12, 1-5.9-11. 14-15	Ieremia este mielul blând la junghiere; de ce necredincioșii au izbândă?; restaurarea rămășiței
	Evr 10, 19-31	În Sfânta Sfintelor putem intra de acum, prin sângele lui Hristos; catapeteasma–Trupul Său
	In 18, 28-40; 19, 1-37	Iisus în Pretoriu; dialogul cu Pilat; Baraba; răstignirea; Maica Domnului și Ioan; moartea lui Iisus; sulița în coastă
Vc	*Iș* 33, 11-23	Moise cere să vadă slava lui Dumnezeu; fața Lui nimeni nu o poate vedea
	Iov 42, 12-17a	Iov este binecuvântat cu bogății
	Is 52, 13-54, 1	Pătimirile Domnului

1 Co 1, 18-31; 2, 1-2	Cuvântul Crucii; nebunia lumii și înțelepciunea lui Dumnezeu; „nu știu între voi altceva decât pe Iisus Hristos, și pe Acesta răstignit”
Mt 27, 1-38	Iuda se spânzură; Iisus la Pilat; Baraba; șantajul la Pilat; biciuirea; răstignirea
Lc 23, 39-43	Dialogul cu tâlharii
Mt 27, 39-43; 45-54	Batjocorit de arhierei; întuneric; strigătul lui Iisus: „Eli, Eli, lama sabahtani”; moartea pe Cruce; învierea morților
In 19, 31-37	Zdrobirea fluierelor picioarelor la tâlhari, nu și la Iisus; sulița în coastă: sânge și apă
Mt 27, 55-61	Iosif la Pilat; coborârea de pe cruce; îngroparea, în prezența femeilor mironosițe

Evangheliile de la Utrenia Vinerii Mari sunt rezultatul unui îndelungat proces de sinteză și influență reciprocă a tradițiilor liturgice ierusalimiteană și constantinopolitană[792], sistemul actual oferind o panoplie a evenimentelor desfășurate de joi seara până vineri după-amiaza (mai puțin de 24 de ore) din ultima săptămână a vieții pământești a lui Iisus, evenimente adunate sub genericul de „sfintele și mântuitoarele pătimiri (*pathē*) ale Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos”[793].

S-a observat deja că lecturile noutestamentare ocupă un spațiu mult mai amplu în Săptămâna Sfintelor Pătimiri, față de primele șase săptămâni ale Postului Mare, unde se întâlneau doar în zilele de sâmbătă și duminică și ocazional în rest, dacă se întâmpla serbarea unui sfânt a cărui slujbă nu se amâna pentru duminica următoare. Se știe că lecturile din Noul Testament erau legate de sinaxa euharistică, subliniind conexiunea Evanghelie-Liturghie[794], ceea ce explică, încă o dată, numărul mai mic al lecturilor din Noul Testament în timpul Postului Mare.

Modalitatea alegerii pericopelor noutestamentare nu ține atât de mult de urmărirea unei lecturi sistematice de tip catehetic,

[792] A se vedea *supra* 2.3, p. 134-145; și *infra*, *Tabelul* 5.4.d, p. 274-276.

[793] *Sfânta și Dumnezeiasca Evanghelie*, Ed. IBMO, București, 2013, p. 263. Fiecare dintre cele douăsprezece evanghelii poartă același nume „evanghelia (întâi, a doua etc.) a sfintelor pătimiri” (*evanghelia tōn aghiōn pathōn*). În *Triod*, p. 606.

[794] Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 157, nota 106, unde comentează inclusiv prin imaginea „vizuală” a locului Evangheliei și al Sfintelor Daruri pe Sfânta Masă, în înaintarea liturgică de la Liturghia Cuvântului la Liturghia Euharistică.

specifică textelor alese din Vechiul Testament cu predilecție în perioada Postului Mare, cât de necesitatea oferirii unei ambianțe potrivite pentru retrăirea, aici și acum, a pătimirilor Domnului[795], fără a urmări, ca scop explicit, o cronologie exactă sau detalii exhaustive:

> „Nu avem o reprezentare, o dramă, care să fie prezentată credincioșilor cu o fidelitate istorică, cronologică și topografică minuțioasă [...] lecturile, citite frecvent în celebrările euharistice ale lui Hristos Biruitorul, nu erau destinate numai reamintirii evenimentelor iconomiei mântuirii, ci și pentru oferirea «materiei» esențiale pentru credință și viață"[796].

Aceste alegeri au avut în vedere evenimentul sau ciclul de evenimente cărora le este dedicată o zi a acestei săptămâni, selecția textelor făcându-se din acele surse care zugrăveau cel mai bine contextul și faptul în sine sau, în unele cazuri, propunându-se spre lectură fie lecturi ale aceluiași eveniment în variante diferite (ale Sfinților Evangheliști), fie un colaj de texte, tocmai pentru a nu pierde elemente care, în funcție de felul cum sunt receptate de fiecare credincios, pot să potențeze trăirea acelui eveniment.

Lecturile continue din Postul Mare[797] au pregătit Săptămâna Sfintelor Pătimiri, prin dublul lor caracter, moral și ascetic, susținându-i pe credincioși (noii „catehumeni") în efortul lor de a primi descoperirea deplină prin Învierea din morți a lui Hristos. Cu alte

[795] „«Anamneza» a fost în permanență mai mult decât o simplă gândire la un lucru din trecut; era actualizarea și proclamarea lui. Ceea ce este comemorat în anamneză devine prezent «acum», «astăzi»". A se vedea Karl Christian FELMY, *De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe. Un comentariu istoric*, traducere de Pr. Prof. Ioan I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu, ²2008, p. 62.

[796] Charles RENOUX, „La lecture biblique dans la liturgie de Jérusalem", în Claude MONDÉSERT (ED.), *Le monde grec ancien et la Bible*, Paris, 1984, p. 418, *apud* Daniel GALADZA, „The Jerusalim Lectionary and the Byzantine Rite", în B. GROEN, D. GALADZA, N. GLIBETIC și G. RADLE (EDS), *Rites and Rituals of the Christian East*, Peeters, Leuven, 2014 [*Eastern Christian Studies* 22], p. 198. O analiză teologică și duhovnicească a primei evanghelii din cele 12 de la Utrenie (așa-numita „Cuvântare de despărțire"), la Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Ed. Basilica, București, 2016 [*Opere complete* 7], p. 300-365 [„Cuvântul ultim al lui Iisus Hristos, la *Cina cea de Taină*, sau despre iubire"]. Despre folosirea evangheliilor Pătimirii în ritul catolic, a se vedea Thomas O'LOUGHLIN, „Celebrating the Passion Gospels in the Liturgy", în *Music and Liturgy*, 43/3 (2018), p. 6-9.

[797] O analiză concentrată a acestor lecturi în Postul Mare propriu-zis, la Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 146-156 (lecturile vechitestamentare), și p. 156-160 (cele noutestamentare).

cuvinte, lecturile din primele șase săptămâni de abia cum își dezvăluie pe deplin finalitatea, ele având nu doar rolul de a oferi o imagine de ansamblu, recapitulativă, a istoriei mântuirii, în care credincioșii au fost invitați să facă parte, sau de a susține nevoința ascetică, ori de a încuraja cultivarea virtuților, ci și acela de a-i familiariza pe credincioși, tainic, cu Hristos, conținutul tainic în Scripturile Sfinte[798], Care acum Se revelează ca Domn biruitor al morții prin moarte și a Cărui Înviere ni se dă ca arvună, dar al cărei început se pune prin propriul nostru botez.

Relatarea Sfintelor Pătimiri, așa cum ni le prezintă Evangheliile în capitolele lor finale, se face de trei ori în Vinerea Mare, la trei oficii liturgice distincte: la Utrenie (cunoscută în tradiție ca „Denia celor 12 evanghelii": patru de la *Matei*, două de la *Marcu*, una de la *Luca*, cinci de la *Ioan*), la Ceasurile Împărătești (cu câte o citire din fiecare evanghelist la cele patru Ceasuri[799]) și la Vecernie (o lectură lungă, compozită, cu fragmente din *Matei*, *Luca* și *Ioan*). La Ceasurile Împărătești și la Vecernie avem și câte o lectură din scrierile apostolilor, care amintește de caracterul răscumpărător al morții lui Iisus (*Rm* 5, 6-10; *Evr* 2, 11-18), prin al Cărui Sânge vărsat putem intra în Sfânta Sfintelor din cer (*Evr* 10, 19-31) și a cărui Cruce este, pentru noi, mărturie a înțelepciunii lui Dumnezeu (*1 Co* 1, 18-31; 2, 1-2), întru care ne lăudăm, asemenea lui Pavel (*Ga* 6, 14-18).

Cât privește citirile din Vechiul Testament din Vinerea Mare, cele din *Ieșirea* și *Iov* de la Vecernie nu par a avea, la prima vedere, vreo legătură cu semnificația acestei zile de vineri, ci ar fi doar parte din lecturile continue ale Postului Mare[800]. Ar fi greu să acceptăm un

[798] Paul Evdokimov sintetizează: „Biblia este Hristos". Paul EVDOKIMOV *Ortodoxia*, p. 205.

[799] La Ceasurile întâi, al treilea și al șaselea, fiecare dintre Evanghelii (extrase de la evangheliștii sinoptici) se termină cu amintirea femeilor mironosițe, care-L urmaseră pe Hristos, „privind de departe" (*Mt* 27, 55-56, fragment prezent și în Evanghelia de la Vecernie; *Mc* 15, 40-41; *Lc* 23, 49) și care vor fi primele la mormântul gol. Astfel, chiar la sfârșitul evocării Pătimirilor, Biserica îi pregătește pe credincioși pentru Înviere prin această stare de așteptare tensionată a femeilor, cărora ei li se alătură tainic.

[800] În secolul al X-lea, se oficia în Vinerea Mare Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, cu cinci lecturi: acestea două, plus încă trei citiri din Liturghia Cuvântului, profeția (*Is* 52, 13-54, 1: suferințele slugii Domnului), Apostolul (*1 Co* 1, 18-2, 2) și Evanghelia (*Mt* 27, 1-61 cu două inserții din *Lc* 23, 39-43 și *In* 19, 31-37). *Le Typicon de la Grand Église II*, p. 80-81. Celebrarea Liturghiei în Vinerea Mare era deja abandonată la cumpăna secolelor al XII-lea – al XIII-lea. A se vedea *Ibidem*, nota 2, p. 83.

decupaj aleatoriu și, așa cum s-a demonstrat despre acuratețea opțiunilor fragmentare din cartea *Facerii* pentru săptămânile a cincea și a șasea din Postul Mare[801], și fragmentele alese din *Ieșirea-Iov* pentru partea a doua a Săptămânii Mari concordă cu semnificațiile zilelor. Astfel, *Iș* 33, 11-23 prezintă dialogul lui Dumnezeu, Care dorește să-Și ducă poporul în țara făgăduită, în pofida căderii sale în idolatrie (în timpul dării Legii pe Sinai), cu Moise, care Îi cere să-i arate „slava", cerință pe care Yahve i-o împlinește, dar arătându-i numai „spatele", pentru că „nu poate omul vedea fața" Lui „și să trăiască" (*Iș* 33, 20). În tâlcuirea părinților Bisericii, „fața"/„Fața" lui Dumnezeu arătată oamenilor va fi tocmai Fiul Său, a Cărui slavă a putut fi „văzută" la Schimbarea la Față, și care se arată mai deplin prin Cruce și Înviere[802].

Apoi, *Iov* 42, 12-17a reprezintă, într-adevăr, sfârșitul acestei cărți, prezentând răsplătirea lui Iov cu bogății pentru fidelitatea arătată față de Dumnezeu. Dar și în această ipostază, Iov rămâne mai departe o prefigurare a lui Iisus, nu numai în suferințele Sale, ci și în biruința Sa în slavă prin Înviere, când Tatăl „L-a preaînălțat și I-a dăruit Lui nume care-i mai presus de orice nume" (*Flp* 2, 9). În plus, în *Septuaginta* numai, fragmentul 42, 17a, conține și mențiunea că Iov „se va ridica împreună cu aceia pe care Domnul îi va învia"[803], ca profeție a învierii drepților adusă de Învierea lui Hristos din morți.

[801] Alexis KNIAZEFF, „La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantine", p. 234, care identifică în selectarea acestor lecturi grija autorilor *Triodului* pentru a reține acele momente ale istoriei care au legătură cu făgăduințele lui Dumnezeu și transmiterea lor de la un patriarh la un altul, făgăduințe care vor începe a se împlini odată cu ieșirea din Egipt.

[802] SF. IOAN DAMASCHIN, *Cuvânt la Schimbarea la Față/Chip a Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos*, traducere de Diac. Ioan I. Ică jr, în *Despre Lumina taborică, rugăciunea lui Iisus și curăția inimii. Scrieri filocalice uitate*, Ed. Deisis, Sibiu, ²2013, p. 64. A se vedea Pr. Dr. Liviu PETCU, *Îndumnezeirea omului după învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa*, Ed. „Astra Museum", Sibiu, 2013, p. 325, precum și studiul Pr. Dr. Cristian PRILIPCEAN, „Teologia «feței lui Dumnezeu» în teofania din *Ie.* 33, 18-23", în Pr. Conf. Dr. Ilie MELNICIUC-PUICĂ, Diac. Lect. Dr. Cătălin VATAMANU, Pr. Asist. Dr. Cezar-Paul HÂRLĂOANU (EDS), *„Astăzi, am văzut că Dumnezeu vorbește cu omul și acesta rămâne viu". Vorbirea și tăcerea în Revelație. Festschrift la cea de-a 65-a aniversare a Prof. dr. Pr. Petre Semen*, Ed. Doxologia, Iași, 2014 [*Episteme*], p. 68-82, mai ales capitolele al III-lea [„«Fața» sau «chipul» lui Dumnezeu"] și al IV-lea [„Legătura teofaniei cu Noul Testament"], p. 76-82.

[803] Traduc așa *Biblia sau Sfânta Scriptură, Ediția Jubiliară Sfântului Sinod*, versiune diortosită după *Septuaginta*, redactată, adnotată și tipărită de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscop al Vadului Feleacului și Clujului, Mitropolit al Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2009 [de aici înainte, *BA*], nota b), p. 613, și *Septuaginta 4/II. Iov, Înțelepciuna lui Solomon, Înțelepciunea lui Iisus Sirah, Psalmii lui Solomon*, volum coordonat de Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu, în colaborare cu Pr. Ioan-Florin Florescu, Colegiul Noua Europă, Polirom, 2007, p. 148. În schimb, edițiile sinodale curente urmează *TM*. Lectura redată în *Triod*, p. 642, conține și pasajul referitor la înviere, (42, 17a), și continuă cu cel de-al doilea adaos din *LXX* la cartea *Iov* (42, 17b-e), cu menționarea câtorva informații biografice, luate dintr-o apocrifă aramaică, desemnată cu titlul de „Cartea siriacă".

Alte cinci paremii din profeții *Zaharia* (11, 10-13, la Ceasul întâi), *Isaia* (50, 4-11, la Ceasul al treilea și, mai ales, 52, 13-54, 1, pasaj repetat identic la Ceasul al șaselea și la Vecernie, pentru care a și fost numit „Evanghelistul Vechiului Testament") și *Ieremia* (11, 18-23; 12, 1-5, 9-11, 14-15, la Ceasul al nouălea) întregesc, prin imaginile prefigurative, relatarea biblică și imnografică a Sfintelor Pătimiri.

Tabel 5.3.e. ***Lecturi biblice în Sâmbăta Mare***

Ut (Prohod)	*Iz 37, 1-14*	Vedenia oaselor uscate
	1 Co 5, 6-8; *Ga 3, 13-14*	Hristos, Paștile nostru, S-a jertfit pentru noi; să prăznuim cu azimile curăției și adevărului Hristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii, făcându-Se pentru noi blestem
	Mt 27, 62-66	Arhiereii și farisei la Pilat; înmormântarea; paza mormântului
Vc& Lit	*1. Fc* 1, 1-13	Primele trei zile ale creației: lumina, tăria și separarea apelor, uscatul și regnul vegetal
	2. Is 60, 1-16	Slava noului Ierusalim; Eu sunt „Domnul, Izbăvitorul și Răscumpărătorul Tău"
	3. Iș 12, 1-12	Mielul pascal; „Paștile Domnului"
	4. Iona 1-4	Iona 3 zile în chit – chip al lui Hristos cel îngropat și înviat
	5. Ios 5, 10-15	Primul Paști în pământul făgăduinței; încetarea manei
	6. Iș 13, 20-15, 19	Ieșirea din Egipt; trecerea prin Marea Roșie; Cântarea lui Moise, cu refrenul *Să cântăm Domnului...* (15, 1-19)
	7. Sof 3, 8-15	Slava noului Ierusalim; Dumnezeu în mijlocul rămășiței credincioase
	8. 3 Rg 17, 8-24	Ilie la Sarepta Sidonului; învierea fiului femeii milostive

9. Is 61, 10-62, 5	Hristos și Israel cel mântuit: Mire și mireasă
10. Fc 22, 1-18	Avraam și jerfa lui Isaac
11. Is 61, 1-10	Vestirea mântuirii prin Mesia
12. 4 Rg 4, 8-37	Elisei învie pe fiul șunamitencei milostive
13. Is 63, 11-64, 4	Amintirea ieșirii din Egipt
14. Ir 31, 31-34	Legământ cu Israel cel Nou, mai desăvârșit decât cel de pe Sinai
15. Dn 3, 1-23	Cei trei tineri cinstitori ai unicului Dumnezeu în cuptorul de foc
16.(15') Tin 1, 1-65	Dreptatea lui Dumnezeu și pocăința care aduce slavă lui Dumnezeu; cu refrenul *Pe Domnul lăudați-L...*
Rm 6, 3-11	Ne-am îngropat în moarte, prin botez, ca, precum Hristos a înviat, și noi să umblăm întru înnoirea vieții
Mt 28, 1-20	Învierea; arătarea lui Iisus femeilor mironosițe și ucenicilor; porunca propovăduirii și a botezării

În Sâmbăta Mare avem un caz unic în tot anul liturgic, acela ca la o Utrenie să apară, pe lângă lectura din Evanghelie, și o lectură din profeți și una din scrierile apostolilor[804]. De fapt, aceste trei citiri, de după procesiunea cu epitaful, sunt lecturile din Liturghia Cuvântului, care, la Constantinopol, în Sâmbăta Mare, urma imediat după Utrenie[805]. Aceste lecturi reprezintă o reminiscență a vechii liturghii bizantine (ca, de altfel, și din Bisericile romană, milaneză, spaniolă, galicană, armeană) unde exista o triplă lectură la Liturghie (Prorocie, Apostol, Evanghelie)[806]. Suprimarea lecturii din profeți la Liturghie și opțiunea doar pentru citirele noutestamentare (Apostol + Evanghelie) se crede că s-ar fi operat pentru a compensa prelungirea determinată de adăugarea antifoanelor și transferul pregătirii darurilor la începutul Liturghiei, dar, oricare ar fi motivația, nu se

[804] Alexis KNIAZEFF, „La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantine", p. 205.

[805] Juan MATEOS, *Celebrarea cuvântului în Liturghia Bizantină*, p. 199.

[806] *Ibidem*, p. 196. După *Typicon*-ul Marii Biserici, în secolul al X-lea, când profeția deja nu mai exista, locul ei era luat de citirea, în unele zile, a actelor unor sinoade: 15 septembrie (sinodul al 6-lea ecumenic); 16 iulie (sinodul al 4-lea ecumenic) sau duminica după 16 iulie (un sinod din anul 536 împotriva lui Sever de Antiohia). A se vedea *Ibidem*, p. 198.

poate spune că această modificare nu „a generat o deteriorare considerabilă, estompând legătura dintre Vechiul și Noul Testament"[807].

Majoritatea tâlcuirilor patristice văd în *Iz* 37, 1-14 o prefigurare a învierii de obște, inaugurată de Învierea lui Hristos. S-a spus, de asemenea, despre această vedenie că în ea Dumnezeu Își arată o nouă „dovadă de identitate" prin care Se face cunoscut ca împlinitor al făgăduințelor Sale. Citită teleologic, viziunea nu se referă atât la sfârșitul istoriei, cât la „înnoirea ei, sau mai curând adevăratul ei «început». Este *Facerea* 1 și 2 *redivivum*"[808], anticipându-se, astfel, lecturile despre crearea/recrearea lumii de la privegherea pascală.

Viziunea învierii oaselor uscate suportă și alte interpretări, sugerate ca posibile de expresia „Doamne, Doamne, aceste (lucruri) Tu le știi" (*Iz* 37, 3)[809]. S-au identificat două etape ale învierii[810] (fie naționale, a iudeilor, fie „de obște", finale): reorganizare națională/refacerea corpului și împărtășirea Duhului, care corespunde unei treziri spirituale, respectiv reinsuflarea „duhului" de viață, similar actului creaționar (*Fc* 2, 7). Transpusă în dimensiunea duhovnicească, această venire a duhului/Duhului a fost interpretată ca semn al imposibilității omului de a trăi, de a via, doar prin el însuși[811]; redus la simpla facere/refacere corporală, acest mod de existență nu este încă o viață, ci cu și în Duhul Sfânt omul merită să se considere viu.

Evanghelia de la Utrenie (*Mt* 27, 62-66) este aceeași cu ultima (a 12-a) din Joia Mare, relatând învoirea lui Pilat pentru custodia mormântului, în urma intervenției arhiereilor și fariseilor. Lectura din Apostol (*I Co* 5, 6-8; *Ga* 3, 13-14, un inedit colaj din două epistole pauline) despre Hristos, „Paștile nostru", Care ne-a răscumpărat din blestem, făcându-Se El blestem, trimite deja la atmosfera pascală.

[807] *Ibidem*, p. 199.

[808] Întreaga idee la André LACOCQUE, „De la moarte la viață. Iezechiel 37", în André LACOCQUE, Paul RICOEUR, *Cum să înțelegem Biblia*, traducere de Maria Carpov, Ed. Polirom, Iași, 2002, p. 161-188; aici, p. 178.

[809] Petre SEMEN, *Introducere în teologia profeților scriitori*, Ed. Doxologia, Iași, 2010, p. 129.

[810] Pièrre de BENOIT, *Trésors des prophètes*, Éditions Emmaüs, Suisse, 1984, p. 51, *apud Ibidem*.

[811] Petre SEMEN, *Introducere în teologia profeților scriitori*, p. 129. *Iz* 37, 6 sugerează că nu este vorba de Duhul Sfânt, ci de „suflarea de viață", suflul care dă viață materiei inerte. A se vedea și *BA*, nota j), p. 1088. Totuși, *Iz* 37, 14: „voi pune în voi Duhul Meu" nu exclude posibilitatea unei citiri în cheie duhovnicească, Duhul Sfânt fiind agentul unei regenerări spirituale: „Dacă Duhul Tău Îl vei trimite, ele se vor zidi" (*Ps* 103, 30).

Lecturile propriu-zise ale Vecerniei (privegherii) din Sâmbăta Mare au fost împărțite în trei categorii distincte, în funcție de rolul lor în ansamblul ceremoniei pascale[812]:

Tabel 5.3.f. ***Lecturile Privegherii (Vecerniei) din Sâmbăta Mare***

Lecturile zilei (2)	*Lecturi cu temă pascală (7)*	*Lecturi cu temă baptismală (6/7)*
1. *Fc* 1, 1-13 (lectura din Lege)	3. *Iș* 12, 1-12	7. *Sof* 3, 8-15
	4. *Iona* 1-4	9. *Is* 61, 10-62, 5
2. *Is* 60, 1-16 (lectura obișnuită din profeți)	5. *Ios* 5, 10-15	11. *Is* 61, 1-10
	6. *Iș* 13, 20-15, 19	13. *Is* 63, 11-64, 4
	8. *3 Rg* 17, 8-24	14. *Ir* 31, 31-34
	10. *Fc* 22, 1-18	15. *Dn* 3, 1-23
	12. *4 Rg* 4, 8-37	(+16/15'. *Tin* 1, 1-65[813])

În anumite rânduieli tipiconale, dacă numărul candidaților la botez era mai mic și slujba se termina mai repede, se puteau omite lecturile de la 7 la 14, trecându-se direct de la *Iș* 13, 20-15, 19 la *Dn* 3, 1-23/*Tin* 1, 1-65[814], pentru a se păstra numărul de șapte lecturi specific privegherii tuturor celor trei mari praznice: Paștile, Nașterea și Epifania[815]. După Juan Mateos[816], a 15-a lectură (din *Daniel*) aparținea, de fapt, Liturghiei (ca citire din profeți), iar *Cântarea celor trei tineri* avea rol de prochimen între Prorocie și Apostol.

În sistemul actual, lecturile noutestamentare de la Liturghie au o tematică pascal-baptismală, cu trimitere la vechea rânduială a botezului catehumenilor în Sâmbăta Mare (*Rm* 6, 3-11: părtași morții și

[812] Alexis Kniazeff, „La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantine", p. 220-221.

[813] În canonul *Septuagintei*, ceea ce numim astăzi *Cântarea celor trei tineri* făcea parte din cartea profetului *Daniel*, ceea ce explică de ce A. Rahfls prezintă pasajul din *Dan* 3, 1-88 ca a 15-a lectură sau de ce *LA* și *LG* redau ca ultimă lectură a vechii privegherii pascale (a 12-a) două fragmente legate (*Dan* 3, 1-51+*Dan* 3, 51-90). Despre situația actuală a Bibliilor românești, cu demarcarea de influență protestantă a cărților vechitestamentare între canonice (din care face parte și *Dn* 3, 1-23) și necanonice/apocrife (unde a fost deplasat și inițialul *Dan* 3, 23-88 ca *Tin* 1, 1-65), a se vedea Diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei, I. Canonul Apostolic al primelor secole*, p. 143-147.

[814] A.A. Dimitrievsky, *Description des manuscrits liturgiques conservés dans lea bibliothèques de l'Orient orthodexe*, Kiev, t. 1, 1895, p. 192, *apud* Alexis Kniazeff, „La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantine", p. 222.

[815] *Le Typicon de la Grand Église II*, nota 1, p. 87.

[816] Juan Mateos, *Celebrarea cuvântului în Liturghia Bizantină*, p. 198.

Învierii lui Hristos prin botez; *Mt* 28, 1-20: evenimentul Învierii în relatarea mateianică, dar și porunca propovăduirii, secondată de cea a botezului în numele Sfintei Treimi).

Lectura integrală a Evangheliilor

Primele trei zile din Săptămâna Sfintelor Pătimiri sunt marcate de citirea, la slujba Ceasurilor al treilea, al șaselea și al nouălea, a celor patru Evanghelii, până la *Ioan* 13, 32[817].

Tabel 5.3.g. ***Lectura cursivă a celor patru Evanghelii***

	LuM	*MaM*	*MiM*
C 3	*Mt* 1, 1 – 16, 12	*Mc* 9, 17 – 16, 20	*Lc* 16, 19 – 24, 53
C 6	*Mt* 16, 13 – 28, 20	*Lc* 1, 1 – 8, 39	*In* 1, 1 – 7, 36
C 9	*Mc* 1, 1 – 9, 16	*Lc* 8, 40 – 16, 18	*In* 7, 37 – 13, 32

Această lectură continuă a Sfintelor Evanghelii vine în continuarea altor două sisteme de lecturi realizate în aceeași manieră: recitarea *Psaltirii* în formă continuată (fie în varianta catismelor, fie în aceea a prochimenelor care se succed în fiecare zi) și lectura continuă a profeților și din Lege. Ca și în cazurile menționate mai sus, ceea ce importă nu este atât o exegeză și aprofundare a lor intelectuală, cât, poate mai ales, un „fundal" și o „susținere a rugăciunii interioare"[818].

În Biserica Rusă există obiceiul încă din secolul al XVI-lea de a se distribui, pentru zilele de miercuri și vineri din săptămânile II-VI ale Postului, tot la ceasurile al treilea, al șaselea și al nouălea, câte o pericopă din primele trei Evanghelii, rămând pentru Săptămâna Mare doar Evanghelia după Ioan, împărțită în nouă fragmente, pentru aceleași slujbe ale ceasurilor din primele trei zile[819]. Motivat de considerente practice, acest sistem nu facilitează atât de mult intenția primă a plasării acestor citiri în deschiderea Săptămânii Mari: în acest loc rânduite, lectura întregii Evanghelii, în variantele ei diferite,

[817] *Tipicul Sfântului Sava*, p. 157. Distribuirea în nouă fragmente a Sfintelor Evanghelii nu urmează un principiu anume, operându-se chiar secționări nejustificate ale unui capitol. Pentru a remedia acest inconvenient, s-a propus și un sistem alternativ, mai simplu, de lectură: *Mt* 1-14; 15-28; *Mc* 1-8; 9-16; *Lc* 1-8; 9-16; 17-24; *In* 1-8; 9-13. A se vedea *Anuar liturgic și tipiconal 2016*, Ed. IBMO, București, 2015, p. 229; *Anuar liturgic și tipiconal 2019*, p. 232.

[818] Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 149.

[819] *Slujbele Săptămânii Patimilor*, Moscova, 1985, p. 341-342, după studii ale liturgiștilor A. Dimitrevsky și A. Golubțov, *Tipicul Sfântului Sava*, nota 324, p. 157-158.

vrea să reamintească monahului și credinciosului Cine este, de unde este și ce a făcut Acesta Care vine acum spre pătimire. Așa cum avem la fiecare Sfântă Liturghie o *anamneză* a întregii lucrări mântuitoare a lui Dumnezeu, de la creație până la Răstignire, Înviere, Înălțare și Parusie, tot astfel, înainte de comemorarea și retrăirea sfintelor Pătimiri ale lui Hristos, Biserica oferă cadrul unei *anamneze* a vieții Lui în întregime, într-o „cuprindere" sinoptică, în vederea conștientizării mai intense a pătimirilor care vor urma. Așa cum arată Tomáš Špidlík[820], acest aspect „anamnetic" al lecturii mijlocește evocarea trecutului făcut în același timp prezent, precum și includerea cititorului în interiorul vieții lui Iisus.

Spiritualitatea răsăriteană a reținut importanța acestei permenente „retrăiri" a vieții lui Hristos pentru a cunoaște cum să trăim viața *în* Hristos. În secolul al XVIII-lea, Cuviosul Serafim din Sarov citea cele patru Evanghelii în zilele de luni, marți, miercuri și joi ale fiecărei săptămâni[821], pentru a retrăi, în vinerea care urma, cu duh împrospătat, inclusiv prin lecturi, Pătimirile Domnului. Mai mult, în pustia Sarovului, el a numit câteva locuri cu denumiri biblice legate de viața Mântuitorului (Betleem, Tabor, Ghetsimani, Golgota etc.) și prefera să citească chiar în acel loc pasajele evanghelice sau ceasurile liturgice legate de respectiva situare geografică[822]. Astfel, el avea în fiecare săptămână o nouă Săptămână a Sfintelor Pătimiri, iar pelerinajul său la locurile sfinte era unul interior, facilitat de „identificări" topografice și reactualizări scripturistice. S-a spus, pe bună dreptate dreptate, că

> „nu era o simplă lectură, ci o metodă duhovnicească specială de rugăciune, de pătrundere și de însușire a ceea ce era de citit, o formă de asceză. Citea în poziție de rugăciune, în picioare înaintea icoanelor. Pentru fratele Prohor (acesta era numele Sfântului Serafim înainte de tunderea sa în monahism) citirea era în același timp realizarea a ceea ce citea, în deplin acord cu cuvintele Sfântului Apostol Iacov: «Fiți împlinitori, nu numai auzitori ai cuvântului» (*Iac* 1, 22)"[823].

[820] Tomáš Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului creștin. III. Monahismul*, traducere de Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 145.

[821] *Un serafim printre oameni. Sfântul Serafim din Sarov*, traducere din limba greacă de Cristian Spătărelu, Ed. Cartea Ortodoxă/Egumenița, Galați, 2005, p. 71.

[822] *Ibidem*, p. 48-50.

[823] V.N. Il'jin, *Prepodobnîi Serafim Sarovski*, Paris, 1930, p. 25, *apud* Tomáš Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului creștin. III. Monahismul*, p. 144.

Psalmii

Sfântul Ioan Casian vede în psalmodie, mai ales cea de noapte, un mijloc important de luptă a monahului (creștinului), în ipostaza sa de soldat aflat permanent în stare de război, fie că o face singur, fie împreună cu alții[824]. Uneori, un singur verset din psalmi era suficient pentru un monah să-și adune mintea și să-și păstreze, astfel, atenția în timpul lucrului[825]. Psalmodia – spre deosebire de citiri, care au rolul de a stabiliza mintea rătăcitoare – este remediu pentru partea irascibilă a sufletului (*thymos*), atunci când aceasta este iritată[826], schimbă temperamentul trupului și alungă pe demoni[827]: „Psalmul este liniște a sufletelor, conducător al păcii; potolește tulburarea și vâlvătaia gândurilor, înmoaie mânia sufletului"[828].

Dacă „de mari rele ne scapă citirea psalmilor"[829], Părinții amintesc și că psalmodia este până la urmă o harismă, asemenea rugăciunii curate, în ambele trebuind să stăruim pentru a le primi[830], mai ales că e mai dificil să spui psalmi neîmprăștiat[831].

[824] Dom Olivier Rousseau, „La prière des moines au temps de Jean Cassien", în Monseigneur Cassien, Dom Bernard Botte (eds), *La prière des Heures*, p. 137-138.

[825] *Ps* 50, 1 era recitat neîncetat de Avva Luchie, în timp ce împletea funia, iar avva Pavel cel Mare se oprea doar la cuvintele „Miluiește-mă". A se vedea Lucien Regnault, *Viața cotidiană a părinților deșertului în Egiptul secolului IV*, p. 125.

[826] Avva Evagrie Ponticul, *Tratatul practic*, 15, în vol. *În luptă cu gândurile. Despre cele opt gânduri ale răutății și Replici împotriva lor*, p. 135.

[827] Idem, *Antireticul sau replicile împotriva celor opt gânduri*, IV, 22 [Împotriva gândurilor demonului întristării], p. 272, unde dă exemplul lui David care, cântând la harpă, îndepărta duhul cel rău care-l chinuia pe Saul (*1 Sam* 16, 23).

[828] Sf. Vasile cel Mare, *Tâlcuire duhovnicească la Psalmi*, I, 2, traducere și note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMO, București, 2009, p. 8. Scriitorul capadocian amintește și rolul terapeutic și profilactic al psalmului, care „tămăduiește rănile vechi ale sufletelor și aduce grabnică însănătoșire celui de curând rănit; îngrijește pe cel bolnav și păstrează sănătos pe cel ce nu-i atins de boală". *Ibidem*, p. 7.

[829] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici*, 14, 2b, p. 287.

[830] Avva Evagrie Ponticul, *Despre rugăciune*, 87, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae [*FR* 1], p. 79. Despre psalmodie și meditație în monahismul egiptean, Joseph Dyer, „The Desert, the City and Psalmody in the Late Fourth Century", în Sean Gallagher, James Haar, John Nádas, Timothy Striplin (eds), *Western Plainchant in the First Millennium. Studies in the Medieval Liturgy and its Music*, p. 11-44.

[831] Avva Evagrie Ponticul, *Monahul sau Făptuitorul* (Praktikos) *– o sută de capitole despre viața duhovnicească*, 69, introduse și comentate de schiarhim. Gabriel Bunge, traducere românească: Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2016, p. 241, și densul deși succintul comentariu, p. 241-244. La fel, *Despre avva Evagrie*, 3, în *Patericul*, p. 130.

Încă din secolul al II-lea avem mărturii că unii psalmii erau citiți în cheie hristologică[832] și, ca un corolar al acestei direcții de „cristologizare" a *Psaltirii*, se observă o tendință „stavrocentrică"[833], ceea ce explică, încă odată, prezența densă a psalmilor în timpul Postului Mare, pe lângă aspectul ascetic al lecturării lor. De altfel, citirea psalmilor a constituit un mod de rugăciune preferat în Răsărit, inclusiv în privat, fapt atestat din timpuri foarte vechi[834].

Împărțirea celor 150 de psalmi în 20 de catisme, fiecare cu trei stări (60 în total) este de origine palestiniană, de unde s-a preluat și păstrat inclusiv obiceiul de a lectura *Psaltirea* întreagă pe parcursul unei săptămâni (la Vecernie și Utrenie), în timp ce în Postul Mare avem o dublă recitare a *Psaltirii*. *Psaltirea* de la Constantinopol lăsa în afară cei zece psalmi ficși ai slujbelor: 3, 62, 133 (de la Utrenia obișnuită), 118 (de la Utrenia de duminică), 50, 148-150 (de la slujba dimineții), 85, 140 (de la Vecernie), restul de 140 fiind grupați în 68 de antifoane, urmate de zece refrene, iar aici recitarea *Psaltirii* nu era încadrată într-un interval fix de timp[835].

[832] Philippe de ROTEN, „La «christianisation» du psautier par son utilisation liturgique", în Martin KLÖCKENER, Bruno BÜRKI, Arnaud JOIN-LAMBERT (EDS), *Présence et rôle de la Bible dans la liturgie*, Academic Press Fribourg, 2006, p. 165-186.

[833] Balthasar FISHER, „Les psaumes, prière chrétienne, témoignages du IIe siècle", în Monseigneur CASSIEN, Dom Bernard BOTTE (EDS), *La prière des Heures*, p. 85-99. De pildă, „bărbatul" fericit (*Ps* 1, 1) este identificat cu Hristos, iar „pomul răsădit lângă izvoarele apelor" (*Ps* 1, 3) este văzut ca prefigurând Sfânta Cruce, așa cum atestă *Epistola către Barnaba*, 11, 8, sau *Dialogul cu iudeul Trifon*, 86, 1. Un filacter pe papirus de secol al II-lea, păstrat în Muzeul de Egiptologie din Turin, conține doar primul verset al *Ps* 1, însă precedat de o *crux monogrammatica*, ceea ce face să se înțeleagă că bărbatul elogiat este Hristos, iar *xylon*, din *Ps* 1, 3, desemnează crucea. A se vedea Igino CECCHETTI, *Un interessante ocument odei primi tempi del Christianesimo in Egitto: Miscell. G. Belvederi*, Cité du Vatican, 1954/1955 [*Amici delle Catacombe* 23], p. 557-558, *apud Ibidem*, p. 93, și nota 4. O analiză a *Ps* 1 în legătură cu ritualul venerării Sfintei Cruci în Vinerea Mare în tradiția occidentală, în Jean-Claude REICHERT, *La victoire et le triomphe de sa mort. La lecture chrétienne des Psaumes dans les rites de la Semaine sainte*, préface de Patrick Prétot, Les Édition du Cerf, Paris, 2018 [*Lex orandi – Nouvelle série*], p. 81-117. Tot aici, și o exegeză a *Ps* 23, în legătură cu Duminica Intrării în Ierusalim, p. 37-79, a *Ps* 129 și conexiunea cu ritualul luminii pascale din noaptea de Paști, p. 119-152, și a *Ps* 112, în legătură cu praznicul propriu-zis al Sfintelor Paști, p. 153-202.

[834] A se vedea Georgi R. PARPULOV, „Psalters and Personal Piety in Byzantium" în Paul MAGDALINO, Robert NELSON (EDS), *The Old Testament in Byzantium*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington DC, 2010, p. 77-105, cu interesante reproduceri de manuscrise vechi bizantine.

[835] Juan MATEOS, S.J., *Utrenia bizantină*, traducere, prefață și note de Cezar Login, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, p. 15-18. Despre prezența psalmilor în cult,

În Săptămâna Mare, *Psaltirea* se citește o singură dată, până în ziua de Miercuri, catismele fiind rânduite în felul următor:

Tabel 5.3.h. ***Distribuția catismelor în Săptămâna Mare***

	Vc	*Ut*	*C 1*	*C 3*	*C6*	*C 9*
SbLaz	18	16, 17	-	-	-	-
DmSt	1	2, 3	-	-	-	-
LuM	-	4, 5, 6	-	7	8	-
MaM	18	9, 10, 11	-	12	13	-
MiM	18	14, 15, 16	-	19	20	

Catisma a 17-a este una din cele două catisme care se citesc în mod obișnuit, în tot cursul anului, la Utrenia de sâmbătă. Era potrivit deci, pe lângă faptul că altfel nu s-ar fi împlinit o *Psaltire* întreagă, ca această catismă să fie repartizată tot pentru ziua de Sâmbătă, fiind citită astfel ca stihuri între strofele Prohodului Sâmbetei Mari.

O modificare deosebită apare în structura tripsalmică a Ceasurilor Împărătești din Vinerea Mare, care diferă de ceasurile obișnuite, astfel: 5, 2, 21 (la Ceasul întâi), 34, 108, 50 (la Ceasul al treilea), 53, 139, 90[836] (la Ceasul al șaselea), 68, 69, 85 (la Ceasul al nouălea). Se păstrează doar unul dintre psalmii ordinari ai ceasurilor (5, 50, 90 și, respectiv, 85), adăugând câte doi, de obicei dintre psalmii așa-numiți mesianici (2, 21, 68) sau dintre cei care conțin referiri la dreptul asuprit, care-și cere dreptatea de la Dumnezeu (34, 53, 139, 69), chiar și printr-un „blestem" (108).

a se vedea și Robert F. TAFT, „Christian Liturgical Psalmody: Origins, Development, Decomposition, Collapse", în Harold W. ATTRIDGE, Margot E. FASSLER (EDS), *Psalms in Community. Jewish and Christian Textual, Liturgical and Artistic Traditions*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2003 [*Society of Biblical Literature Symposium* 25], p. 7-32.

[836] Și în vechiul serviciu liturgic roman (cel puțin până în secolul al XI-lea, până când avem mărturii), *Ps* 90 a ocupat un loc important în structura liturgică a Postului Mare, din prima duminică și până în inima Vinerii Mari, „contextul liturgic" reclamând „interpretarea tipologică stavrocentrică a răspunsului *Qui habitat*". A se vedea și Balthasar FISCHER, „Conculcabis leonem et draconem. Eine deutungsgeschichtliche Studie zur Verwendung von Ps 91 (90) in der Quadragesima", în *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 80 (1958), p. 421-429, *apud* Bartolomeu UBACH, „La lecture chrétienne des psaumes dans la liturgie", în André LOSSKY, Goran SEKULOVSKI (EDS), *60 Semaine liturgique à Saint-Serge. Bilans et perspectives nouvelles*, les acts du congrès „60e Semaine d'études liturgiques", Paris, Institut Saint-Serge, 24-27 juin 2013, Aschendorff Verlag, Münster, 2016 [*SÉtL* 60], p. 97-98.

Continuând seria începută din lunea săptămânii întâi a Postului Mare, versete alese din psalmi (în ordinea lor succesivă și finalizându-se cu un extras din *Ps* 137 în Miercurea Mare) sunt folosite ca prochimene[837] care preced și succed paremiile de la Ceasul al șaselea și de la Vecernie. Pentru Sâmbăta lui Lazăr, Duminica Floriilor, precum și pentru Joia, Vinerea și Sâmbăta Mare, prochimenele și stihurile de la Antifoane, Chinonic sau de la Stihoavnă sunt alese pentru a ilustra tematica zilelor respective: profeții asupra Intrării în Ierusalim (*DmSt*), patimile omului drept (*JoM, ViM*, cu extrase din psalmi ai Ceasurile Împărătești) sau profeții privind învierea și biruința acestuia (*SbM*). Distribuția actuală poate fi urmărită mai jos:

Tabel 5.3.i. *Prochimenele în perioada pregătitoare și* Triduum*-ul Mirelui*

	SbLaz	*DmSt*	*LuM*	*MaM*	*MiM*
Vc	*Ps* 123, 8, 1 *Ps* 124, 1, 3				
Utr		*Ps* 8, 2, 1			
C 6			*Ps* 125, 1-2 *Ps* 126, 1	*Ps* 129, 7-8, 1 *Ps* 130, 3, 1	*Ps* 133, 3, 1 *Ps* 134, 20, 1
Vc & Lit		*Ps* 114, 1, 2, 3, 4 *Ps* 115, 1, 3, 4, 9 *Ps* 117, 1, 2, 3, 4 *Ps* 117, 26-27	*Ps* 127, 5, 1 *Ps* 128, 8, 2	*Ps* 131, 8, 1 *Ps* 132, 1-2	*Ps* 135, 26, 2 *Ps* 137, 8, 1

Tabel 5.3.j. *Prochimenele în Joia Mare și* Triduum*-ul pascal*

	JoM	*ViM*	*SbM*
Utr	*Ps* 40, 9 *Ps* 40, 6-7	*Ps* 21, 20, 1 *Ps* 21, 20	*Ps* 43, 28, 1 *Ps* 9, 32, 1

[837] Termenul *prochimen* („așezat înainte"), se pare, de origine constantinopolitană, desemna la început stihul psalmic așezat înaintea psalmului propriu-zis, servindu-i ca răspuns, pentru ca, în timp, să se refere la psalm împreună cu răspunsul. A se vedea Juan MATEOS, *Celebrarea cuvântului în Liturghia Bizantină*, p. 56. Despre cele două modalități de execuție a cântării prochimenului, cât și despre faptul că este posibil ca, la început, psalmul din care este extras un prochimen să se fi cântat în întregime, dacă nu era prea lung, așa cum se practică încă la armeni, a se vedea *Ibidem*, p. 60-62.

	Ps 40, 8	*Ps* 68, 25 *Ps* 73, 13	*Ps* 67, 1, 2, 3
C 1	*Ps* 82, 17 *Ps* 70, 22 *Ps* 75, 11, 1	*Ps* 2, 1, 2 *Ps* 40, 6, 1	
C 3		*Ps* 5, 1-2 *Ps* 37, 17 *Ps* 6, 1	
C 6		*Ps* 68, 25, 1 *Ps* 8, 1	
C 9		*Ps* 21, 20 *Ps* 68, 25 *Ps* 13, 1	
Lit / Vc&Lit	*Ps* 139, 1-2 *Ps* 58, 1-2 *Ps* 2, 2-1 *Ps* 40, 1, 9	*Ps* 21, 20, 1 *Ps* 34, 1-2 *Ps* 87, 6, 1 *Ps* 68, 1, 23 *Ps* 92, 1, 2, 7	*Ps* 65, 3, 1 *Ps* 81, 8 *Ps* 81, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7 *Ps* 77, 71

De amintit și că, pe lângă repartiția psalmilor la slujbele zilnice (cultul creștin preluând de timpuriu modelul sinagogii iudaice[838]), recitarea *Psaltirii* în formă continuă (numită „psalmodiere meditativă"[839]) este un obicei încă păstrat în unele mănăstiri (Sihăstria, jud. Neamț, Putna și Cămârzani, jud. Suceava, sau Frăsinei, jud. Vâlcea), în intervalul dintre slujbe monahii schimbându-se între ei, pentru a asigura rugăciunea neîncetată[840], așa cum era asigurată psalmodia

[838] Alexander SCHMEMANN, *Introducere în Teologia liturgică*, p. 230. Despre legătura dintre cultul sinagogal și cel creștin, a se vedea Sandrine CANÉRI, „Les sources juives de la liturgie byzantine", în *Contacts* 216 (2016), p. 391-414; Paul F. BRADSHAW, „Jewish Influence on Early Christian Liturgy: A Reappraisal", în Hans-Jürgen FEULNER (ED.), *Liturgies in East and West. Ecumenical Relevance of Early Liturgical Development*. P. 47-60. Despre psalmii în cultul sinagogal, Erich ZENGER, „Les psaumes dans le culte et la piété du peuple d'Israël", în Martin KLÖCKENER, Bruno BÜRKI, Arnaud JOIN-LAMBERT (EDS), *Présence et rôle de la Bible dans la liturgie*, Academic Press Fribourg, 2006, p. 97-123.

[839] Despre acest tip de psalmodiere, alături de „psalmodierea responsorială", „psalmodierea antifonică", „psalmodierea de obște", la Juan MATEOS, *Celebrarea cuvântului în Liturghia Bizantină*, p. 55-77.

[840] Una dintre cele mai bune contribuții pe tema „rugăciunii neîncetate" rămâne Irénée HAUSHERR, „La prière perpetuelle des chrétien", în *Hèsychasme et prière*, Roma, 1966 [*OCA* 176], p. 255-306.

succesivă în schimburi în mănăstirea monahilor neadormiți (*akoimētoi*) din Constantinopol[841].

5.4. *Vechi sisteme de lecturi biblice. Scurtă analiză comparativă*

Pentru a cunoaște sistemul de lecturi biblice din vechiul Ierusalim este indispensabil recursul la câteva documente, de acum clasice, care dau mărturie despre oficiile și lecturile Săptămânii Mari. Deși peregrina Egeria, în călătoria ei din anii 381-384, nu indică decât într-o manieră generală pasajele scripturistice, felul cum prezintă *Itinerariul* ei oficiile ierusalimitene indică faptul că la sfârșitul secolului al IV-lea exista deja un sistem bine organizat al lecturilor. Pentru recuperarea exactă a pericopelor lecturate, ne vin în ajutor lecționarele păstrate[842] din secolele al V-lea – al VIII-lea, în special *Lecționarul armean* și *Lecționarul georgian*[843].

Pe lângă aceste două surse principale, există și câteva manuscrise grecești, arabe, sau grecești-arabe, majoritatea de proveniență sinaită, care au păstrat sistemul lecturilor ierusalimitene, precum și manuscrise aparținând altor rituri, dar care conservă diverse elemente ale liturghiei hagiopolite[844]. Unul dintre cele mai importante din prima

[841] Despre modul de rugăciune al monahilor neadormiți, la Diac. Ioan I. Ică jr, „Neadormiții – monahism răsăritean apostolic: destinul și metamorfozele unei harisme uitate", în *Ceaslovul și Viețile Sfinților monahi Neadormiți*, p. 298-301; Dr. Ionuț-Alexandru Tudorie, „Achimiți", în *DTO*, p. 19-20.

[842] Au fost identificate șase posibile „funcții" ale lecționarelor (catehetică, predicatorială, sărbătorească, culturală, liturgică propriu-zisă, istorică/ecumenică). Horace T. Allen jr, „Lectionaries – Principles and Problems: A Comparative Analysis", în *SL* 22/1 (1992), p. 68-83.

[843] Printre ultimele contribuții pe tema lecționarelor ierusalimitene, a se vedea Stéphane Verhelst, *Le lictionnaire de Jérusalem. Ses traditions judéo-chrétiennes et son histoire suivant l'index des péricopes évanghéliques, conclu par le sanctoral du Sin. Géo 58 novus*, Academic Press Freiburg, Freiburg, 2012 [*Spicilegii Friburgensis Subsidia* 24]; Daniel Galadza, „The Jerusalem Lectionary and the Byzantine Rite", în Bert Groen, Daniel Galadza, Nina Glibetic, Gabriel Radle (eds), *Rites and Rituals of the Christian East: Proceedings of the Fourth International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Lebanon, 10-15 July 2012*, Peeters, Leuven-Paris-Walpole, MA, 2014 [*Eastern Christian Studies* 22], p. 181-200.

[844] Sebastià Janeras, „Les lectionnaires de l'ancienne liturgie de Jérusalem", p. 79-81.

categorie, este *Typicon*-ul lui Anastasis (cunoscut și sub numele de *Stavrou 43*), redactat în anul 1122[845].

Prezentul studiu comparativ nu-și propune o analiză în detaliu a diferențelor/convergențelor dintre sistemul actual și cel vechi, ci doar să evidențieze, pe scurt, câteva dintre elementele care pot fi relevante pentru vechea atmosferă a celebrărilor și pentru tema generală a lucrării.

Tabel 5.4.a. ***Analiza comparată a lecturilor biblice în Sâmbăta lui Lazăr și Duminica Stâlpărilor***

		Sistemul actual	*LA*[846]	*LG*[847]
Sb Laz	*Vc*	*Fc* 49, 33-50, 26 *Pr* 31, 8-31		*Pr* 10, 27-11, 4
	Lit	*Evr* 12, 28; 13, 1-8	*1 Ts* 4, 13-18 [P: 4, 12-17]	*Ef* 5, 13-17
		In 11, 1-45	*In* 11, 55-12, 11	*In* 11, 55-12, 11
Dm St	*Vc*	*Fc* 49, 1-21; 8-12 *Sof* 3, 14-19 *Za* 9, 9-15		
	Ut	*Mt* 21, 1-11, 15-17		*In* 12, 12-22 *Lc* 19, 29-38 *Mc* 11, 1-10
	Lit			*Ecc* 24, 13-22 *Sof* 3, 14-17 *Is* 52, 1-6 *Bar* 4, 36-5, 9 *Is* 62, 10-12 *Iz* 31, 3-13 *Ef* 1, 3-14 *Mt* 21, 1-17
		Flp 4, 4-9 *In* 12, 1-18	*Ef* 1, 3-10 *Mt* 20, 29-21, 17 [P: 21, 1-11]	

[845] *Ibidem*, p. 81-82. Vom folosi în tabelele comparative sinteza lecturilor biblice prezentate în ediția critică a lui A. Papadopoulos-Kerameus, *Analecta Ierosolymitikes stachyologias*, vol. 2, Pietrogrado, 1984 (ediție anastatică, Bruxelles, 1963), *apud* Sebastià Janeras, „La settimana santa nell'antica Liturgia di Gerusalemme", p. 30-49.

[846] *LA*, nr. 33 (*SbL*) și 34-34*bis*, 34/1, 34/2 (*DmSt*), p. 183-186. Analiza diferențelor între *LA-I* și *LA-P* (pentru variantele din manuscrisele *LA-P*, folosim indicația [P:]) pentru *DmSt*, în *Le codex arménien Jérusalem 121*, p. 109-113,

[847] *LG*, nr. 571-575 (*SbL*) și 576-597 (*DmSt*), p. 80-85. Tabelul sinoptic cu variantele între cele patru manuscrise georgiene (*LG-P, LG-S, LG-L, LG-Ka*), cu informații detaliate (nu doar lecturile), la Mark M. Morozowich, „A Palm Sunday Procession in the Byzantine Tradition", p. 366-667; pentru variantele din *LA*, la p. 364-365.

Potrivit *Lecționarului armean,* la Ierusalim lectura din Apostol de la Liturghia din Sâmbăta lui Lazăr este aceeași ca în oficiul de comemorare a defuncților, specific zilelor de sâmbătă (*1 Ts* 4, 13-18), iar cea din Evanghelie nu prezintă minunea propriu-zisă a învierii lui Lazăr, ca în sistemul actual, ci relatează evenimente imediat următoare, în cronologia ioaneică (la fel și în *Lecționarul georgian*): ungerea din Betania, din casa lui Lazăr cel înviat, răzvrătirea lui Iuda și sfatul pentru uciderea lui Iisus (*In* 11, 55-12, 11).

Celebrarea intrării în Ierusalim avea o amploare mult mai mare[848], prin diferite procesiuni, dar și prin lecturi bogate: șase profeții despre Ierusalim, fiica Sionului, în mijlocul căreia se află Împăratul (*Sof* 3, 14-17), „cetatea sfântă" restaurată din interior, de acum numită „cetate nepărăsită" (*Is* 52, 1-6; *Is* 62, 10-12), sau referințe la lemnul de cedru și chiparos (*Ecc* 24, 13-22; *Iz* 31, 3-13), precum și relatarea evenimentului Intrării Domnului în Ierusalim în toate cele patru variante ale evangheliștilor, citite în diferite locații (*Ghetsimani, Piscina Probatica, Martyrium*).

Cu mici diferențe, *Lecționarul armean* și *Lecționarul georgian* au aceleași recomandări de lectură la Liturghie: intrarea lui Hristos smerit în cetate (în varianta mateiană, *Mt* 20, 29-21, 17, prezentă în sistemul actual la Utrenie), cele ce urmează de acum fiind parte din „taina voii" lui Dumnezeu pentru „răscumpărarea și iertarea păcatelor" (*Ef* 1, 3-10/14).

Tabel 5.4.b. ***Analiza comparată a lecturilor biblice în* Triduum-*ul Mirelui***

		Sistemul actual	*LA*[849]	*LG*[850]	*TA*[851]
Lu M	***Ut***	*Mt* 21, 18-44		*Mt* 21, 18-42	
	C 6	*Iz* 1, 1-20	*Fc* 1, 1-3, 24/ [P: 1, 1-3, 20]	*Fc* 1, 1-3, 24	*Fc* 2, 4-19

[848] A se vedea *supra* 2.1.2, p. 111-113.

[849] *LA*, nr. 35 (*LuM*), 36 (*MaM*), și 37-37*bis* (*MiM*), p. 186-188. Analiza diferențelor între *LA-I* și *LA-P*, în *Le codex arménien Jérusalem* 121, p. 114-128. Citirea necronologică din *Pr* a fost explicată prin dorința de a păstra o continuitate tematică cu celelalte citiri.

[850] *LG*, nr. 598-608 (*LuM*), 609-615 (*MaM*), și 616-623 (*MiM*), p. 85-89. Pentru variantele din manuscrisele *LG-S, LG-K, LG-P, LG-I*, folosim indicația [S/K/P/I:]).

[851] *Analecta Ierosolymitikes stahyologias*, p. 62-80, *apud* Sebastià JANERAS, „La settimana santa nell'antica Liturgia di Gerusalemme", p. 30-31.

	Vc&Lit	*Iș* 1, 1-20	*Pr* 1, 2-9	*Pr* 1, 1-9	*Pr* 1, 1-10
		Iov 1, 1-12	*Is* 40, 1-8	*Is* 40, 1-8	*Is* 40, 1-8
				Ir 9, 2-10	
		Mt 24, 3-35	*Mt* 20, 17-28	Mt 20, 17-28	*Mt* 20, 17-28
Ma M	***Utr***	*Mt* 22, 15-46; 23, 1-39		*In* 12, 27-33	
	C 6	*Iz* 1, 21-28	*Fc* 6, 9-9, 17	*Fc* 6, 9-9, 19	*Fc* 6, 6-7, 21
		Iș 2, 5-10	*Pr* 9, 1-11	[K, S: *Pr* 9, 1-11]	*Pr* 9, 1-11
	Vc&Lit	*Iov* 1, 13-22	*Is* 40, 9-17	*Is* 40, 9-17	*Is* 40, 9-17
		Mt 24, 36-51; 25; 26, 1-2	*Mt* 24, 1-26, 2 [P: 24, 3-26, 3]	*Mt* 24, 3-26, 2	*Mt* 24, 3-26, 2
	Utr	*In* 12, 17-50		*Lc* 13, 31-35	
	C 6	*Iz* 2, 3-3, 2	*Fc* 18, 1-19, 30	*Fc* 18, 1-19, 30	*Fc* 18, 1-19, 30
Mi M		*Iș* 2, 11-22	*Pr* 1, 10-19	*Pr* 1, 10-19	*Pr* 1, 10-19
	Vc&Lit	*Iov* 2, 1-10	*Za* 11, 11-14	*Za* 11, 11-14	*Za* 11, 11-14
		Mt 26, 6-16	*Mt* 26, 3-16 [P: 26, 14-16]	*Mt* 26, 3-16	*Mt* 26, 3-16

Pentru primele trei zile ale acestei săptămâni, doar *Lecționarul georgian* prevede o lectură la slujba de dimineață, aceeași ca în sistemul actual în ziua de luni (*Mt* 21, 18-43), și cu o rocadă între marți și miercuri: cea de marți (*In* 12, 24-33: glasul Tatălui din cer) poate fi regăsită acum inclusă la Utrenia de miercuri (*In* 12, 17-50), iar ideea principală a vechii lecturi din ziua de miercuri (*Lc* 13, 31-35: Ierusalimului care ucide pe proroci) este cuprinsă, în varianta mateiană, în cuprinsul evangheliei citită astăzi în ziua de marți (*Mt* 22, 15-46; 23, 1-39).

În evoluția formării și stabilizării liturgice a perioadei Postului Mare, inclusiv Săptămâna Sfintelor Pătimiri a cunoscut „încrucișări" în opțiunea privind cărțile de unde să se facă lecturile: dacă la Ierusalim, din cărțile Vechiului Testament[852] se citeau *Facerea* și

[852] În vechime, Vechiul Testament nu circula așa cum circulă astăzi, în formă tipărită. Textele lecturilor folosite la serviciile liturgice (psalmii și ceea ce numim astăzi paremii, sau prochimene) erau selectate și adunate, de cele mai multe ori, în forma care corespundea ciclului fix/ciclului mobil, în așa-numitul *Prophetologion,* care reprezenta aproximativ 15% din întreg conținutul Vechiul Testament. O descriere, la James MILLER, „The *Prophetologion*. The Old Testament of Byzantine Christianity?" în Paul MAGDALINO, Robert NELSON (EDS), *The Old Testament in Byzantium,* p.

Proverbele în Săptămâna Mare (și *Ieșirea*, și *Iov* în timpul Postului Mare), la Constantinopol lecturile erau inversate: *Facerea* și *Proverbe* în Postul Mare și *Ieșirea*, și *Iov* în Săptămâna Mare, sistem care s-a impus, până la urmă, dar care subliniază, încă odată, „până și în sistemul lecturilor, distincția dintre Postul Mare și Săptămâna Mare"[853].

Din *Facerea* nu avem o citire continuă, ci trei pasaje fără o legătură cronologică și cu tematică aparent diferită, dar a căror rațiune de alegere ar putea fi următoarea: primele trei capitole ale cărții (*LuM*), conținând referatul facerii lumii și al creării omului, căderea acestuia și primirea făgăduinței unui Răscumpărător (*Fc* 3, 15), asigură acestei săptămâni un aspect unitar și simetric, prin reluarea aceleiași idei (creație/recreație[854]) la sfârșitul săptămânii, în prima lectură a privegherii pascale. În mod asemănător, relatarea potopului din timpul lui Noe și a încheierii legământului lui Dumnezeu cu acesta (*Fc* 6, 9-9, 17, lectura din Marțea Mare) are corespondent în Taina Botezului (*1 Ptr* 3, 20-21), pentru care se pregătesc catehumenii mai intens în această săptămână și pe care-l vor primi la sfârșitul ei, și, respectiv, prin Noul Legământ pecetluit de sângele lui Hristos pe Cruce (*Evr* 9, 14-15), legământ care, tot în cadrul privegherii pascale, va fi reamintit de profeția lui *Ieremia* (31, 31-34). Iar descoperirea lui Yahve în chipul celor trei îngeri primiți de Avraam și distrugerea Sodomei (*Fc* 18, 1-19, 30, lectura de *MiM*)[855] poate fi citită ca profeție a deplinei descoperiri a lui Dumnezeu prin Fiul Său, venit să mântuiască pe om de sub stăpânirea celui rău, care, până acum „stăpânitorul lumii

55-76. Despre citirile din Vechiul Testament în vechiul ritual bizantin, Gary Philippe RACZKA, *The Lectionary at the Time of Saint John Chysostom*, p. 50-88.

[853] Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 147.

[854] Cheia tipologică (recrearea lumii prin pătimire și înviere) este una dintre propunerile de lectură ale Părinților, așa cum sintetic prezintă și Monique ALEXANDRE, *Le commencement du Livre: Genèse I-IV. La version greque de la Septante et sa réception*, Beaucheness, Paris, 1988, p. 44-340.

[855] *Fc* 18 a cunoscut o evoluție în interpretarea patristică, conturându-se, în principal, trei linii exegetice: tradiția angelologică (Clement Alexandrinul, Iustin Martirul și Filozoful), cea hristologică (Iustin Martirul, Evagrie Ponticul) și cea trinitară (Didim cel Orb, Chiril al Alexandriei, Ambrozie al Milanului, Rufin, Augustin, Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschin), ultima preluată inclusiv de imnografia ortodoxă (îndeosebi *Canoanele Treimice* ale mitropolitului Mitrofan al Smirnei, de la Miezonoptica din Duminici). Pentru aceste interpretări, a se vedea Ierom. Gabriel BUNGE, *Icoana Sfintei Treimi a Cuviosului Andrei Rubliov sau „Celălalt Paraclet"*, cuvânt înainte și traducere de Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, ²2006, mai ales p. 59-81.

acesteia", va fi „aruncat afară" (*In* 12, 31), în „focul cel veșnic, gătit diavolului și îngerilor lui" (*Mt* 25, 41).

Vechile lecturi din profeți deplâng starea Ierusalimului decăzut (*Ir* 9, 2-10, numai în *Lecționarul georgian*, a doua lectură profetică din *LuM*), dar vin cu mângâierea (*Is* 40, 1-8) și cu promisiunea că va fi restaurat (*Is* 40, 9-17, *MaM*). *Za* 11, 11-14 (*MiM*, reluată și în Vinerea Mare) redă prorocia despre țarina Olarului cumpărată cu 30 de arginți, anticipând evenimentul comemorat în Joia Mare, când Iisus va fi vândut de către Iuda.

La Liturghie, cu excepția zilei de luni, când vechile lecturi prezentau suirea la Ierusalim, ultima vestire a pătimirilor și pilda lui Iisus ca slujitor, drept răspuns la cererea de mărire pentru fii lui Zevedeu (*Mt* 20, 17-28), citirile de marți (care o conțin și pe cea actuală de luni) și miercuri sunt identice cu cele din sistemul actual (cuvântarea eshatologică și ungerea din Betania)[856].

Tabel 5.4.c. ***Analiza comparată a lecturilor biblice în Joia Mare***

	Sistemul actual	*LA*[857]	*LG*[858]
Ut	*Lc* 22, 1-39		*Lc* 22, 1-6
C 1	*Ir* 11, 18-23; 12, 1-5, 9-12, 14-15		
C 3			*Is* 1, 16-20 *Iz* 36, 25-36
Reconciliere			*Rm* 6, 3-10 *Lc* 15, 1-10
	Iș 19, 10-19	*Fc* 22, 1-18	*Fc* 22, 1-19
	Iov 38, 1-21; 42, 1-5		*Pr 9, 1-12*
Vc & Lit	*Is* 50, 4-11	*Is* 61, 1-6	*Is* 61, 1-6
		FA 1, 15-26	*FA* 1, 15-26
	1 Co 11, 23-32	*1 Co* 11, 23-32	*1 Co* 11, 23-32

[856] *Mt* 24, 3-35 era proprie Constantinopolului pentru Vecernia din *LuM* și s-a impus în ritul bizantin sintetizat ulterior. A se vedea, pentru întreaga temă a lecturilor evanghelice din *Triduum*-ul *Mirelui*, Sebastià JANERAS, „Le pericope evangeliche dei tre primi giorni della Settimana Santa nella tradizioni agiopolita e bizantina", în *SOC* 15 (2001), p. 29-50.

[857] *LA*, nr. 38-39*bis*, p. 188-189. Analiza diferențelor între *LA-I* și *LA-P*, în *Le codex arménien Jérusalem 121*, p. 12-132.

[858] LG, nr. 624-641, p. 89-92.

	Mt 26, 2-20	*Mt* 26, 17-30 [P: 26, 20-30]	[S:] *Mt* 26, 17-30 [K: 26, 20-30] [P: 26, 20-40]
	In 13, 3-17 *Mt* 26, 21-39 *Lc* 22, 43-44 *Mt* 26, 40-75 *Mt* 27, 1-2	*1 Co* 11, 23-32 *Mc* 14, 1-26 [P: 14, 12-26]	
Spălare	*In* 13, 3-11; după: *In* 13, 12-17		*In* 13, 3-30

Ritualul de reconciliere al penitenților nu este menționat nici de *Lecționarul armean*, nici în *Itinerarium Egeriae*, ci numai de *Lecționarul georgian*. El reprezenta un oficiu săvârșit la Ceasul al treilea, constând din psalmii 101, 103, 142, cu un antifon din psalmul de pocăință 50, 12: „Nu mă lepăda de la fața Ta..." (cu refrenul 50, 14), două lecturi din profeți conținând îndemnuri la pocăință (*Is* 1, 16-20) și arătarea roadelor ei (*Iz* 36, 25-36), apoi o lectură cu temă pascal-baptismală, aceeași cu cea citită astăzi la Liturghia din Sâmbăta Mare (*Rm* 6, 3-11), precum și relatarea celor două parabole despre pocăință: oaia rătăcită și drahma pierdută (*Lc* 15, 1-10). Evanghelia de la Utrenie din vechiul Ierusalim este aceeași cu cea de astăzi, însă mai scurtă, reținând doar episodul înțelegerii lui Iuda cu arhiereii pentru vinderea lui Iisus (*Lc* 22, 1-6).

La Vecernie/Liturghie avem citirea, în continuare, tot din *Facerea* (22, 1-18/19: jertfa lui Isaac, prefigurare a jertfei lui Hristos, celebrată anticipativ la Cină)[859], lectură care va reveni și în Sâmbăta Mare, ca a 12-a în sistemul actual (a doua, la Ierusalim). Se reia apoi lectura din Marțea Mare din *Proverbe* (9, 1-12) și se continuă cu prorocia din *Isaia* (61, 1-6), despre Mesia peste Care odihnește Duhul Domnului, Care-L trimite „să propovăduiască celor robiți slobozire" din moarte.

Dubla lecturare din Apostol redă cuvântarea lui Petru în care amintește de trădarea lui Iuda (*FA* 1, 15-26) și relatarea paulină a instituirii Euharistiei și a pregătirii pentru participarea la Cina Domnului (*1 Co* 11, 23-32), lectură păstrată identic și în sistemul actual. Pasajul

[859] Jertfa lui Isaac a fost „chip" al jertfei de pe Cruce. Sf. Efrem Sirul, *Cuvânt despre Avraam și despre Isaac (I)*, p. 46-47. Imnografia a dat și un înțeles duhovnicesc acestui pasaj biblic, în sensul că mintea care se jertfește de dragul lui Dumnezeu îl face pe om locaș al Sfintei Treimi după modelul lui Avraam, așa cum se arată la sărbătoarea

evanghelic despre ultima cină era foarte scurt la Ierusalim, doar din *Mt* 26, 17(20)-30, față de lectura compozită actuală, din trei evangheliști[860]. Vechea lectură de tip compozit este preluată din modelul Marii Biserici a Constantinopolului[861], al cărei obiectiv liturgic dădea un caracter exegetic formării tipului de pericope evanghelice, nelăsând atât de mult interpretarea narațiunilor biblice pe seama altor texte (cum ar fi imnografia), cum se întâmpla în vechiul Ierusalim, care acorda o atenție mult mai mare imnografiei.

Aceasta explică de ce, deși lecturile de tip ierusalimitean nu au supraviețuit în fața celor constantinopolitane, frumusețea imnografică a Ierusalimului s-a impus în *Triod*, trădând conexiunile tematice cu vechiul lecționar ierusalimitean[862].

După mărturia peregrinei Egeria, confirmată și de *Lecționarul armean*, în vechiul Ierusalim aveau loc două celebrări euharistice în Joia Mare: una în *Martyrion* (cu lecturile menționate deja), și una,

Sfântului Ierarh Nicolae: „Ca un nou Avraam te-ai arătat, Nicolae, aducând mintea ta, ca pe un fiu singur născut al tău, Stăpânului tău și jertfe fără de sânge pururea aducând. Pentru aceasta ai fost binecuvântat, ca un iubitor de străini, părinte, și te-ai făcut Treimii locaș dumnezeiesc și fără prihană", *6 decembrie* (*Ut od* 6 *ca* 2 *tr* 1).

[860] În *Typikon*-ul lui Anastasie avem aceeași structură, cu foarte mici diferențe de un verset sau două (sunt, în plus *Mt* 26, 1 și *In* 13, 1-2). Indicarea obișnuită din lecționare, prin *incipit* și *desinit* (ori uneori numai prin *incipit*) poate deruta pe cercetători, care, în lipsa unor indicații, pot înțelege că se citea doar de la *Mt* 26, 1 (*incipit*) până la *Mt* 27, 2 (*desinit*). A se vedea și Sebastià Janeras, „Les lectionnaires de l'ancienne liturgie de Jérusalem", p. 89. Aceeași derută poate apărea la lectura evanghelică de la Vecernia din Vinerea Mare, cu cinci pasaje din trei evangheliști, dar același (*Mt*) la început (27, 1) și sfârșit (27, 61), ceea ce ar putea părea *Mt* 27, 1-61, fără întreruperile și inserțiile din *Lc* și *In*. Obiceiul de a crea o singură pericopă conținând mai multe versete din diferite pasaje evanghelice începe din secolul al II-lea, odată cu *Diatesaron*-ul lui Tațian, practică pe care Irineu de Lyon, de pildă, o socotește ca fiind nepotrivită. A se vedea și Raymond E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, Doubleday, New York, 1997, p. 13-14.

[861] *Le Typicon de la Grande Eglise II*, p. 76. Lecționarul ierusalimitean nu agrea această practică. A se vedea Daniel Galadza, *Liturgy and byzantinization in Jerusalem*, p. 329; Sebastià Janeras, „Les lectionnaires de l'ancienne liturgie de Jérusalem", p. 90.

[862] Sebastià Janeras, „Les lectionnaires de l'ancienne liturgie de Jérusalem", p. 49-50. Daniel Galadza, *Liturgy and byzantinization in Jerusalem*, p. 327-328. De pildă, duminicile a IV-a și a V-a erau rezervate comemorării parabolelor bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr, respectiv, a samarineanului milostiv, oficiul de la Utrenie conținând câte un canon cu această tematică reverberată și imnografia săptămânilor imediat următoare. A se vedea și Gabriel Bertonière, *The Sundays of Lent in Triodion: The Sundays without a Commemoration*, p. 88-92; Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 356.

singura dată pe an[863], în Biserica Crucii de pe Golgota (cu același Apostol, dar cu evanghelia instituirii Euharistiei în varianta de la *Mc* 14, 1-26), această dublă ceremonie având rolul de a pune în evidență unitatea dintre jertfa pe cruce și Euharistie[864].

Ritualul spălării picioarelor, cu aceeași lectură evanghelică precum cea de astăzi (faptul în sine, relatat în *In 13, 3-17*; în plus, cea de la Ierusalim continua cu relatarea episodului demascării lui Iuda ca vânzător, conform *In 13, 18-30*) își găsește în *Lecționarul georgian* prima atestare[865].

Tabel 5.4.d. ***Analiza comparată a lecturilor biblice în Vinerea Mare***

	Sistemul actual	*LA*[866] *LA-I/LA-P*	*LG*[867] *LG-P, LG-L, LG-K*	*LG-S*
	1. *In* 13, 31-38; 14;15; 16; 17; 18, 1	1. *In* 13, 16-18, 1 [P: 13, 31-18, 1]	*In* 13, 31-18, 2	*In* 13, 31-18, 2
	2. *In* 18, 1-18	2. *Lc* 22, 1-65 [P: 22, 39-46]	*Lc* 22, 39-46	*Lc* 22, 39-46
Ut	3. *Mt* 26, 57-75	3. *Mc* 14, 27-72 [P: 14, 33-42]	*Mc* 14, 33-42	*Mc* 14, 33-42
	4. *In* 18, 28-19, 16	*4. Mt* 26, 31-56 [P: 26, 36-56]	*Mt* 26, 36-56	*Mt* 26, 36-56
	5. *Mt* 27, 3-32	5. *Mt* 26, 57-75 [P: 26, 57-27, 2]	*Mt* 26, 57-27, 2	*Lc* 22, 54-23, 1
	6. *Mc* 15, 16-32	6. *In* 18, 2-27 [P: *nimic*]	*In* 18, 28-19, 16	*In* 18, 28-19, 16
	7. *Mt* 27, 33-54	7. *In* 18, 28-19, 16a	*In* 18, 3-27 (*numai LG-P*)	*Mt* 26, 57-27, 2
	8. *Lc* 23, 32-49	8. *Lc* 22, 24-31 (*numai LA-P*)	*Lc* 22, 54-23, 31	*Lc* 22, 54-23, 31
	9. *In* 19, 25-37			
	10. *Mc* 15, 43-47			
	11. *In* 19, 38-42			
	12. *Mt* 27, 62-66			
C Împ 1	*Za* 11, 10-13 *Ga* 6, 14-18 *Mt* 27, 1-56	**1.** *Za* 11, 11-14 *Ga* 6, 14-18	*Za* 11, 11-14 *Ga* 6, 14-18	
C Împ 3	*Is* 50, 4-11 *Rm* 5, 6-10 *Mc* 15, 16-41	**2.** *Is* 3, 9b-15 *Flp* 2, 5-11	*Is* 3, 9b-15 *Flp* 2, 5-11	
C Împ 6	*Is* 52, 13-54, 1 *Evr* 2, 11-18 *Lc* 23, 32-49	**3.** *Is* 50, 4-9 *Rm* 5, 6-11	*Is* 50, 4-9 *Rm* 5, 6-11	
	Ir 11, 18-23; 12, 1-5, 9-11, 14-15	**4.** *Am* 8, 9-12	*Am* 8, 9-12	
	Evr 10, 19-31 *In* 18, 28-40; 19, 1-37	*1 Co* 1, 18-31	*1 Co* 1, 18-25	
C Împ 9		**5.** *Is* 52, 13-53, 12 *Evr* 2, 11-18 *Mt* 27, 1-56 [P:27, 3-56]	*Is* 52, 13-53, 12 *Evr* 2, 11-18 *Mt* 27, 3-56	
		6. *Is* 63, 1-6 *Evr* 9, 11-18 *Mc* 15, 1-41 [P:15, 16-41]	*Is* 63, 1-6 *Evr* 9, 11-15 *Mc* 15, 16-41	
		7. *Ir* 11, 18-20	*Ir* 11, 18-20	*Ir* 11, 18-12, 8

[863] După J.B. THIBAULT, *Ordre de offices de la Semaine Sainte à Jérusalem du IV^e^ au X^e^ siècle* , Paris, 1926, p. 27, această singularitate în oficierea euharistică ar sublinia unicitatea jertfei răscumpărătoare (*apud* Pr. Dr. Marin BRANIȘTE, „Însemnările de călătorie ale peregrinei Egeria sec. IV", p. 298, nota 272). Problema este reluată tot de Thibault, în „Solennité de la Cène du Seigneur: le Jeudi-Saint", p. 160-165.

[864] Sebastià JANERAS, „La settimana santa nell'antica Liturgia di Gerusalemme", p. 33. Despre cele două celebrări euharistice, mărturii și la HERMAN A.P. SCHMIDT, *Hebdomada Sancta*, vol. II, Roma, 1957, p. 712-714.

[865] Faptul că sursele ierusalimitene primare (*LA* și *Egeria*) nu-l menționează a fost explicat prin aceea că a existat un fenomen progresiv de descoperire a locurilor, momentelor și evenimentelor din Țara Sfântă. A se vedea, pentru o analiză a acestui ritual conform diverselor mărturii răsăritene și occidentale, André LOSSKY, „La cérémonie du lavement des pieds: un essai d'etude comparée", în Robert F. TAFT, Gabriele WINKLER (EDS), *Acts of the International Conference „Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948), Rome, 25-29 September 1998"*, Potificio Instituto Orientale, Rome, 2001 [*OCA* 265], p. 809-832 (aici, p. 823).

[866] *LA*, nr. 39*ter*-44, p. 190-198. Analiza diferențelor între *LA-I* și *LA-P*, în *Le codex arménien Jérusalem 121*, p. 133-155.

[867] *LG*, nr. 642-707, p. 93-107.

		Evr 10, 19-31	*Evr* 10, 19-25	*Evr* 10, 19-31
		Lc 22, 66-23, 49 [P: 23, 32-49]	*Lc* 23, 32-49	
		8. *Za* 14, 5-11	*Za* 14, 5-9	
		1 Tm 6, 13-16	*1 Tm* 6, 13-16	
		In 19, 16b-37 [P: 19, 24-37]	*In* 19, 17-37 [P , K: 19, 16-37]	*In* 19, 14-37
	Iș 33, 11-23	*Ir* 11, 18-12, 8	*Sol* 1, 12-2, 1.10-24	
	Iov 42, 12-17		[L: 1, 12-18]	
	Is 52, 13-54, 1	*Is* 53, 1-12	*Is* 57, 1-4; 59, 15-21	
	1 Co 1, 18-31; 2, 1-2		*Plg* 3, 52-56	
Vc	*Mt* 27, 1-38 *Lc* 23, 39-43 *Mt* 27, 39-43.45-54 *In* 19, 31-37			
	Mt 27, 55-61	*Mt* 27, 57-61	*Mt* 27, 57-60 [K: *In* 19, 38-42]	*Mt* 27, 57-61

Oficiul liturgic din Vinerea Mare a fost analizat în detaliu de către Sebastià Janeras, din perpectiva celor două tradiții de celebrare, ierusalimiteană și bizantină, și a felului cum ele s-au intersectat și au împrumutat reciproc, ajungându-se la situația de astăzi[868]. Pe urmele lui Janeras, și Robert Taft conchide că sistemul actual reprezintă o paradigmă a simbiozei fascinante dintre ritul hagiopolit și cel constantinopolitan, realizat în „perioada unificării riturilor", undeva la sfârșitul epocii antice târzii, cu apogeu în perioada medievală[869].

[868] Sebastià JANERAS, *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine. Structure et histoire de ses offices*, Roma, 1988 [*Studia Anselmiana* 99 – *Analecta Liturgica* 13]. A se vedea și *supra* 2.3, p. 134-145.

[869] Robert TAFT, „A Tale of Two Cities", p. 28; IDEM, „In the Bridegroom's Absence", p. 72-75; IDEM, „Holy Week in the Byzantine tradition", p. 67-68.

O primă importantă diferență se vede între lecturile actuale de la Utrenia din noaptea de Joi spre Vinerea Mare (în număr de 12[870]) și cele citite în vechime la Ierusalim, unde întâlnim numai șapte (sau opt, după unele manuscrise) citiri, și care se încheie strict cu evenimentele de vineri dimineața, până la darea spre răstignire a lui Iisus, fără a prezenta tot parcursul Sfintelor Pătimiri, așa cum avem astăzi. Un prim sistem intermediar, de 11 evanghelii, apare în Palestina, plecând de la Mănăstirea Sfântul Sava și va fi impropriat de Constantinopol, care îi va adăuga o a 12-a evanghelie, ce aparține, de fapt, Sâmbetei Mari (*Mt* 27, 62-66: custodia mormântului)[871]. Această opțiune pentru 11/12 evanghelii, în loc de a împrumuta sistemul ierusalimitean de șapte/opt, se explică prin dorința de a se crea o serie de pericope ale pătimirilor, paralelă cu cele 11 evanghelii ale Învierii de la Utrenia de duminică, pe de o parte[872], iar pe de altă parte, prin reticența inițială de a adopta Ceasurile Mari hagiopolite în fața atât de împământenitei practici a slujbei de *Trioektē* la Constantinopol[873]. Foarte probabil, această serie nouă nu este un „joc al hazardului", ci este opera unui compilator[874].

Patru evanghelii din cele 11(12) ale sistemului actual sunt identice cu altele din cele 7(8) de tip ierusalimitean [1=1; 3=5; 4=7; 2 (mai scurtă) =6]. Dintre celelalte, cinci[875] evanghelii sunt aproape

[870] Ele sunt atestate în această formă încă din secolul al XII-lea, de către *Typikon*-ul lui Anastasie, cu excepția Evangheliei a șasea, care în sistemul actual este mai scurtă (*Mc* 15, 16-32) față de cea din *Typikon* (*Mc* 14, 53-15, 32). Un tabel comparativ mai simplu dintre lecturile de la Ierusalim și Constantinopol (fără variante între manuscrisele lecționarelor), și la Sebastià JANERAS, „Les lectionnaires de l'ancienne liturgie de Jérusalem", p. 88; la fel, Archidiacre Job GETCHA, „Le système de lectures bibliques du rite byzantin", în Achile M. TRIACCA, Alessandro PISTOIA (EDS), *La liturgie, interprète de l'Écriture. I*, p. 25-56, aici p. 38-40. Despre receptarea, vizibil accentuat deja în secolul al IX-lea, de către Marea Biserică din Constantinopol a lecturilor lecționarului ierusalimitean, Elena VELKOVSKA, „Lo studio dei lezionari bizantini", în *Ecclesia Orans* 13 (1996), p. 253-271.

[871] Sebastià JANERAS, „Les lectionnaires de l'ancienne liturgie de Jérusalem", p. 87-88.

[872] Cele 11 evanghelii la Utrenia festivă duminicală existau deja la Constantinopol de mult timp, IDEM, *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine*, p. 67, 110, 122-124.

[873] Robert TAFT, „A Tale of Two Cities", p. 30-31.

[874] Thomas POTT, *La réforme liturgique byzantine*, p. 151.

[875] În mod curios, Taft identifică doar trei corespondențe cu Ceasurile Împărătești, întrebându-se asupra sursei evangheliei a noua. A se vedea Robert TAFT, „A Tale of Two Cities", p. 30.

identice (cu altă divizare a versetelor) cu cele de la slujba Ceasurilor Împărătești/vechile cicluri ierusalimitene (*globala*): a cincea (*Mt* 27, 3-32) și a șaptea (*Mt* 27, 33-54) se regăsesc la Ceasul întâi Împărătesc de astăzi, al cincilea ciclu vechi din Ierusalim (*Mt* 27, 1-56); a șasea (*Mc* 15, 16-32), de la Ceasul al treilea Împărătesc/al șaselea ciclu vechi ierusalimitean (*Mc* 15, 16-41); a opta (*Lc* 23, 32-49) este identică cu cea de la Ceasul al șaselea Împărătesc/al șaptelea ciclu vechi ierusalimitean; a noua (*In* 19, 25-37) de la Ceasul al nouălea Împărătesc/al optulea ciclu vechi ierusalimitean (*In* 18, 28-40; 19, 1-37; în Ierusalim, lecționariile variază în privința versetelor).

A 11-a evanghelie (*In* 19, 38-42) ar fi preluată din lectura evanghelică de la Vecernia Vinerii Mari, atestată însă numai în *LG-K*. Singură evanghelia a zecea (*Mc* 15, 43-47) nu-și găsește nicio corespondență, fiind totuși prezentă în tradițiile siriacă și coptă[876].

La Ierusalim, ziua de vineri comemora pătimirile Domnului printr-o serie de lecturi distribuite astfel: lectură profetică + lectură apostolică (de patru ori) și, tot de patru ori, lectură profetică + lectură apostolică + lectură evanghelică (câte una din fiecare evanghelist, cu extrase din relatările pătimirilor). Fiecare dintre cele opt oficii era precedat de un psalm conținând prorocii despre patimi sau suferința omului drept (34, 37, 40, 21, 30, 68, 87, 101) și un antifon extras din același psalm. Această insistentă lectură anamnetică, făcută timp de trei ore cu multă umilință, amintită și de peregrina Egeria[877], este modelul și pentru modul de celebrare actual, cu evidente repetiții și bogate lecturi, ca mărturie a dorinței de cuprindere, atât cât se poate, a misterului morții lui Hristos.

Ulterior, Constantinopolul a sintetizat tradiția hagiopolită, inserând lecturile de aici, în mod condensat, în structura celor patru ceasuri care se vor numi Ceasuri Împărătești, astfel (cu diferențe de câteva versete în plus sau minus): profeția + Apostolul de la actualul Ceasul întâi Împărătesc sunt de la primul ciclu ierusalimitean; cele de la Ceasul al treilea, sunt preluate de la al treilea ciclu ierusalimitean;

[876] Pentru întreg sistemul de corespondențe, Sebastià Janeras, *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine*, p. 120-121.

[877] „[...] de la ceasul al șaselea până la al nouălea nu se face altceva decât să se citească texte biblice, astfel: se citește mai întâi din psalmi, tot ce s-a prorocit despre Patimi; se citește și din Apostoli [...] toate locurile unde sunt amintite Patimile, de asemenea se citesc din Evanghelii locurile referioare la Patîmi. Apoi se citesc din cărțile profeților, care au prorocit că Domnul va pătimi și iarăși se citesc din Evanghelii, locurile unde se vorbește despre Sfintele Patimi". *Itinerarium Egeriae*, 37, 5-6, p. 368.

de la Ceasul al șaselea sunt de la al cincilea ciclu ierusalimitean; de la Ceasul al nouălea sunt de la al șaptelea ciclu ierusalimitean (mai scurt). Evangheliile Ceasurilor Împărătești de astăzi sunt aproximativ aceleași cu cele din ultimele patru oficii matinale ierusalimitene (din cele opt).

Lectura evangheliei de la Vecernia de vineri era foarte simplă la Ierusalim (*Mt* 27, 57-60/61: piatra pe mormânt și femeile așteptând), pe când sistemul compozit actual reia, pentru a treia oară, întreg ciclul pătimirilor, de la spânzurarea lui Iuda, până la îngropare, transformând Vecernia simplă ierusalimiteană într-o „anamneză generală a patimilor în stil constantinopolitan"[878].

Celelalte lecturi sunt diferite față de cele din oficiul vesperal actual: în *Lecționarul armean*, două lecturi din profeți (*Ir* 11, 18-12, 8 și *Is* 53, tot capitolul, despre Pătimirile și Moartea lui Mesia), reluări din ceasurile anterioare, iar în *Lecționarul georgian* lecturile care însoțeau vechiul ritual al „spălării crucii" din seara zilei de vineri (*Sol* 1, 12-2, 1.10-24; *Is* 57, 1-4; 59, 15-21; *Plg* 3, 52-56), lecturi diferite inclusiv față de cele din *Lecționarul armean*, și despre care s-a spus că deschideau astfel calea unor tradiții ulterioare[879].

Analiza celor două sisteme distincte de pericope (hagiopolit și al Marii Biserici) duce ușor la concluzia că fiecare avea principiul propriu de formare. Sistemul ierusalimitean era secvențial și, conform unei succesiuni cronologice a evenimentelor Pătimirii, distribuia lecturile de-a lungul întregului *Triduum*. În schimb, sistemul constantinopolitan era sintetic, unitar, concentrând întreaga anamneză a Pătimirilor în citirile unei singure slujbe, Vinerea Mare[880]. Comparația cu actualul sistem, al ritului bizantin, îl descoperă pe acesta din urmă ca nerespectând cu fidelitate, integral, niciunul din aceste două principii, ci le combină, ceea ce nu înseamnă că rezultatul este un amestec a cărui neomogenitate l-ar lipsi de o valorificare duhovnicească.

Este acum locul de a aminti că, fascinați de sobrietatea și simplitatea cultului din epoca primară, liturgiști remarcabili din spațiul apusean, precum Robert F. Taft († 2018), buni cunoscători ai ritului

[878] Sebastià Janeras, *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine*, p. 349-350. Robert Taft, „A Tale of Two Cities", p. 31.

[879] Sebastià Janeras, *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine*, p. 339-344, care atesta prezența elementelor din *LG* și în alte rituri, precum cel copt sau siriac.

[880] Robert Taft, „A Tale of Two Cities", p. 34.

răsăritean[881], dar poate fără experiența concretă zilnică (și anuală) a desfășurării lui, au văzut în sistemul compozit actual al desfășurării slujbelor din Vinerea Mare un nepotrivit și inactual „maraton de trei ore"[882], „un amestec medieval de slujbe lungi și complexe"[883], „o serie atât de împovărătoare și de repetitivă de pericope ale Patimilor"[884], „un mozaic de mai multe elemente discordante și repetiții împovărătoare, în special în ceea ce privește pericopele evanghelice – inevitabile «mărunțișuri»"[885]. El lansează chiar și o propunere de revizuire a slujbelor, inclusiv a sistemului pericopelor biblice, motivată de considerentul că „slujba nu e o probă de rezistență a cărei calitate este direct proporțională cu lungimea"[886]. S-a mai spus, apoi, că marea creativitate a unui spațiu liturgic nu ar trebui impropriată ca formă exterioară, nepliată pe un fond de nevoie intrinsecă, adică să nu se realizeze pe „principii ideologice", de venerație[887].

Făcând apel la memoria liturgică, este de domeniul evidenței faptul că, spre exemplu, lecturile biblice ale Vinerii Mari din tradiția liturgică coptă, păstrate într-un stadiu nealterat de inițiative

[881] Despre Robert Taft (1932-2018), omul și teologul preocupat de timpuriu de Orientul creștin, la Alexandru-Marius CRIȘAN, *„In memoriam*: Pr. Robert Taft SJ – portretul unui intelectual fascinat de ritul bizantin", în *RT* 29 [101] (2019), nr. 1, p. 260-268.

[882] Robert TAFT, „A Tale of Two Cities", p. 23.

[883] *Ibidem*.

[884] *Ibidem*, p. 34.

[885] IDEM, „In the Bridegroom's Absence", p. 92; IDEM, „Holy Week in the Byzantine tradition", p. 90.

[886] IDEM, „In the Bridegroom's Absence", p. 94-95. Autorul propune eliminarea de la Utrenia Vinerii Mari a acelor Evanghelii care se citesc și la Ceasurile Împărătești (Evangheliile 5, 6, 8, 9) și la Utrenia Sâmbetei Mari (a 12-a), ca o „ameliorare" provizorie până la o revizuire radicală a întregului lecționar răsăritean, ținând cont de realitatea pastorală din parohii. De amintit aici că prezentul sistem de lecturi continue din cursul unui întreg an liturgic, alcătuit pentru slujbele zilnice din mănăstiri, are dezavantajul că privează pe credincioși de lecturile de peste săptămână (luni-sâmbătă), când participarea lor la Liturghie este ocazională, cu excepția când o sărbătoare „cu ținere" cade în cursul săptămânii și când, pe lângă lectura specifică sărbătorii, se adaugă, în afară de puține coincidențe (praznicele împărătești, de pildă) și lectura curentă, a zilei. Pentru o revizuire a pericopelor biblice în Biserica Ortodoxă pledează și Ierom. Petru PRUTEANU, *Liturghia ortodoxă. Istorie și actualitate*, Ed. Sophia, București, ²2013, p. 99.

[887] Thomas POTT, *La réforme liturgique byzantine*, p. 155-156, consideră, de asemenea, dublările drept semn de redundanță, concluzionând că, în acest caz, „evoluția non-spontană, în loc să *acompanieze* evoluția spontană, a fost urmată și *depășită* de către ea (s.a.)".

reformatoare majore, sunt mult mai consistente chiar decât cele din ritul bizantin (și cu atât mai mult față de ritul latin)[888]. Această realitate duce la concluzia că, pentru cel credincios, slujbele nu mai sunt măsurate în timpi omenești, susceptibili de individualism, ci el, credinciosul, ia parte, după evlavie și putere, la slujba care este *a Bisericii*, ale cărei rânduieli nu pot fi modificate cu ușurință doar pentru insuficiențele unora sau ale altora; pe scurt, se cuvine atenție sporită la cererea ca Biserica să se acomodeze la cerințele oamenilor, căci ea îl primește, cu dragoste și răbdare, pe credinciosul care lucrează să-și adapteze, să corecteze și să modifice modul lui de viață, până la a ajunge să fie conform cu viața Bisericii.

Dincolo de realitatea istorică a modificărilor liturgice survenite de-a lungul timpului, ca și de unele inconveniente din practica prezentă moștenită din tradiția bizantină[889], atât lungimea actuală a slujbelor, specifică mai ales Săptămânii Mari, cât și repetativitatea unor formule de rugăciune sau a unor lecturi, au și o motivație duhovnicească. Ele nu sunt văzute ca simple accidente istorice ci, pe lângă rolul ascetic propriu-zis, reprezintă o „componentă esențială a spiritualității liturgice, având prin ea însăși o valoare mistică deloc neglijabilă"[890]. Slujbele sunt o întrupare „a rugăciunii neîncetate", lungimea lor reprezintă o „icoană" a eternității, în care vom înainta în cunoașterea lui Dumnezeu, și au o funcție pedagogică „de corectare răbdătoare a «obiceiurilor pătimașe», care sunt consecințe ale morții și stricăciunii naturii noastre căzute, pentru a sădi virtuțile care sunt

[888] Pentru tabelul sintetic al lecturilor biblice în Vinerea Mare din ritul copt, a se vedea *supra Tabelul* 3.4.a., p. 184.

[889] A se vedea și Pavlos KOUMARIANOS, „Liturgical Problems of Holy Week", în *SVTQ* 46 (2002), p. 3-21. În spațiul occidental, la jumătatea secolului trecut, un grup de liturgiști și cercetători au primit misiunea de a analiza celebrarea curentă a *Triduum*-ului pascal din *Breviarul* roman și de a formula propuneri pentru stabilirea unui nou stil liturgic de oficiere, în conformitate cu elementele bogate ale tradiției, cu evlavia populară, dar și ținând cont de mesajul pastoral pe care ar putea să-l transmită credincioșilor de astăzi. Concluziv, rezultatele sunt prezentate de Adrien NOCENT, „Renouveau du Triduum pascal depuis 1955 à Vatican II", în Ildebrando SCICOLONE (ED.), *La celebrazione del Triduo Pasquale. Anamnesis e mimesis*, Atti del III Congresso Internazionale di Liturgia (Roma, Potificio Instituto Liturgico, 9-13 Maggio, 1988), Roma, 1990 [*Studia Anselmiana* 102, *Analecta Liturgica* 14], p. 287-294. Propunerile se înscriu în tendința de aggiornamento pe care o va defini mai concret Conciliul Vatican II, tendință pe care Răsăritul ortodox a privit-o, în general, cu suspiciune.

[890] Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 121.

semințele veșniciei"[891]. Aceeași valoare pedagogică o are și repetiția, ca ocazie a „unei meditații mereu reluate și aprofundate" asupra textelor de rugăciune sau evenimente scripturistice relatate, până la a ajunge la „o adevărată impregnare a întregii noastre conduite" cu sensurile acestora, amintite repetitiv. În plus, descoperirea unor noi și noi sensuri ale lecturilor, imnelor și rugăciunilor arată incapacitatea făpturii limitate de a epuiza conținutul slujbelor și favorizează smerenia, ca atitudine dominantă necesară în timpul postului[892].

Această dorință de rememorare și retrăire a faptelor petrecute în ultima săptămână a lui Iisus se vede și din sistemul lecturilor biblice pentru săptămânile Triodului premergătoare intrării în post. Începând de luni, după Duminica Vameșului și Fariseului, lecționarul prevede lectură continuă din Evanghelia după Marcu, cu relatarea evenimentelor premergătoare Pătimirilor (cuvântarea eshatologică, ungerea din Betania, Cina cea de Taină). Luni, în săptămâna Fiului Risipitor, lectura cronologică este întreruptă (cu relatarea Intrării în Ierusalim), pentru ca de marți să continue ciclul din Marcu, referitor la Sfintele Pătimiri (până vineri)[893]. În Săptămâna brânzei, cu excepția zilelor aliturgice, se citesc fragmente selectate tot cu referire la Pătimiri, în varianta lucanică. Cele trei evanghelii de sâmbătă nu intră în acest ciclu de anticipare a evenimentelor Săptămânii Mari (poate cu excepția Sâmbetei Morților, care conține cuvântarea eshatologică după Luca). Astfel, în perspectiva sinoptică a întregii perioade, lecturile biblice ale primelor trei săptămâni din Triod demonstrează încă o dată caracterul simetric, urmărit pe mai multe paliere, al Triodului (Săptămâna Mare-primele trei săptămâni; Săptămâna Mare-prima săptămână din Post).

[891] *Ibidem*, p. 121-122. De aceea, „credincioșii *au nevoie de timp* (s.a.) ca să se întoarcă, să se elibereze de modul (*tropos*) de existență al patimii și să revină la «deprinderea» (*hexis*) virtuții". *Ibidem*, p. 120.

[892] *Ibidem*, p. 123-124. Poetul francez Charles Pierre Péguy s-ar fi convertit radical după lectura textului pătimirilor din Evanghelia după Matei. Pierre-Olivier Walzer, *Le XX^e siècle*, 1896-1920, collection „Littérature française", Arthaud, 1975, p. 263-264, după o proprie mărturisire, consemnată postum în Charles Péguy, *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, Paris, 1992, p. 732.

[893] Evanghelia după Marcu este cea mai în „contrast" cu cea după Ioan. În cea din urmă, pătimirile lui Iisus sunt „sublimate", în timp ce Marcu insistă pe pătimiri; inițial ea se termina cu imaginea mormântului gol și cu femeile cuprinse de frică și de uimire (*Mc* 16, 8); de abia în secolul al II-lea s-au adăugat versetele anastasice (16, 9-20), „pasaj «optimist» menit să atenueze tragismul acestui final original". *Noul Testament. Evanghelia după Marcu*, comentariu Cristian Bădiliță, p. 16.

Tabel 5.4.e. ***Evangheliile perioadei pregătitoare pentru intrarea în Post***

Săpt. liturgică	*Ziua liturgică*	*Text biblic*	*Conținut tematic*
Săpt VF	*Lu*	*Mc* 13, 9-13	Ucenicii mărturisind de la Duhul Sfânt în sinagogi
	Ma	*Mc* 13, 14-23	Semnele sfârșitului și atitudinea de luat atunci
	Mi	*Mc* 13, 24-31	Semnele cosmice ale sfârșitului; semnul Fiului Omului pe cer
	Jo	*Mc* 13, 31-37; 14, 1-2	Vigilența în fața sfârșitului indefinit ca timp al sosirii; sfatul arhiereilor și cărturarilor de a-L omorî, dar nu la sărbătoare
	Vi	*Mc* 14, 3-9	Ungerea lui Iisus cu mir în casa lui Simon Leprosul
	Sb	*Lc* 20, 46-47; 21, 1-4	Fățărnicia cărturarilor, iubitori de slavă și întâietate; cei doi bani ai văduvei
Săpt FR	*Lu*	*Mc* 11, 1-11	Intrarea în Ierusalim
	Ma	*Mc* 14, 10-42	Vinderea lui Iisus de către Iuda; pregătirea Cinei; instituirea Sfintei Euharistii; prevestirea lepădării lui Petru; rugăciunea arzândă din Ghetsimani și îngreunarea ochilor ucenicilor
	Mi	*Mc* 14, 43-72; 15, 1	Prinderea și judecata a lui Iisus; „Eu sunt" Fiul celui binecuvântat; condamnarea la moarte; întreita lepădare a lui Petru
	Jo	*Mc* 15, 1-15	Judecata în fața lui Pilat; Baraba este preferat lui Iisus; condamnarea la moarte
	Vi	*Mc* 15, 20, 22, 25, 33-41	Răstignirea și Moartea lui Iisus; catapeteasma sfâșiată și mărturisirea sutașului; femeile prezente la răstignire
	Sb	*Lc* 20 21, 8-9, 25-27, 33-36	Semne ale venirii Fiului Omului; îndemn la priveghere
Săpt br	*Lu*	*Lc* 19, 29-40; 22, 7-39	Intrarea în Ierusalim; ultima Cină; Sfânta Euharistie; porunca slujirii; prevestirea lepădării lui Petru
	Ma	*Lc* 22, 39-42, 45-71; 23, 1	Rugăciunea din Ghetsimani; prinderea lui Iisus; întreita lepădare a lui Petru; judecata în sinediu

Jo	*Lc* 23, 1-34, 44-56	Judecata lui Iisus la Pilat; Iisus și Irod; a doua înfățișare la Pilat și condamnarea la moarte; Simon Cireneul; batjocorirea, răstignirea și moartea lui Iisus; Iosif din Arimateea îngroapă trupul Domnului; femeile participă la răstignire și îngropare și pregătesc miresme
Sb	*Mt* 6, 1-13	Discreție la săvârșirea milosteniei și a rugăciunii; Tatăl nostru

Astfel, deși pare mai facil a adapta la neputințele creștinilor de astăzi o tradiție care acum pare împovărătoare, considerăm că practica verificată în timp, precum și argumentele duhovnicești invocate mai sus, impun păstrarea sistemului actual de slujbe/lecturi măcar în cadrul mănăstirilor cu tradiție[894], ca unele care au datoria de a menține intenția alcătuitorilor slujbelor, majoritatea monahi, din timpurile în care secularismul nu afectase modul participării la sfintele slujbe.

Tabel 5.4.f. ***Analiza comparată a lecturilor biblice în Sâmbăta Mare***

	Sistemul actual	*LA*[895]	*LG*[896]	*TA*[897]
			Înț 2, 12-23	
	Iz 37, 1-14		*Is* 33, 2-10	*Iz* 37, 1-14
Ut	*1 Co* 5, 6-8; *Ga* 3, 13-14			*1 Co* 5, 6-8
	Mt 27, 62-66	*Mt* 27, 6-66	*Mt* 27, 62-66 [L: 27, 61-66]	*Mt* 27, 62-65
	1. Fc 1, 1-13	1. *Fc* 1, 1-3, 24	1. *Fc* 1, 1-3, 24	*1. Fc* 1, 1-13
	2. Is 60, 1-16	2. *Fc* 22, 1-18	2. *Fc* 22, 1-19	*2. Is* 60, 1-16
	3. Iș 12, 1-12	3. *Iș* 12, 1-24	3. *Iș* 12, 1-42 [L: 12, 1-24]	*3. Iș* 12, 1-12
	4. Iona 1-4	4. *Iona* 1, 1-4, 11	4. *Iona* 1, 1-4, 11	*4. Iona* 1-4
	5. Ios 5, 10-15	5. *Iș* 14, 24-15, 21	5. *Iș* 13, 17-15, 21	*5. Ios* 5, 10-15
	6. Iș 13, 20-15, 19	6. *Is* 60, 1-13	6. *Is* 60, 1-22	*6. Iș* 13, 20-15, 19
	7. Sof 3, 8-15	7. *Iov* 38, 2-28	7. *Iov* 38, 2-39, 35	*7. Sof* 3, 8-15
	8. 3 Rg 17, 8-24	8. *4 Rg* 2, 1-22	8. *4 Rg* 2, 1-14 [L, S: 1, 1-22]	*8. 3 Rg* 17, 8-24
Vc & Lit	*9. Is* 61, 10-62, 5	9. *Ir* 38, 31-34	9. *Ir* 38, 31-34	*9. Is* 61, 10-62, 5
	10. Fc 22, 1-18	10. *Ios* 1, 1-19	10. *Ios* 1, 1-19	*10. Fc* 22, 1-18
	11. Is 61, 1-10	11. *Iz* 37, 1-14	11. *Iz* 37, 1-14	*11. Is* 61, 1-10
	12. 4 Rg 4, 8-37			*12. 4 Rg* 4, 8-37
	13. Is 63, 11-64, 4			*13. Is* 63, 11-64, 4
	14. Ir 31, 31-34			*14. Ir* 31, 31-34
	15. Dn 3, 1-23	12. *Dn* 3, 1-51	12. *Dn* 3, 1-51	*15. Dn* 3, 1-23
	16/15'. Tin 1, 1-65	12'. *Dn/Tin* 3, 51-90	12'. *Dn/Tin* 3, 51-97	*16/15'. Tin* 1, 1-65
	Rm 6, 3-11	*1 Co* 15, 1-11	*1 Co* 15, 1-11	*Rm* 6, 3-11
	Mt 28, 1-20	*Mt* 28, 1-20	*Mt* 28, 1-20	*Mt* 28, 1-20

[894] Taft („Holy Week in the Byzantine tradition", p. 91) salută inițiativa, în opinia lui curajoasă și justificată, a unei revizii radicale a slujbelor Săptămânii Mari și a celei Luminate, lucrare a monahilor de la „Noul Schit" din cadrul Bisericii Ortodoxe din America (*OCA*): *Passion and Resurrection*, New Skete, Cambridge, New York, 1995, 256 p. Alcătuitorii înșiși o recomandă ca fiind o „foarte necesară și sensibilă reformă", bazată pe „căutare și experiență pastorală", reformă argumentată în cele 76 de pagini de introducere. Disponibil la: https://www.newskete.com/shopexd.asp?id=261 (accesat la 21 noiembrie 2016). O evaluare justă, punctuală și competentă a acestui demers este încă de așteptat.

[895] *LA*, nr. 44*bis*-44*ter*, p. 198-202.

[896] *LG*, nr. 708-743, p. 107-114.

[897] *Analecta Ierosolymitikes stachyologias*, p. 177, *apud* Sebastià Janeras, „La settimana santa nell'antica Liturgia di Gerusalemme", p. 45-49.

În Sâmbăta Mare, Utrenia este consacrată comemorării înmormântării lui Hristos, cu aceeași lectură evanghelică în toate lecționarele (*Mt* 27, 57-61). În secolul al XII-lea avem deja structura tuturor citirilor din sistemul actual (nu numai pentru Utrenie, ci și la Liturghie), așa cum o atestă *Typikon*-ul lui Anastasie, în timp ce *Lecționarul georgian* precede lectura comună a Evangheliei cu două fragmente având temă pascală: Dumnezeu l-a zidit pe omul drept spre nestricăciune, nu spre moarte (*Sol* 2, 12-23) și profeția lui Isaia pentru înviere (*Is* 33, 2-10: „Acum mă voi scula, zice Domnul").

În privința lecturilor care precedau botezul catehumenilor, primele șase din sistemul actual și ultimele două (care se constituie de

fapt într-una singură) se regăsesc aproape identic între cele 12 lecturi din vechiul Ierusalim: cele două lecturi ale zilei (1=1; 2=6), patru din lecturile cu temă pascală (3=3; 4=4; 5. *Ios* 5, 10-15: primul Paști în Canaan sub Iosua=10. *Ios* 1, 1-19: prevestirea „trecerii" Iordanului în Canaan) și ultima citire, din *Daniel*. Sunt comune, așadar, șapte lecturi (atât cât aveau privegherile marilor praznice), celelalte fiind adăugate dacă numărul candidaților la botez cerea o prelungire a slujbei[898].

Privegherea pascală se încheia cu celebrarea euharistică, având aceeași lectură evanghelică cu temă pascal-baptismală (*Mt* 28, 1-20), care se va repeta într-o formă puțin prescurtată (*Mt* 28, 1-15, deci fără porunca botezului) în deschiderea slujbei de Înviere. Apostolul citit la Ierusalim nu avea referire baptismală (ca astăzi, *Rm* 6, 3-11), ci prezinta relatarea paulină a Învierii lui Hristos și arătările care i-au urmat (*I Co* 15, 1-11).

Sistemul lecturilor biblice din Săptămâna Mare, atât cel actual, cât și cel atestat de lecționarele mai vechi, reprezintă modul Bisericii de a aduce în actualitate evenimentele ultimelor zile din parcursul vieții pământești a lui Hristos și de a-i face pe credincioși părtași la retrăirea acestora împreună cu Hristos și cu celelalte personaje biblice implicate. Drama Pătimirilor, așa cum este ea relatată în cadrul slujbelor, prin reveniri insistente și amănunte noi, poate fi asemănată unei ample compoziții muzicale, cu implicarea multor instrumente și voci, care nu se concurează și nu se anulează unele pe altele, ci compun o *sym-phonie*, așa cum, într-un singur cuget și glas, credincioșii din diferite timpuri au simțit și au cinstit actele economiei dumnezeiești.

Pregătiți prin lecturile din profeți, citite și tâlcuite în Biserică, lecturi susținătoare a nevoinței ascetice și împlinite acum prin descoperirea lui Hristos, credincioșii se găsesc la sfârșitul unui parcurs în care virtuțile oamenilor sfinți se arată ca având, de fapt, rădăcina în viața și lucrarea Fiului lui Dumnezeu, după al Cărui chip am fost creați, Care a fost prezent în fiecare teofanie vechitestamentară și ale Cărui făgăduințe se văd împlinite acum.

Prezentarea detaliată a lecturilor scripturistice din sistemul aflat astăzi în uz în Biserica Ortodoxă, ca și analiza comparativă cu cele vechi, nu sunt simple exerciții de arheologie liturgică, ci exprimă dorința de a înțelege rațiunea duhovnicească a alegerii lor pentru a

[898] A se vedea *supra Tabelul* 5.3.f., p. 258.

fi citite/ascultate de credincioși. Mai mult, s-a vrut a se înțelege cum facilitează aceste lecturi, dimpreună cu imnografia și lecturile patristice, participarea mistagogică a creștinului la Pătimirile, Moartea și Învierea lui Hristos, și cum ar putea fi ele revalorificate, la o intensitate mai mare, pentru a facilita retrăirea de fiecare creștin, an de an, a propriului botez, ca inaugurare a omului celui nou, făcut părtaș la trupul îndumnezeit al lui Hristos, Dumnezeu-omul.

Cu strălucirile Părinților luminându-ne,
și ca într-un rai vesel acum intrând,
din pârâul desfătării să ne îndulcim

Sbbr (Ut se 1 tr 1)

6. Sistemul lecturilor patristice în Săptămâna Sfintelor Pătimiri

6.1. Sfinții Părinți, dascălii Bisericii

Dacă respectul pentru Sfânta Scriptură este unul general în tradițiile creștine, în Biserica Ortodoxă el este însoțit, într-un mod deosebit, de cel pentru scrierile Părinților. Nesubstituind Scriptura, ci tâlcuind-o și aplicând-o fiecărei generații, aceste scrieri au fost produsul unor inimi și minți hrănite cu cuvântul lui Dumnezeu și doar așa, prin lucrarea Duhului Sfânt, operele Părinților sfinți au fost receptate și promovate de Biserică drept sprijin indispensabil în lucrarea ei de învățare a credincioșilor.

Părinții Bisericii s-au impus în conștiința creștină în primul rând prin viața pe care au dus-o și abia apoi prin cele ce au învățat. Ucenicii lor direcți și apoi generațiile următoare au contribuit la perpetuarea învățăturilor primite, pe de o parte, ca gest de recunoștință pentru bogăția primită prin ei și, pe de altă parte, ca semn de smerenie în fața înțelepciunii duhovnicești pe care au avut-o Părinții. Lectura scrierilor și cunoașterea vieții Părinților nu aveau scopul de a acumula insensibil un set de învățături, ci de a însoți și impulsiona viața duhovnicească:

> „Ia în inima ta cuvintele Evangheliei și poveștile fericiților Părinți, cercetează viețile lor, ca să poți cugeta la ele în timpul nopții. În felul acesta, când cugetarea ți se va osteni la rugăciune, o vei reînnoi prin citire și gândire la cuvintele dumnezeiești și o vei face mai sârguincioasă la rugăciune"[899].

[899] Teolipt al Filadelfiei, *Despre ostenelile vieții călugărești*, *apud* Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 161, și nota 120.

În contextul disputelor trinitare, autoritatea scrierilor unor sfinți precum Atanasie cel Mare era în măsură să provoace o apoftegmă precum aceasta: „dacă găsești o maximă a Sfântului Atanasie și nu ai o foaie de hârtie pe care să o scrii, scrii-o pe haină”[900]. Autoritatea Părinților era atât de respectată, mai ales în privința ideilor dogmatice, încât unui argument personal îi era preferată o citire dintr-un sfânt recunoscut pentru profunzimea și puterea de convingere a scrierii sale[901]. Cu toate acestea, mai ales în mediul monahal, lectura cărților dogmatice nu este atât de recomandată precum lectura din „cuvintele bătrânilor” pentru că acestea din urmă „smeresc mintea”[902], pe când cele dintâi pot favoriza speculații pândite de slava deșartă[903].

> „Să citești, de ești lucrător, zice Scărarul, cele ce-ți sunt de folos cu lucrul. Căci împlinirea lor face de prisos celelalte. Citește pururea cele despre rugăciune și liniștire, de pildă din *Scară*, din Sfântul Isaac, cele ale Sfântului Maxim, ale Noului Teolog, ale ucenicului său, Stithatul, ale lui Isihie, ale lui Filotei Sinaitul și ale celor asemenea lor, câte sunt ca acestea. Iar celelale lasă-le până ce ai vreme, nu fiindcă sunt de lepădat, ci fiindcă nu ajută scopului, mutând mintea de la rugăciune la tot felul de istorisiri”[904].

La fel, Sfântul Simeon Noul Teolog îi învăța pe călugări să se îndemne unii pe alții la atenție atunci când citesc sau ascultă cuvintele dătătoare de viață ale Scripturii și ale Părinților[905].

[900] Ioan Moschos, *Limonariul*, 40, traducere de Pr. Teodor Bodogae, Alba Iulia, 1991, p. 15.

[901] *Despre avva Sisoe*, 25, în *Patericul*, p. 331.

[902] Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, răspunsul 547, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, 1990 [*FR* 11], p. 509.

[903] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, 26, 36, p. 360.

[904] Sf. Grigorie Sinaitul, *Despre liniștire și despre cele două feluri de rugăciuni*, 11, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017 [*FR* 7], p. 159.

[905] „La citirile de la dumnezeieștile slujbe, nu scăpați prilejul, fraților, de a vă îmboldi unii pe alții spre ascultare [...]. Prin urmare, să ia seama fiecare la citire [*I Tm* 4, 13], căci cuvintele sfinților sunt cuvinte ale lui Dumnezeu și nu ale oamenilor; să le pună în inima lui și să le păzească pe ele [*Lc* 2, 19] în siguranță, deoarece cuvintele Domnului sunt cuvinte de viață [*In* 6, 68] și cel ce le are întru sine și le păzește acela are viață veșnică [*In* 5, 24]”. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheza* 11, p. 160-161.

Lectura Părinților și, mai mult, contactul cu un Părinte duhovnicesc sunt modalități de pază în fața înșelării și a căderii. A lucra cum crede cineva singur că este bine, fără să întrebe pe Părinți, este semn al lipsei smereniei[906]. Însă viclenia demonilor merge până într-acolo încât aduce tulburare chiar când cineva a primit un cuvânt de la Părinți, pentru a-l determina să renunțe la a se sfătui[907].

Însăși simpla prezență a cărților sfinte și vederea lor poate trezi îndemnul la pocăință și la lucrarea virtuții[908]. Într-o vedenie cu referire la monahii Mănăstirii Neamț, demonii s-au arătat revoltați de faptul că vechile scrieri ale Părinților sunt îndemnătoare la reaprinderea râvnei, când aceasta este în pericol a se stinge din cauza nepăsării[909].

Cu toate că între creștinii de astăzi și Părinții mari ai Bisericii este o distanță temporală considerabilă, iar diferențele de mentalitate sunt notabile, totuși, prin lucrarea Duhului Sfânt, în lucrările lor se regăsesc, *in nuce*, răspunsuri la probleme ale omenirii dintotdeauna. Structural, omul își păstrează un constant bagaj constitutiv, indiferent de timp și context istoric, social, politic sau economic, căruia se adaptează mai mult sau mai puțin. Buni cunoscători ai firii umane în profunzimea ei, Părinții Bisericii oferă cea mai fidelă radiografie a înălțimilor și căderilor acesteia, aceleași dintotdeauna, chiar dacă poartă, pentru fiecare generație, pecetea contemporaneității în cel mai general sens cu putință. O vedere clară a realității duhovnicești al unui *astăzi* nu este cu putință fără apelul la o instanță sigură de *altădată*.

A-i citi pe Părinții Bisericii[910], care nu sunt în niciun caz „relicve ale trecutului”, de nefrecventat în era vrută a fi, de către unii, „post-creștină”[911], nu înseamnă a le copia viziunea, într-un mimetism lipsit de

[906] Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, răspunsul 693, p. 623.

[907] Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, răspunsul 691, p. 620-622.

[908] *Despre sfântul Epifanie, episcopul Ciprului*, 8, în *Patericul*, p. 120.

[909] Sf. Ioan Iacob Hozevitul, *Hrană duhovnicească*, Ed. Lumină lină, București, 1993, p. 272.

[910] A se vedea Adalbert-G. Hamman, *Pour lire les Pères de l'Église*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2007, 142 p.; Michel Fédou, „Lire les Pères aujourd'hui”, în *Études* 399 (2003), nr. 7, p. 71-80. O binevenită pentru orientarea în imensa bibliotecă patristică pe care o constituie colecția „Sources chrétiennes”, cu scurte introduceri la autorii prezentați cronologic și la operele lor, cu extrase de tip *trailer* din cele mai frumoase pagini, în invitația recentă oferită de Claude Mondésert, Jean-Noël Guinot, *Lire les Pères de l'Église dans la collection „Sources chrétiennes”*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2011, 203 p.

[911] Despre lectura contextuală a Părinților, la Bishop Hilarion Alfeyev, „The Faith of the Fathers. The Patristic Background of the Orthodox Faith and the Study of the Fathers on the Threshold of the 21st Century”, în *SVTQ* 51/4 (2007), p. 371-391, aici, p. 388-391.

înțelegere și viziune contextualizată, ci a integra valorizator atitudinile de fond într-un efort creator, atent la nuanțele vremii, dar nicicând trădător al sensurilor neschimbabile ale existenței. Raportarea permanentă la Părinți reprezintă fidelitatea față de Tradiție, reticența față de inovație fiind văzută nu în spirit conservator sec, ci din însăși această fidelitate născându-se – prin Duhul pururi înnoitor (*Rm* 7, 6; *Tit* 1, 5) – înnoirea văzută nu ca distanțare, ca o disociere față de trecut, ci ca fidelitate creatoare.

Acesta este spritul care ar trebui să guverneze inclusiv în școlile de teologie, așa cum sublinia Părintele Dumitru Stăniloae, promotorul în România al renașterii „neopatristice"[912], după ce, depășind obstacolele istorico-politice (stăpânirea otomană și ateismul comunist), țările ortodoxe și-au propus revenirea la tradiția patristică, așa cum s-a proclamat la Congresul Internațional al Facultăților Ortodoxe (Atena, 1936)[913]. Din păcate, obiectivul susținut atât de

[912] Diac. Ioan I. Icǎ jr, *Canonul Ortodoxiei, I. Canonul Apostolic al primelor secole*, p. 43-44. Adrian Marinescu, „Criteriile și fundamentele patristice ale Teologiei, elemente structurale ale Teologiei Ortodoxe dintotdeauna și premize ale rezolvării problematicii teologice de astăzi. Studiu de caz: Gândirea (perspectiva teologică), metoda, contribuția teologico-liturgică și receptarea Părinților la Păr. D. Stăniloae (I)", în *ST* 9 (2013), nr. 2, p. 263-239. Despre efectele renașterii „neopatristice" prin primii ei reprezentanți, nu numai în România, dar și în diaspora rusă (printr-un Vladimir Lossky), sau în spațiul grecesc (Panayotis Nellas) ori sârbesc (de exemplu, Sfântul Iustin Popovici), la Ciprian Iulian Toroczkai, *Tradiție patristică în modernitate. Ecleziologia Pr. Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatristice contemporane*, Ed. Andreiana, Sibiu, ²2011, p. 29-83 [„Mișcarea neopatristică ortodoxă – scurtă contextualizare"]. Pe aceeași temă, și Kallistos Ware, „Following the Holy Fathers: Is a There a Future for Patristic Studies?", în Justin A. Mihoc, Leonard Aldea (eds), *A Celebration of Living Theology: A Festschrift in Honour of Andrew Louth*, T&T Clarck, Bloomsbury, 2014, p. 214-224; Christoph Markschies, „Patristics and Theology: From Concordance and Conflict to Competition and Collaboration?", în Brouria Bitton-Ashkelony, Theodore De Bruyn, Carol Harrison (eds), *Patristic Studies in the Twenty-First Century. Proceedings of an International Conference to Mark the 50th Anniversary of the International Association of Patristic Studies*, Brepolis Publishers, Turnhout, 2015, p. 367-388.

[913] Dosarul lucrărilor, în *Candela*, revistă teologică și bisericească, Cernăuți, anul XLVII, nr. 1-2 (1936), p. 205-314. La ședința din 30 noiembrie 1936, Arhiepiscopul Hrisostom al Atenei, prof. Constantin Dyovouniotis de la Universitatea din Atena, și prof. George Florovsky au prezentat referate care au subliniat „înrâuririle exterioare (romano-catolice, protestante și filozofice) asupra teologiei ortodoxe după căderea Constantinopolului" și necesitatea debarasării de nocivitatea „captivității occidentale" din ele. O analiză interpretativă la Ioan I. Icǎ jr, „Patristica și teologia modernă. Semnificația și actualitatea unui program teologic (G. Florovsky)", în *MA* 27 (1982), nr. 10-12, p. 709.

intens de George Florovsky – dar care, nefiind patrolog, nici el nu l-a dezvoltat atât cât și-ar fi dorit în lucrările sale[914] – nu s-a concretizat într-o regenerare „în masă" ci, cu câteva excepții, scrierile Părinților au fost doar „invocate și citate decorativ sau autoritar într-un discurs prefabricat"[915], exigențele ieșirii din pseudomorfismul teologic printr-o adevărată valorificare patristică (și aceasta în simfonie unificatoare cu o revigorare a științelor biblice care să sublinieze, dar nu unilateral, dinamica scripturistică a Ortodoxiei[916]) așteptându-și încă promotorii constanți.

Prezența lecturilor patristice în cadrul ceremoniilor liturgice are un statut aparte. Este drept că, față de imnografie și față de lecturile scripturistice, lecturile din Părinți nu sunt momente de aceeași intensitate sau concentrare, și aici văzându-se grija Bisericii de a se apleca asupra credinciosului, incapabil pe toată lungimea slujbei de a se situa în aceeași încordare. Pe de altă parte, citite în Biserică, fragmentele din Părinți împrumută din dimensiunea cultică a contextului în care sunt plasate, situându-se într-un alt registru decât cel al unui simplu studiu care să delecteze intelectul. Ele devin, într-un fel, părți ale cultului, sunt prefațate de cerere de binecuvântare, se pliază pe o pregătire anterioară determinată de participarea la slujba de dinainte și pregătește receptarea mesajului și a „duhului" slujbei care se continuă. În ambianță liturgică, cuvintele Părinților nu se adresează părții discursiv-raționale în primul rând, ci „curg" prin cei ce le ascultă și devin hrană pentru suflet, fericit complementară secțiunilor de citire/ascultare a cuvintelor Scripturii, cu interludiile imnografice deopotrivă potențatoare ale înțelesurilor teologice și duhovnicești ale evenimentului, dar și creatoare de atmosferă facilitator-receptoare a ceremoniei în întreaga ei desfășurare.

[914] Georges Williams, „The neopatristic Syntesis of Georges Florovsky", în Andrew Blane (ed.), *Georges Florovsky. Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, St. Vladimir's Seminary Press, 1993, mai ales p. 287-340. O analiză și la Sergey S. Horuzhy, „Neo-Patristic Synthesis and Russian Philosophy", în *SVTQ* 44/3-4 (2000), p. 309-328.

[915] Pr. Prof. Dr. Ioan Icǎ, Diac. Ioan I. Icǎ jr, „Înnoirea în teologia ortodoxă contemporană: sens, probleme, dimensiuni", la Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane* [de aici înainte, *Dogmatica experienței ecleziale*], introducere și traducere de Pr. Prof. Dr. Ioan Icǎ, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 8.

[916] Diac. Ioan I. Icǎ jr, *Canonul Ortodoxiei, I. Canonul Apostolic al primelor secole*, p. 77-80.

În mod special, în Sfânta Liturghie, omilia, parte *de jure* a acesteia, urmând lecturilor biblice, are „rolul de a le revela subiectiv sensul, *hic et nunc*, mijlocind astfel întâlnirea personal-comunitară cu Hristos și prefațând, în același timp comuniunea euharistică". În afara cultului, lipsa „Amin-ului" liturgic din partea comunității privează omilia de calitatea de „act teandric eclesial" și relativizează „autenticitatea interpretării"[917].

Tradiția organizării sistematice a lecturilor din diferiți autori la același praznic este veche[918], iar în Occident analiza lecturilor patristice din cadrul oficiilor liturgice este o constantă preocupare a liturgiștilor[919].

În vechime au existat și încercări de a crea colecții de omilii ale aceluiași autor, pe diverse teme (de pildă, ale Fericitului Augustin sau ale Sfinților Ioan Hrisostom, Grigorie de Nazians etc.), dar ele încă nu pot fi numite „omiliare". Doar corespondența dintre aceste colecții și cursul anului liturgic îi poate atribui unei colecții de omilii acest nume. În final, rolul acestor lecturi în formarea spirituală a credinciosului ține numaidecât de legătura cu viața liturgică: „totul se reduce, de altfel, la viața liturgică, pentru că lectura particulară sau în comun este deodată continuarea și pregătirea, în timp ce predicarea se face ecoul acesteia"[920]. Ca atare, drumul până la a se constitui în acest sens a fost unul de lungă durată și sinuos. Înainte de a fi reglementată instituțional selecția riguroasă a textelor și cât din ele să se citească, aceste aspecte rămâneau la latitudinea lectorului desemnat. A fost subliniat, apoi, faptul că, deși nu regăsim în colecțiile de omilii scrieri de spiritualitate propriu-zisă, tot conținutul acestora este duhovnicesc și care face dintr-o astfel de carte una „de inițiere duhovnicească, un fel de *enchiridion asceticum* avant la lettre"[921]. Alcătuitorii omiliarelor au fost oameni duhovnicești care nu doar au copiat, ci au selectat textele, fiecare imprimându-și propriul caracter reflectat în colecția respectivă ca un specific al „școlii de spiritualitate" care, și prin aceste colecții, se realiza într-o mănăstire sau alta. Și, așa cum avem chiar colecții diferite nu numai între centre monahale, ci și în cadrul aceleiași mănăstiri, tot astfel poate fi ușor de reperat un fond comun (din Părinți greci sau latini), constant regăsit în colecții, a cărui explorare ar putea fi definită drept „cea mai pură spiritualitate tradițională a Bisericii"[922].

Omiliarele răsăritene, beneficiare de mult mai puțină atenție din partea specialiștilor în comparație cu corespondetele lor latine, deși cu specificitate proprie, au, totuși, caractere fundamentale comune cu acestea. Ele depind de colecțiile de texte scripturistice pe care le interpretează[923], de textele litugice, care creează cadrul general și, propriu-zis, de textele patristice. Sunt excluse din start patru categorii de texte: cele propriu-zis dogmatice (mai ales din sfera apologetică sau polemică), care nu sunt destinate cultului; florilegiile exclusiv exegetice sau ascetice, ca preluări de texte patristice sau medievale;

[917] Constantin PARASCHIV, „Omilie", în *DTO*, p. 645-647, aici, p. 646.

[918] A se vedea, de pildă, Jean-P. BONNES (ED.), *Homéliaire patristique: homélies ou sermons des pères de l'Église pour les principales fêtes de l'année liturgique ancienne/ texte de Origène, Basile, S. Grégoire de Naziance; ... [et all.]*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1949; Mai recent, o compilație echilibrată dintre părinții răsăriteni și apuseni pentru oficiul liturgic apusean, la Soeur Marie-ANCILLA (ED.), *Découvrir les Pères de l'Église à travers la Liturgie des Heures: tome 1. Les Pères avant Nicée*, Desclée de Brouwer, 2010, 291 p.; *Découvrir les Pères de l'Église à travers la Liturgie des Heures: tome 2. L'Age d'or. Les Pères latins*, Parole et Silence Edition, 2017, 220 p.; *Découvrir les Pères de l'Église à travers la Liturgie des Heures: tome 3. L'Age d'or. Les Pères grecs et syriaques*, Parole et Silence Edition, 2018, 276 p.

[919] Aimé-Georges MARTIMORT, „La lecture patristique dans la liturgie des heures", în *Traditio et Progressio*, Roma, 1988, p. 311-331; IDEM, *Les lectures liturgiques et leurs livres*, Brepols, Turnhout, 1992 [*Typologie des sources du moyen âge occidental* 64], p. 77-96; Eric PALAZZO, *A History of Liturgical Books from the Beginning to the Thirteenth Century*, Liturgical Press, Collegeville, 1993, p. 83-105. A se vedea și seria completă în șase volume pentru uzul abației Saint-Pierre de Solesmes, *Lectionnaire monastique (latin-français)*, édition bilingue des textes bibliques et patristiques pour les temps liturgiques, Editions de Solesmes, 2005; pentru Postul Mare, vol. II.

[920] Henri BARRÉ, „Homéliaires", în *Dsp* 7/1, col. 597-606, aici, col. 598-599. A se vedea și André LOSSKY, „Le système des lectures patristiques prescrites au cours de l'année liturgique par les Typika byzantins: une forme de prédication intégrée dans l'office divine", în Achile M. TRIACCA, Alessandro PISTOIA (EDS), *La prédication liturgique et les commentaires de la liturgie. Conférences Saint-Serge XXXVIII[e] semaine d'études liturgiques, Paris, 25-28 Juin 1990*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma, 1992 [*BELS* 65], p. 25-56, aici p. 38-40.

[921] Henri BARRÉ, „Homéliaires", col. 599.

[922] *Ibidem*.

[923] O introducere de bază pentru credincioși în maniera patristică de interpretare a Bibliei, la Jean-Marie AUWERS, *La Lettre et l'esprit. Les Pères de l'Église, lecteurs de la Bible*, Lumen Vitae, Bruxelles, 2002 [*Connaître la Bible* 28], 79 p. Despre legătura dintre textul biblic, exegeza patristică și cult, la Patrick MCGOLDRICK, „Liturgy: The Context of Patristic Exegesis", în Thomas FINAN and Vincent TWOMEY (EDS), *Scriptural Interpretation in the Fathers: Letter and Spirit*, Four Courts Press, Dubin, 1995, p. 27-37, reluat și în Scott W. HAHN (ED.), *Letter&Spirit* 7 (2011) [*The Bible and the Church Fathers. The Liturgical Context of Patristic Exegesis*], p. 221-230.

actele sinodale (în ciuda multor extrase patristice pe care le conțin); *corpus*-ul omiletic singular al unui Părinte exclusiv[924].

Vechile omiliare bizantine reflectă evoluția și structura calendarului liturgic răsăritean[925], pe de o parte, și, pe de alta, mai mult decât a servi ca suport pentru actul omiletic al clericilor, ele împlinesc o funcție de edificare spirituală (*Catehezele* Sfântului Teodor Studitul prescrise pentru Postul Mare sunt un exemplu elocvent în acest sens). Au fost identificate patru categorii de colecții omiletice folosite în cultul bizantin[926]: 1. *panegiricile* (alcătuiri hagiografice pentru sărbătorile Mântuitorului, ale Maicii Domnului și ale sfinților, mai puțin interesate de corectitudini științifice, cât de zidire duhovnicească); 2. *omiliarele* propriu-zise (cel mai vechi cunoscut se consideră a fi *manuscrisul Salonic Blatée 6/7,* de la sfârșitul secolului al IX-lea, ce conține 60 de omilii pentru întreg anul liturgic, din Părinți precum Ioan Hristostom, Vasile cel Mare, Atanasie cel Mare, Efrem Sirul, Grigorie de Nyssa, Andrei Cretanul, sau mai puțin populari ca Asterie al Amasiei, Leonțiu de Constantinopol, Gheorghe al Cezareii etc.); 3. *menologiile* (specie mai aproape de genul hagiografic decât de cel omiletic, dar diferită de sinaxare, gen liturgic hagiografic de tip rezumativ; pe lângă cel mai cunoscut menologiu realizat de Simeon Metafrastul[927], în secolul al X-lea, se remarcă prin

[924] Réginald GRÉGOIRE, „Homéliaires" („Homéliaires orientaux"), în *Dsp* 7/1, col. 606.

[925] P.-M. GY, „La question du système des lectures de la liturgie byzantine", în *Miscellanea liturgica in onore di sua eminenza il cardinale Giacomo Lercaro,* vol. II, Roma, 1967, p. 251-261. Despre lecturile patristice în ritul ortodox, André LOSSKY, „Lectures d'homélies patristiques dans l'office byzantin, une catéchèse dans la liturgie", în André LOSSKY, Goran SEKULOVSCKI (EDS), *Nos practiques homilétiques: enjeux liturgiques et théologiques. 62e Semaine d'études liturgiques, Paris, Institut Saint-Serge, 27-30 juin 2015,* Aschendorff, Verlag, Münster, 2017 [*SÉtL* 61], p. 71-82.

[926] Réginald GRÉGOIRE, „Homéliaires" („Homéliaires orientaux"), col. 608-612. Tot aici, despre colecțiile de omilii (din păcate puțin studiate sistematic) din tradițiile arabă-creștină (col. 606-607), armeană (col. 607), coptă (col. 612), georgiană (col. 612-613) și siracă (col. 613-617).

[927] După numeroasele articole ale lui Hippolyte Delehaye la sfârșitul secolului Al XIX-lea („Le Ménologe de Métaphraste", în *AB* 17 (1898), p. 448-452), cea mai bună sinteză actuală (1990) este cea semnată de M.-H. CONGOURDEAU, „Syméon Métaphraste", în *DSp* 14, col. 1383-1387. Cea mai recentă monografie dedicată Sfântului Simeon, cu o contextualizare a operei sale hagiografice, comparativ cu producțiile de același gen precedente, este a profesorului danez Christian HØGEL, *Symeon Metaphrastes: Rewriting and Canonization,* Museum Tusculanum Press, 2002, 204 p. [*Opuscula Graecolatina* 35].

vechime *Menologhionul de la Baltimore,* document tot de secol X, care conține viețile sfinților din luna ianuarie[928]); 4. *colecțiile mixte* (un melanj hagiografic-omiletic, din ce în ce mai prezent începând cu Evul Mediu; uneori inclusiv anumite *typika* conțin fragmente de omilii patristice, pe lângă precizări liturgice și disciplinare).

Vorbind despre locul Părinților Bisericii în cult, se cuvine a sublinia și faptul că numeroase piese imnografice sunt inspirate din comentariile biblice ale Părinților (imnul Acatist, canoanele Bobotezei, Cincizecimii, Înălțării Sfintei Cruci, catavasiile celor mai multe praznice, îndeosebi ale Învierii etc.)[929]. Explicația acestei influențe stă tocmai în lectura omiliilor Părinților după evanghelia de la Utrenie și imediat înainte de canoane, pe care le inspiră într-un mod particular[930]. *Cuvântul la Paști* al Sfântului Ioan Gură de Aur a devenit parte integrantă a ritului liturgic, fiind inserat direct în cărțile de slujbă, ieșind din categoria omiletică și asociindu-se pieselor imnografice, ajutat fiind și de o muzicalitate proprie a textului în sine.

Atmosfera celebrărilor liturgic devine, astfel, spațiu predilect al manifestării Tradiției:

[928] *Le ménologe imperial de Baltimore,* textes grecs publiés et traduits par François Halkin, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1985 [*Subsidia hagiografica* 69].

[929] Lofti LAHAM, „La place des Saints Pères dans la Liturgie de l'Église Byzantine", în *SP* 17/2 (1982), p. 565-568, aici, p. 565. În apendice, autorul exemplifică această teorie cu o punere în paralel a câtorva texte imnografice (de la praznicul Nașterii Domnului, al Învierii, al Duminicii Tomei, al Ortodoxiei sau de la sărbătorile sfinților, cu referințe patristice inspiratoare) și se întreabă dacă nu cumva a existat și o influență în sens invers a textelor liturgice (mai ales cele mai vechi) asupra Părinților Bisericii (p. 567). Despre influența Sfântului Grigorie Teologul asupra Canonului și stihirilor Paștilor alcătuite de Sfântul Ioan Damaschin, a se vedea Oliver STRUNK, „Saint Gregory of Nazianzus and the Proper Hymns for Easter", în *Late Classical and Medieval Studies in Honour of A.M. Friend,* Princeton University Press, 1955, p. 82-87. Una dintre recentele analize ale *Cuvântării 45, la Paști,* care a inspirat imnografia pascală, în Andrew HOFER, O. P., *Christ in the Life and Teaching of Gregory of Nazianzus,* Oxford University Press, 2013 [*Oxford Early Christian Studies*], p. 181-190. Reflecția *Catehezelor* Sfântului Teodor Studitul în alcătuirile sale imnografice, la Julien LEROY, „La réforme studite", în *Il monachesimo orientale. Atti del Convegno di Studi orientale (Roma, 9-12 aprilie 1958),* Roma, 1958 [*OCA* 153], p. 181-214, aici p. 188; studiul este reprodus, alături de alte 16, ale aceluiași abate, în Julien LEROY, *Études sur le monachisme byzantin,* textes rassemblés et présentés par Olivier Delouis, Abbaye de Bellefontaine, 2007 [*Spiritualité Orientale* 85].

[930] Lofti LAHAM, „La place des Saints Pères dans la Liturgie de l'Église Byzantine", p. 566.

„În cult, se vede mai bine decât oriunde altundeva caracaterul viu al Tradiției și legătura marcantă între Biblie – Părinți – Învățătura Bisericii (Sinoade) – Cult – viața credincioșilor. Este un cerc de viață autentică și stimulator: Biblia dă Viața, ea este cuvântul Vieții. Părinții au experimentat-o și au învățat-o, în scrierile lor și în sinoade, cultul (Liturghia) o ilustrează, o celebrează, iar credincioșii o trăiesc"[931].

6.2. *Sistemul actual al lecturilor patristice în Săptămâna Mare*

Referințele actuale din *Triod* privind lecturile patristice sunt deseori sumare, inexacte sau confuze, semn al pierderii, în timp, a tradiției lecturilor din Părinți în cadrul sfintelor slujbe[932].

Prezența lecturilor din Părinți în cadrul slujbelor a fost văzută inițial ca o reminiscență a vechilor cateheze care se adresau catehumenilor, în vederea pregătirii primirii Botezului, îndeosebi comentariile la cartea *Facerea*. Ulterior, mai ales sub influența monahală, lecturile s-au diversificat, pentru a răspunde nu numai unei nevoi de catehizare a neinițiaților, ci și de reamintire, de acum, pentru toți credincioșii, a principiilor de viețuire autentică (în conformitate cu

[931] *Ibidem*, p. 567.

[932] În prezent, în România nu avem cunoștință a se respecta sistemul de lecturi patristice în Postul Mare (sau măcar în Săptămâna Sfintelor Pătimiri) în vreuna din obștile monahale. O reminiscență poate fi observată în practica citirii la trapeză din *Catehezele* Sfântului Teodor Studitul în timpul Postului Mare (de pildă, la Mănăstirile Putna, Sihăstria Putnei, Cămârzani, din județul Suceava). Și în tradiția occidentală, obiceiul lecturării din scrierile patristice în cadrul cultului a avut un parcurs sinuos, mergând progresiv spre limitarea și chiar dispariția acestuia. A se vedea Dom Hilaire MAROT, „La place des lectures bibliques et patristiques dans l'office latin", în Monseigneur CASSIEN, Dom Bernard BOTTE, *La Prière des heures*, p. 155-165. Despre necesitatea păstrării caracterului ascetic al slujbelor și despre o prezență mai consistentă a lecturilor patristice, la François CASSINGENA-TRÉVEDY, *Les Pères de l'Église et la liturgie. Un esprit, une experience. De Constantin à Justinien*, Desclée de Brouwer, Paris, 2009, 384 p. Recent, a apărut o colecție de 14 omilii aparținând unui episcop georgian din secolul al IX-lea, rostite în duminicile Postului Mare, cu tematică pascală. Jean de BOLNISI, *Homélies des dimanches de carême suivant la tradition de Jérusalem et autres homélies (I-XIV)*, Introduction, traduction, choix des variantes et notes Stéphane Verhelst, Les Éditions du Cerf, Paris, 2015 [*SC* 580], 601 p. A se vedea și studiul Cezar LOGIN, Simeón Ștefan PINTEA, „La place de l'homélie dans la tradition orthodoxe roumaine contemporaine", în André LOSSKY, Goran SEKULOVSCKI (EDS), *Nos practiques homilétiques: enjeux liturgiques et théologiques*, [*SÉtL* 61], p. 183-194.

angajamentul baptismal), intensificată în perioada Postului Mare. Astfel, acest sistem actualizat de lecturi trebuia să îndeplinească de acum trei funcții: „comentarii ale pericopelor scripturistice (1), comentarii ale sărbătorilor și comemorărilor particulare (2) și învățături ascetice (3)"[933].

Pentru Săptămâna Mare, lecturile se concentrează, în general, pe comentarii ale textelor scripturistice sau ale evenimentelor desfășurate (numite, din acest motiv, lecturi „festive") și nu-și propun o insistență pe recapitularea unor învățături ascetice, acest rol având-l, cu precădere, lecturile obișnuite din timpul Postului Mare (denumite lecturi „curente")[934]. Pentru lecturile festive din Săptămâna Mare tradiția manuscrisă este foarte diversă, față de Postul Mare propriu-zis, în care alegerile se regăsesc cam în același fel[935].

După *Tipikon*-ul Sfântului Sava cel Sfințit, lecționarul patristic pentru perioada analizată de prezenta lucrare este următorul:

Tabel 6.2.a. ***Lecturi patristice în Săptămâna Mare***[936]

Ziua	*Slujba*	*Autorul*	*Opera*
Sb Laz	***Ut***	Sf. Ioan Hrisostom	*Omiliile 63-64 la Ioan*[937]
DmFl	***Ut***	Sf. Ioan Hrisostom	*Omiliile 65-66 la Ioan*[938]

[933] Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 161.

[934] Distincția terminologică aparține Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 162. Tot aici o prezentarea sintetică a lecturilor curente din Postul Mare, p. 162-167.

[935] *Ibidem*, p. 167.

[936] Notele infrapaginale următoare se propun ca exemplu de „investigație" a confuziilor perpetuate în îndrumările tipiconale ale *Triodului* actual, semnal de alarmă pentru edițiile următoare.

[937] În *Triod*, p. 521, se precizează doar că „se citește din tâlcul Evangheliei de la Ioan, a zilei acesteia", fără autor și fără capitol. *Tipicul Sfântului Sava*, p. 152: „Citire din Tâlcuirea Evangheliei lui Ioan despre Învierea lui Lazăr". Identificare concretă la Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 170. La fel, Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală*, p. 745 (pentru Săptămâna Pătimirilor, părintele Branișteu nu prezintă referințele patristice decât pentru *SbLaz* și pentru *LuM*).

[938] În *Triod*, p. 535: „Citire din Tâlcuirea Evangheliei, a Sfântului Ioan Gură de Aur, Cuvintele 65 și 66". În *Tipicul Sfântului Sava*, p. 154: „citim din Tâlcuirea Sfântului Ioan Gură de Aur (în două stări)". Identificare ca fiind tâlcuirea Evangheliei după Ioan, la Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 170. Pr. Petru Pruteanu (*Tipicul Sfântului Sava*, nota 319, p. 154) indică lectura ca fiind *Omilia 66 la Matei*, [*PSB* 23], p. 760-768. Atât *Omilia 66 la Matei*, cât și *Omilia 66 la Ioan* tâlcuiesc evenimentul intrării în Ierusalim. O explicație a confuziei ar putea fi următoarea: actualul sistem de lecturi biblice prevede pentru slujba Utreniei *Mt* 21, 1-11.15-17

LuM	***Ut***	Sf. Ioan Hrisostom	*Omilia 67 la Matei*[939]
	C 3	Sf. Efrem Sirul	*Despre Iosif cel frumos*[940]
MaM	***Ut***	Sf. Ioan Hrisostom	*Omilia 77-78 la Matei*[941]
	C 3-6	Sf. Ioan Hrisostom	*Omilia 78-79 la Matei*[942]
MiM	***Ut***	Sf. Ioan Hrisostom	*Omilia 79 la Matei*[943]
		sau	
	C 3-6	Sf. Efrem Sirul	*La femeia cea păcătoasă*
		Sf. Ioan Hrisostom	*Omilia 80 la Matei*[944]

(deci indicația din *Triod* „citire din Tâlcuirea *Evangheliei* (s.n.)" conduce la *Omilia la Matei*), pe când vechiul sistem de lecturi din Palestina Sfântului Sava cel Sfințit, atestat de *LG* 576-597, p. 82-85, indică *In* 12, 12-22, adică tocmai textul comentat de Ioan Hrisostom în *Omiliile 65-66 la Ioan* (mai precis, cele două omilii comentează *In* 11, 49-12, 8 și, respectiv, *In* 12, 9-24). Lucrurile însă se complică dacă ținem cont și de faptul că textul evanghelic de la Liturghie (actual) este *In* 12, 1-18.

[939] *Triod*, p. 548 (înainte de evanghelie): „Citire din Tâlcuirea Evangheliei de la Matei: Cuvântul Sfântului Ioan Gură de Aur, pentru smochinul cel uscat". Și la Pr. Prof. Dr. Ene Branişte, *Liturgica generală*, p. 745. *Tipicul Sfântului Sava*, p. 156: „citim din *Omiliile* Sfântului Ioan Hrisostom la Evanghelia Sfântului Matei". Identificare de către diortositor (Pr. Petru Pruteanu), la nota 321, ca fiind *Omilia 67 la Matei* [*PSB* 23], p. 769-779.

[940] Numai în *Tipicul Sfântului Sava*, p. 157: „citim cuvântul Sfântului Efrem despre Iosif cel frumos". Identificare de către diortositor (Pr. Petru Pruteanu), la nota 323, ca fiind reperabilă în Sf. Efrem Sirul, *Cuvinte și învățături*, vol. II, Ed. Bunavestire, Bacău, ²2008 (în notă, referințele sunt la prima ediție, 1997), p. 30-54.

[941] Nicio indicație de lectură în *Triod*-ul actual. *Tipicul Sfântului Sava*, p. 160: „citim Prologul din Tâlcuirea Sfântului Ioan Gură de Aur la Evanghelia Sfântului Matei". Identificare de către diortositor (Pr. Petru Pruteanu), la nota 326, ca fiind *Omilia 78 la Matei* [*PSB* 23], p. 885-889. Textul scripturistic lecturat la Utrenie (*Mt* 24, 36-26,2) ar impune și lectura *Omiliei 77* la Matei, p. 871-884, care comentează *Mt* 24, 32-51.

[942] Numai în *Tipicul Sfântului Sava*, p. 161: „continuăm Cuvântul Sfântului Ioan Gură de Aur despre cele zece fecioare și despre milostenie și pocăință", teme ale *Omiliei 78*. În notă (328), se precizează că eclesiarhul este responsabilul cu împărțirea omiliei (pentru cele două ceasuri, probabil), și că, după tipic, în caz că nu este timp suficient, se poate finaliza lectura la masă. *Omilia 79 la Matei* [*PSB* 23], p. 895-904 comentează Mt 25, 31-26, 5.

[943] *Triod*, p. 571: „Și se citește din Tâlcuirea Evangheliei Sfântului Matei", fără autor și capitol, indicația plasată înaintea citirii Evangheliei. În *Tipicul Sfântului Sava*, p. 162 sunt indicate două lecturi, spre deosebire de cea una singură amintită, lacunar, în *Triod*: „apoi Citirea din Tâlcuirea Sfântului Ioan Gură de Aur la Evanghelia de la Matei și Cuvântul Sfântului Efrem Sirul". Identificare de către diortositor (Pr. Petru Pruteanu), la notele 330 și 331, ca fiind (probabil) continuarea omiliei de ieri *Omilia 79 la Matei*, și cea din Sf. Efrem Sirul, *Cuvinte și învățături*, vol. II, p. 380-392.

[944] Numai în *Tipicul Sfântului Sava*, p. 162: „citim Cuvântul Sfântului Ioan Gură de Aur". Identificare de către diortositor (Pr. Petru Pruteanu), la nota 332, ca fiind *Omilia 80 la Matei*, [PSB 23], p. 905-913.

JoM	***Ut***	Sf. Ioan Hrisostom	*Omilia 81 la Matei*[945]
		Sf. Ioan Hrisostom	*Omilie la vânzarea lui Iuda*[946]
ViM	***Ut***	Sf. Ioan Hrisostom	*Omilia 87 la Matei*[947]
		sau	
	C Împ 1	Sf. Efrem Sirul	*Cuvânt la Sfânta Cruce*
	C Împ 3	Sf. Ioan Hrisostom	*Omilii la Cruce și la tâlhar*[948]
	C Împ 6	Sf. Ioan Hrisostom	*Omilii la Cruce și la tâlhar*[949]
	C Împ 9	Sf. Ioan Hrisostom	*Omilii la Cruce și la tâlhar*[950]
		Sf. Ioan Hrisostom	*Omilii la Cruce și la tâlhar*[951]
		sau	
		Gheorghe al Nicomidiei	*Despre Răstignire și Fecioară*[952]

[945] Nicio indicație de lectură în *Triod*-ul actual. În *Tipicul Sfântului Sava*, p. 164: „citim din Tâlcuirea Sfântului Ioan Gură de Aur la Evanghelia de la Matei". Identificare de către diortositor (Pr. Petru Pruteanu), la nota 333, ca fiind *Omilia 81 la Matei* [*PSB* 23], p. 914-925. Tematica evanghelică este tâlcuită și în următoarele *Omilii 82-85* [*PSB* 23], p. 926-963.

[946] După sedealna de la sfârșitul cântării a treia a canonului de la Utrenie. Indicație numai în *Tipicul Sfântului Sava*, p. 164: „citim Cuvântul Sfântului Ioan Gură de Aur". Identificare de către diortositor (Pr. Petru Pruteanu), la nota 334, ca fiind fie continuarea omiliei precedente (81), împărțită în mai multe secțiuni, fie *Omilia 1 la vânzarea lui Iuda* în *Predici la sărbători împărătești și cuvântări de laudă la* sfinți, p. 45-58.

[947] *Triod*, p. 614 (după citirea evangheliei a șaptea, la Utrenie): „Și se face citire din Tâlcuirea Evangheliei de la Matei, cu sfârșitul: Cuvântul Crucii..., sau din Cuvântul Cuviosului Efrem Sirul, cel pentru Patimile Mântuitorului". În *Tipicul Sfântului Sava*, p. 169: „Citire din Tâlcuirea Evangheliei lui Matei sau Cuvântul Preacuviosului Efrem Sirul". Identificare de către diortositor (Pr. Petru Pruteanu), la notele 344-345, ca fiind *Omilia 87 la Matei*, [*PSB* 23], p. 973-980, și, respectiv, Sf. Efrem Sirul, *Cuvânt la Cinstita și de viață făcătoare Cruce* (titlul din ediția a doua) în *Cuvinte și învățături*, vol. II, p. 313-328 sau *Cuvânt la Sfânta și Marea Vineri și la tâlharul răstignit, și la Cruce* în *Cuvinte și învățături*, vol. III, Ed. Bunavestire, Bacău, 1996, p. 484-490.

[948] Nicio indicație în *Triod*. În *Tipicul Sfântului Sava*, p. 171: „după care citim cuvântul Sfântului Ioan Hrisostom". Identificare de către diortositor (Pr. Petru Pruteanu), la nota 346, ca fiind cele două *Omilii la Cruce și la tâlhar* în *Predici la sărbători împărătești și cuvântări de laudă la sfinți*, p. 87-115, care se vor împărți fiecare în două, astfel încât vor asigura lectura pentru toate cele patru ceasuri împărătești.

[949] *Triod*, p. 629 (după citirea Evangheliei de la Ceasul al treilea Împărătesc): „și după aceasta, se citește tâlcuirea de la Matei: Cuvântul pentru Cruce".

[950] *Triod*, p. 633 (după citirea Evangheliei de la Ceasul al șaselea Împărătesc): „După aceasta, citirea".

[951] *Triod*, p. 638 (după citirea Evangheliei de la Ceasul al nouălea Împărătesc): „Și se citește Cuvântul Crucii".

[952] Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 171.

	Ut	Sf. Ioan Hrisostom	*Omilia 88 la Matei*[953]
SbM		Epifanie al Salaminei	*Omilie la Sâmbăta Mare*[954]
		Sf. Ioan Hrisostom	*Omilia 89-90 la Matei*

Cum lucrarea de față nu-și propune analiza comparativă a întregului material omiletic păstrat în manuscrise și indicat în diferite *typika*[955], ea se limitează la o analiză generală a indicațiilor omiletice pentru această săptămână din tradiția savaită, recunoscând însă că actul interpretativ în paralel este valoros și interesant, rămânând a fi întreprins de liturgiștii consacrați. Ceea ce se observă însă din analiza sinoptică a *Typikon*-ului Sfântului Sava este că acesta indică lecturi cursive ale comentariilor succesive la textele scripturistice (amintind de principiul lecturii continue specific Ierusalimului), în efortul de pregătire a trăirii Sfintelor Pătimiri, și pune accentul mai puțin pe evidențierea punctuală a unor exemple de priveghere, înfrânare, pocăință, pe care le-ar sugera lecturile biblice de la Utrenie din primele trei zile; începând de Joi, tematica este, însă, exclusiv centrată

[953] *Triod*, p. 665 (după *Binecuvântările Învierii*): „Apoi se face citire din Tâlcuirea Sfântului Ioan Gură de Aur, la Evanghelia după Matei"; în unele ediții mai vechi ale *Triodului*, lectura patristică a fost confundată cu însăși citirea din Evanghelie (rânduită, de fapt, la sfârșitul Utreniei). În *Tipicul Sfântului Sava*, p. 175: „citim din Tâlcuirea Sfântului Ioan Gură de Aur, la Evanghelia de la Matei". Identificare de către diortositor (Pr. Petru Pruteanu), la nota 350, ca fiind *Omilia 88 la Matei* [*PSB* 23], p. 981-989.

[954] *Triod*, p. 692 (după cântarea a treia a Canonului Sâmbetei celei Mari): „Și citire din Cuvântul Sfântului Epifanie al Salaminei, al cărui început este: «Ce este această tăcere multă că Împăratul doarme...». Sau se citește din Cuvântul Sfântului Ioan Gură de Aur, cel de la sfârșitul Evangheliei de la Matei, sau din Cuvântul Sfântului Ioan Gură de Aur, de la Cuvântul pentru Înviere", pentru ca după Condacul și Icosul care urmează cântării a șasea, să se indice, sec: „apoi citire". În *Tipicul Sfântului Sava*, p. 182-183, se aduce un plus de înțelegere: după cântarea a treia este indicat (tot prin *incipit*) numai cuvântul Sfântului Epifanie al Ciprului, iar după cântarea a șasea „Cuvântul Sfântului Ioan Gură de Aur, la Evanghelia după Matei". În nota 365, diortositorul recomandă, ca alternativă la textul mult timp mai puțin accesibil al Sfântului Epifanie, Sf. Efrem Sirul, *Cuvânt pentru cei ce zic că nu este Înviere*, în *Cuvinte și învățături*, vol. III, p. 153-160. Lectura hristostomică este identificată (la nota 366) ca fiind *Omilia 89 la Matei* [*PSB* 23], p. 990-998, cu recomandarea că se poate continua cu *Omilia 90*, p. 999-1006, dacă mai rămâne timp până la miezul nopții.

[955] O vizualizare comparativă din trei surse tipiconale (Sfântul Sava, Everghetis și Mesina), la Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 170-171. Alți autori care apar ca indicație de lectură în aceste ultime două *typika* sunt: Andrei Criteanul, Leon cel Înțelept, Teodor Studitul, Grigorie al Antiohiei, Proclu al Constantinopolului, Grigorie de Nyssa. Totuși, față de apariția sporadică a acestora, Sfântul Ioan Gură de Aur domină tabloul referințelor omiletice în toate rânduielile tipiconale.

pe Pătimire[956]. La fel, este interesant de observat faptul că nu apar, în aceste sisteme, lecturi cu conținut baptismal sau mistagogic, cum poate ne-am aștepta (cu toate că, de pildă, *Catehezele* Sfântului Chiril al Ierusalimului au fost copiate și difuzate de timpuriu[957]), semn că introducerea lecturilor patristice s-a făcut într-un timp în care practica expresă a botezului în această perioadă fusese aproape abandonată, iar instituția catehumenatului, solicitată de astfel de scrieri, fusese „înlocuită" de nevoia întăririi ascetice a credincioșilor (lecturile din Postul Mare) și de cea a facilitării înțelesurilor Pătimirii (în această săptămână).

Sfântul Ioan Hristostom († 407)

„Râu al lui Dumnezeu plin de apele Duhului"[958], „mintea cea cerească, adâncul înțelepciunii, paharul cel cu totul de aur, care varsă din sine râuri de învățături cu miere curgătoare și adapă făptura"[959], Sfântul Ioan Hrisostom are nu doar una dintre cele mai bogate opere, la rivalitate cu cea a lui Origen, dar și una intens studiată, ca și viața sa, în toate aspectele ei[960].

Patrologii recunosc faptul că *Omiliile la Matei*, parte a scrierilor exegetice care tâlcuiesc atât Vechiul, cât și Noul Testament, s-au păstrat foarte bine în cele mai vechi manuscrise ale scrierilor hrisostomiene *tocmai* pentru că cele mai multe *typika* au prescris de timpuriu lectura lor la sfintele slujbe în Perioada Postului Mare[961].

[956] *Ibidem*, p. 172.

[957] Anthony A. Stephenson, „Introduction", la *The Works of Saint Cyril of Jerusalem*, vol. I, translated by Leo P. McCauley, S.J., and Anthony A. Stephenson, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2017 [*The Fathers of the Church. A New Translation* 61], p. 2; Auguste Piédagnel, „Introduction" la Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, introduction, texte critique et notes de Auguste Piédagnel, traduction de Pierre Paris, P.S.S., Les Éditions du Cerf, Paris, 1966 [*SC* 126], p. 14.

[958] *13 Noiembrie* (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 3).

[959] *13 Noiembrie* (*Vc Dst* 1). Învățăturile sale sunt „în chipul aurului și cu must de aur" (*Vc Litie* 4, 6).

[960] O indexare a studiilor despre viața și opera Sfântului Ioan Hrisostom la nivelul anului 2018, exceptând contribuțiile științifice privind Liturghia, la Wendy Mayer, *Chrysostomica: An Online Bibliography of Scholarship on John Chrysostom and Attributed Writings*, 229 p. (disponibil la: https://www.academia.edu/6448870/, accesat la 31 ianuarie 2019; bibliografie importantă și pentru rezumatul articolelor inaccesibile sau a tezelor de doctorat nepublicate).

[961] Johannes Quasten, *Patrology*, vol. III, Christian Classics, Allen, Texas, 1959, p. 433, 438; Gary Philippe Raczka, *The Lectionary at the Time of Saint John*

Rostite între anii 390-398, în perioada când activa ca preot în Antiohia, cele 90 de Omilii care explică prima scriere a Noului Testament reprezintă unul dintre „cele mai vechi și mai complete comentarii care au supraviețuit, în totalitate, din epoca patristică”[962]. Profund și plăcut la citire, folosind arta oratorică la un nivel înalt, Sfântul Ioan rămâne fidel tradiției exegetice antiohiene[963], cu predilecție spre tâlcuirea istorică, literară, ceea ce nu-l oprește însă și de la incursiuni în cea alegorică[964]. Ultima săptămână a vieții pământești a lui Iisus este urmărită de Sfântul Ioan Hrisostom în stilul caracteristic: o analiză pe grupe de versete, în care tâlcuiește punctele cele mai importante, dar fără insistențe pe lămuriri exhaustive, cu accente de polemică antiiudaică, explicate de comentatori ca nefiind în niciun caz simptome ale unui antisemitism incipient[965]. Ultimele idei ale pasajului scripturistic comentat este folosit apoi ca *pretext* pentru dezvoltarea, aparent nu în legătură cu tema centrală a textului analizat, a unui amplu excurs moralizator. Structura omiliilor sale ni-l descoperă pe Sfântul Ioan Hrisostom mai mult decât un desăvârșit cunoscător al Scripturii (celei vechi și a celei noi)[966], cât un păstor preocupat de viața spirituală a ascultătorilor. În fond, pentru exegetul și omiletul antiohian, mai puțin importă explicarea în detalii a evenimentelor Pătimirii, cât lecția duhovnicească desprinsă din ele. Fără o transformare lăuntrică – și care să se accentueze în această săptămână – credinciosul va rămâne un participant (în parte pasiv) la un ansamblu de ritualuri, un receptacol aproape inert la vestirea și descrierea Pătimirilor, tablou sumbru pe care în niciun caz energicul și impetuosul părinte nu îl putea accepta.

În tabelul de mai jos poate fi urmărită structura acestei săptămâni liturgice în însoțirea *Omiliilor la Matei* ale Sfântului Ioan Hrisostom. Deși tâlcuiesc lecturile biblice când de la Utrenie, când de la Liturghie, omiliile sunt mărturia invitației pe care Biserica o face, prin intermediul cultului, de a vedea ziua liturgică drept un tot unitar, așa cum și imnografia nu urmează cu fidelitate exclusivistă tematica lecturii scripturistice imediate (în sensul că la Utrenie, de multe ori imnografia face referire la tematica evangheliei de la Liturghie). Spectrul

Chrysostom, University of Notre Dame, 2015 (teză de doctorat, nepublicată), demonstrează lectura în Săptămâna Mare, la Antiohia și Constantinopol, din Evanghelia după Matei.

[962] Johannes QUASTEN, *Patrology*, vol. III, p. 437; Arhid. Prof. Dr. Constantin VOICU, *Patrologie*, vol. II, Ed. Basilica, București, 2009, p. 148. Evanghelia după Matei a fost citită și comentată de mulți Părinți ai Bisericii, încă de la începutul acesteia. A se vedea, sintetic, D.H. WILLIAMS, „The Gospel of Matthew in Service of the Early Fathers”, în *Pro Ecclesia* 23 (2015), p. 81-98, și, mai substanțial, cuprinzând o selecție cronologică de comentarii, per capitol, din Părinți și scriitori bisericești din secolele al II-lea – al VII-lea, la IDEM, *The Church's Bible: The Gospel of Mattew, interpreted by Early Christian Commentators*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2018, 598 p.

[963] John H. MCINDOE, *Chrysostom on St. Matthew: A study in Antiochene exegesis*, Hartford Theological Seminary, 1960 (teză nepublicată); Jan HARM BARKHUIZEN, „John Chrysostom on the parables in the Gospel of Matthew: A study in Antiochean exegesis”, în *Ekklesiastikos Pharos* 80 (1998), p. 160-178. Pr. Mircea BASARAB, *Personalități reprezentative ale exegezei antiohiene*, Ed. Basilica, București, 2019, p. 243-278 [„Sfântul Ioan Gură de Aur, dascălul pogorământului biblic”].

[964] Bradley NASSIF, „John Chrysostom on the Nature of Revelation and Task of Exegesis”, în Mattew BAKER, Mark Mourachian (EDS), *What is the Bible? The Patristic Doctrine of Scripture*, Fortress Press, Minneapolis, 2016, p. 49-66. „Dihotomia” Alexandria-Antiohia este reinterpretată de exegeza modernă, în lumina unei cercetări mai atente, care duce nu la concluzia unei polarizări ireconciliante, ci a unei complementarități ce urmărește o finalitate duhovnicească. A se vedea Ierom. PATAPIOS, „The Alexandrinian and the Antiochene Method of Exegesis: Towards a Reconstruction”, în *Greek Orthodox Theological Review*, XLIV (1999), 1-4, p. 187-198; Donald FAIRBAIRN, „Historical and Theological Studies. Patristic exegesis and theologiy: the cart and the horse”, în *Westminster Theological Journal* 69 (2007), p. 1-19; Darren M. SLADE, *Patristic Exegesis: The Myth of the Alexandrian-Antiochene Schools of Interpretation*, 2016 (studiu nepublicat, disponibil la: https://www.academia.edu/30803329/, accesat la 21 martie 2018); Dr. Cosmin PRICOP, „*Alexandria* și *Antiohia*, două direcții ireconciliabile ale interpretării biblice?”, în Eugen MUNTEANU (COORD.), *Receptarea Sfinteri Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie. Lucrările Simpozionului Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, ediția a IV-a, Iași, 8-10 mai 2014*, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2016, p. 217-230.

[965] Christine SHEPARDSON, „Between polemic and propaganda: Evoking the Jews of fourth-century Antioch”, în *Journal of the Jesus Movement in its Jewish Setting* 2 (2015), p. 147-182; Abel Mordechai BIBLIOWICZ, *Jews and Gentiles in the Early Jesus Movement: An Unintended Journey*, Palgrave Macmillan, New York, 2013, 286 p., mai ales p. 185-192 („The Anti-Jewish Strand in Crysostom”). O comunicare recentă pe această temă, la István PERCZEL, *Is Saint John Chrysostom the Father of Byzantine anti-Semitism? In Memoriam Zvetlana-Mihaela Tanasă*, în cadrul simpozionului *The Byzantine Liturgy and the Jews* (Sibiu, perioada 9-11 iulie 2019, în curs de publicare).

[966] Sfântul Ioan este numit de imnografi „locașul Scripturilor celor de taină mare” *13 Noiembrie* (*Vc Litie* 1); „luminarea Scripturilor celor duhovnicești”, *13 Noiembrie* (*Vc st* 2); „grădina cuvintelor Scripturii, cele de Dumnezeu insuflate”, *13 Noiembrie* (*Ut se* 3 *tr* 2); „luminarea Scripturilor”, *13 Noiembrie* (*Ut lum* 2). Despre el se spune, în același sens: „Cu toiagul cel tainic, adică cu limba, ai despicat tot adâncul Scripturii, de trei ori fericite, trecând ca și Moise pe oameni la cunoștința credinței”, *27 ianuarie* (*Ut od* 4 *ca* 2 *tr* 3); „Mare nestrăbătută fiind Scriptura, Părinte, cutreierată și bună de plutit ai făcut-o lumii, pânza cuvântului întinzând și la cunoașterea cea nebiruită de valuri mintea ridicându-ți”, *27 ianuarie* (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2).

moralizator al cuvintelor se referă la patimi precum mândria, răzbunarea, mânia, iubirea de arginți și corespondentul lor terapeutic din sfera pozitivă, a virtuților: smerenia, răbdarea, bunătatea, pocăința și, mai ales, milostenia.

Tabel 6.2.b. *Omilii la Matei lecturate în Săptămâna Mare*

	Text biblic la Utrenie	*Text biblic la Liturghie*	*Omilia*	*Text comentat de Sf. Ioan Hristostom*	*Temă morală*
Dm Fl	*Mt* 21, 1-11, 15-17	*In* 12, 1-18	*Omilia 65* *Omilia 66*	*Mt* 20, 17-28 *Mt* 20, 29-21, 11	Smerenie și mândrie Milostenie
LuM	*Mt* 21, 18-44	*Mt* 24, 3-35	*Omilia 67*	*Mt* 21, 12-32	Pocăință și nădejde
MaM	*Mt* 22, 15-46; 23, 1-39	*Mt* 24, 36-51; 25; 26, 1-2	*Omilia 77* *Omilia 78*	*Mt* 24, 32-51 *Mt* 25, 1-30	Milostenie; chivernisire a averilor Dragoste de aproapele; blândețe și bunătate
MiM	*In* 12, 17-50	*Mt* 26, 6-16	*Omilia 79* *Omilia 80*	*Mt* 25, 31-26, 5 *Mt* 26, 6-16	Răzbunare; răbdare în suferințe Iubirea de arginți și trândăvie
JoM	*Lc* 22, 1-39	*Mt* 26, 2-20 *In* 13, 3-17 *Mt* 26, 21-39 *Lc* 22, 43-44 *Mt* 26, 40-75 *Mt* 27, 1-2	*Omilia 81* *Omilia 82* *Omilia 83* *Omilia 84* *Omilia 85*	*Mt* 26, 17-25 *Mt* 26, 26-35 *Mt* 26, 36-50 *Mt* 26, 51-66 *Mt* 26, 67-27, 10	Iubirea de arginți și zgârcenia Sf. Împărtășanie Iubirea de arginți și lăcomie Răbdare și mânie Milostenie din avere cinstită
ViM	*Cele 12 Evanghelii*	*Mt* 27, 1-38 *Lc* 23, 39-43 *Mt* 27, 39-43.45-54 *Mt* 27, 55-61	*Omilia 87*	*Mt* 27, 27-44	Bunătatea și blândețea hristică
SbM	*Mt* 27, 62-66	*Mt* 28, 1-20	*Omilia 88* *Omilia 89* *Omilia 90*	*Mt* 27, 45-61 *Mt* 27, 62-28, 10 *Mt* 28, 11-20	Milostenie Bună-cuviința în purtarea femeilor Iubirea de arginți și sărăcie

Omiliile hrisostomiene *la Ioan* (cele două din Sâmbăta lui Lazăr[967] și, cu un grad de probabilitate, cele imediat următoare lecturate în Duminica Stâlpărilor[968]) se înscriu în aceeași caracterizare: Învierea lui Lazăr este motiv pentru dezvoltarea temei credinței în Dumnezeu, față de idolatria păgână generatoare de imoralitate, sau a temei smereniei și milosteniei, față în față cu păcatul invidiei sau al avariției.

Sfântul Efrem Sirul († 373)

Lăudat de imnografi ca fiind „un alt Eufrat, cu unde de aur" ale „dogmelor înțelepte"[969], „oglindă a dumnezeiescului Duh"[970], „organ plin de melodie a Duhului"[971], Sfântul Efrem[972] este cel mai reprezentativ Părinte al Bisericii siriene, întemeietor al școlii exegetice (de influență antiohiană) din Edesa, monah ascet, cunoscător și următor al anahoretismului egiptean, autor de poeme pline de sensibilitate lirică, entuziasm, patos și imaginație atrăgătoare, vădind o teologie profundă, deși nesistematizată într-un mod „rigid"[973], poeme cu care, „potrivit cu numele lui", „veselește inimile credincioșilor"[974].

[967] În limba română, comentariul hrisostomian la Evanghelia după Ioan conține doar *Omiliile 1-40*. A se vedea Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, traducere de Maria Iuliana Rizeanu, introducere și note de Ierom. Policarp Pîrvuloiu, Ed. Basilica, București, 2016. Textele care ne interesează (*Omiliile 63-64*) sunt disponibile în traducere engleză în Saint John Chrysostom, *Commentary on Saint John the Apostle and Evangelist*, 63-64, translated by Sister Thomas Aquinas Goggin, S.C.H., Father of the Church, Inc., New York, 1960 [*The Fathers of the Church. A new Translation* 41], p. 179-190, respectiv p. 190-205.

[968] Saint John Chrysostom, *Commentary on Saint John the Apostle and Evangelist*, 65-66, p. 205-215, respectiv p. 215-226.

[969] *28 ianuarie* (*Ut od* 3 *tr* 3) (*Ut lum*).

[970] *28 ianuarie* (*Ut od* 5 *tr* 2).

[971] *28 ianuarie* (*Ut od* 7 *tr* 2).

[972] Elementele pentru scurtul portret biografie preluate de la Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, *Patrologie*, vol. II, p. 253-256; William Wright, *Istoria literaturii creștine siriace*, traducere Remus Rus, Ed. Diogenes, București, 1996, p. 31-32; Edmond Beck, „Éphrem le Syrien (saint)", în *DSp* 4/1, col. 788-800; una dintre cele mai complete sinteze, la Sebastian Brock, „Efrem Sirin", în *Pravoslabnaja enciklopedija*, vol. 19, p. 79-105, (disponibil la: http://www.pravenc.ru/text/376984.html, accesat la 28 ianuarie 2018).

[973] Costion Nicolescu, „Principalele caracteristici ale operei Sfântului Efrem Sirul", în *AltB* 13 (2002), nr. 7-9, p. 7-30, reluat în Idem, *Mic tratat de iubire urmat de alte iubitoare studii și eseuri*, Ed. Doxologia, Iași, 2012, p. 118-153; Pr. Conf. Dr. Dumitru Megheșan, „Teologie și poezie în gândirea Sf. Efrem Sirul", în *OT* 1 (2000), nr. 3, p. 19-38.

[974] *28 ianuarie* (*Ut od* 3 *se*).

Lectura din autorul siriac este indicată în Săptămâna Sfintelor Pătimiri în două cazuri: ca alternativă la lectura patristică hrisostomiană (în cadrul Utreniei din Miercurea, respectiv, Vinerea Mare) și ca singură opțiune la Ceasul al treilea din Lunea Mare. Cuvintele selectate urmăresc tematica generală a zilei (în cronologia săptămânii: despre patriarhul Iosif, despre femeia păcătoasă și, respectiv, despre Cruce și Pătimire).

Aceste piese însă nu sunt autentice, ele supraviețuind ca efremiene în urma unei confuzii, perpetuate prin traduceri succesive, între veridicul „Efrem siriac" și cel cunoscut cu numele de „Efremul grec"[975]. Cele trei tomuri în varianta „grecească", editate în secolul al XVIII-lea, au fost traduse integral prima dată la Mănăstirea Neamț, în primii ani ai secolului următor (1818-1823)[976] și repuse în circulație recent[977]. Sobrietății și profunzimii concise și deopotrivă grațioase ale adevăratului Efrem (mult mai bine cunoscut în Occidentul mai preocupat de restituirea adevăratei sale imagini) îi este preferat, din păcate, un ascetism radical, centrat excesiv pe umilință și pe amenințarea cu frica judecății unui Dumnezeu mai mult drept decât plin de milă[978], constantă a cuvintelor efremiene din edițiile românești, cu

[975] O analiză substanțială la D. Hemmerdinger-Iliadou, „Éphrem (les version)", în *DSp* 4/1, col. 800-815 („Éphrem grec"); col. 815-819 (un „Éphrem latin"!).

[976] Descrierea volumelor, la Dumitru Fecioru, „Bibliografia traducerilor în românește din literatura patristică, vol. I, 1691-1833", în *ST* 6 (1937), nr. 1, p. 104-106, 107-109, 120-126. Mai recent, Zamfira Mihail, „Diffusion en roumain de l'oeuvre de saint Ephrem le Syrien: une expression d'héritage byzantin", în *Byzantinische Forschungen* 25 (1999), p. 111-129.

[977] A se vedea *supra*, notele 940, 947.

[978] Oficiul liturgic al Sfântului Efrem îi atribuie și el această viziune: „Arătând în scris venirea Judecătorului, cu valuri de lacrimi înveți să ne aprindem făcliile sufletelor", *28 ianuarie* (*Vc Dst* 2); „Udându-ți așternutul cu lacrimi, precum zice Prorocul, și făcând din pocăință grija cea mai de seamă a vieții tale, ne-ai învățat și pe noi, prin fapte și cuvinte, frica de judecată", *28 ianuarie* (*Vc st slavă*); „(...) udându-ți fața cu lacrimi și povestind tuturor cu înțelepte cuvinte venirea Judecătorului", *28 ianuarie* (*Ut od* 4 *tr* 2); „Ceasul judecății pururea mai înainte văzându-l, ai plâns cu amar, Părinte Efrem", *28 ianuarie* (*Ut od* 6 *cond*). Insistența revenirii acestor expresii ar fi fost poate considerate ca făcând parte, ceva mai accentuat, din fondul tematic comun al compozițiilor imnografice dedicate asceților, dacă nu am cunoaște și cealaltă „față" a Sfântului Efrem, care nu se resimte decât foarte puțin în „duhul" slujbei din 28 ianuarie. Această insistență pe o umilință excesivă este considerată unul dintre criteriile de refuzare a paternității efremiene a unor scrieri puse mult timp pe numele lui și considerate de acum ca opere neautentice, cel mult cu unele inserții de fragmente efremiene. A se vedea Edmond Beck, „Éphrem le Syrien (saint)", col. 792.

excepția, primită ca o binevenită împrospătare, a celor trei volume din „Efremul siriac" apărute la Editura Deisis[979]. Fără a anula importanța temelor ascetice și catanictice ale oricăror scrieri, potrivite, de altfel, cu spiritul care guvernează Postul Mare, fidelitatea față de original solicită onestitatea redării pentru Săptămâna Mare a omiliei lucide, senine, mai potrivite cu ceremonialul anamnetic, sobru dar nu sentimental[980], al celebrării Sfintelor Pătimiri.

După cum era și firesc, influența Sfântului Efrem se resimte mult mai mult, inclusiv în alcătuirile liturgice ale Săptămânii Mari, în tradiția siriacă[981]. În cea bizantină, în Postul Mare propriu-zis lecturile din corpusul efremian se fac în fiecare zi, cu excepția zilelor de sâmbătă-duminică, după prima și a doua stihologie de la Utrenie, dar numele său este mult mai legat de rugăciunea „Doamne și Stăpânul vieții mele..."[982], folosită și în Săptămâna Mare, până în ziua de mier-

[979] Sf. Efrem Sirul, *Imnele Raiului*, studiu introductiv și traducere de Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2010, 150 p.; Idem, *Imnele Nașterii și Arătării Domnului*, studiu introductiv și traducere de Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2010, 221 p.; Idem, *Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii*, studiu introductiv și traducere de Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, ²2010, 253 p. O reactualizare a sistemului lecturilor patristice din Săptămâna Patimilor ar putea face recurs la imnele efremiene, care, deși sunt mai aproape de imnografie decât de specia omiletică, totuși în varianta redată acum (în proză) pot constitui alternative la cele trei lecturi din *LuM*, *MiM* și *ViM* (mai ales cele din ciclul *De Azymis* și *De Crucifixione*).

[980] „Sentimentalismul" este unul din pericolele în care poate cădea practica liturgică și viața creștină în general, pe lângă pietism emoțional sau ritualism golit de conținut duhovnicesc, trădând un cult al exteriorului. Toate acestea (alături de alte deviații precum tendințele apocaliptice, un cult exagerat al trecutului și disprețuirea prezentului, inclusiv a oamenilor lui, un conservatorism liturgic care confundă revenirea la tradițiile autentice cu trădarea „Părinților", închiderea într-un „ghetou" autosuficient și exclusivist etc.) alcătuiesc ceea ce părintele Alexander Schmemann numea, încă din anul 1979, „o Ortodoxie romantică". Atrage atenția asupra acestei viziuni și pledează pentru o pastorație autentică, vie, ca singur răspuns la civilizația secularizată contemporană, Pr. Prof. Dr. Cristian Muntean, *Ortodoxia romantică*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2016, 239 p.

[981] Gary A. Andreson, „Christus Victor in the Work of Ephrem, Narsai and Jacob of Serug", în Nonna Verna Harrison, David G. Hunter (eds), *Suffering and Evil in Early Christian Thought*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2016 [*Holy Cross Studies in Patristic Theology and History*]; Sebastian Brock, „St Ephrem in the Eyes of Later Syriac Liturgical Tradition", în *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 2/1 (1999 [2010]), p. 5-25, mai ales p. 12-22; Idem, „The transmission of Ephrem's madrāshe in the Syriac liturgical tradition", în *SP* 33 (1997), p. 490-505; Baby Varghese, „Saint Ephrem and the Early Syriac Liturgical Traditions", în *SVTQ* 56/1 (2012), p. 17-49.

[982] Rugăciunea care îi poartă numele face parte din scrierile „Efremului grec", conform D. Hemmerdinger-Iliadou, „Éphrem grec", col. 807. Alături de

curi, compoziție care, prin particularitatea ei legată de această perioadă, a și primit chiar denumirea de „rugăciunea Postului Mare”[983].

Gheorghe al Nicomidiei († d. 880)

Prieten apropiat al Sfântului Fotie, Patriarh al Constantinopolului, cunoscut în multe manuscrise ca monah, retor și chartophylax la Sfânta Sofia, înainte de a fi episcop și, ulterior, mitropolit, Gheorghe al Nicodimidiei este un autor minor de omilii, bun reprezentant al omileticii bizantine de secol al IX-lea, puțin convențional și sensibil la tradițiile populare specifice pietății timpului său[984]. Dintre omiliile păstrate în manuscrise, mai mult de 75% sunt închinate Maicii Domnului, printre care și unicul caz al unei omilii închinate Maicii Domnului în Vinerea Mare[985]. Se crede că omilia recomandată ca alternativă la Ceasul al nouălea din Vinerea Mare (plângerea Maicii Domnului la coborârea de pe Cruce) ar fi sursa de inspirație pentru reprezentările Pogorârii de pe Cruce, al căror început este din secolul al X-lea (adică imediat următor alcătuirii ei)[986].

alte rugăciuni atribuite Sfântului Efrem, ea a fost receptată de tradiția slavă într-o etapă mult mai veche față de edițiile grecești curente. A se vedea André VAILLANT, „Le saint Éphrem slave”, în *Byzantinoslavica* 19/2 (1958), p. 279-286. Vechile versiuni slave, traduceri din greaca veche, sunt, pentru imnografie, în general, o mărturie a adevăratelor texte liturgice grecești, dinainte de modificările ulterioare. A se vedea J.B. PITRA, *Hymnography de l'Eglise grecque*, p. 67-68, *apud* Cezar LOGIN, *Înaintepăznuirea Nașterii Domnului în ritul bizantin*, p. 158. Dintre principalele „tâlcuiri” ale acestei rugăciuni, Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 132-143; † NICOLAE CORNEANUL, „Rugăciunea de umilință a Sfântului Efrem Sirul”, în *MB* (1956), nr. 4-6, p. 38-40; Pr. Prof. Dr. Dionisie STAMATOIU, „«Doamne și Stăpânul vieții mele...». Din înțelesurile rugăciunii Sfântului Efrem Sirul”, în *MO* 34 (1982), nr. 1-3, p. 13-22; Olivier CLÉMENT, *Trei rugăciuni. Tatăl nostru. Împărate ceresc. Rugăciunea Sfântului Efrem Sirul*, traducere de Ileana Grigore, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, ²2014, 75 p.

[983] Alexandr SCHMEMANN, *Postul Mare. Pași spre Înviere*, p. 62; comentariu duhovnicesc la p. 62-70.

[984] Jean DARROUZÈS, „Georges de Nicomédie”, în *DSp* 6, col. 242.

[985] Niki TSIRONIS, „Historicity and Poetry in ninth-century Homiletics: the homilies of patriarch Photios and George of Nicomedia”, în Mary B. CUNNINGHAM, Pauline ALLEN (EDS), *Preacher and audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, Brill, Leiden-Boston-Köln, 1998, p. 297.

[986] Alexander P. KAZHDAN (ED.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, 2005 (disponibil la: http://www.oxfordreference.com/abstract/10.1093/acref/9780195046526.001.0001/acref-9780195046526-e-2061?rskey=qgTdAh&result=2061 accesat la 25 aprilie 2018). Gertrud SCHILLER, *Iconography of Christian Art*, vol. II: *The Passion of Christ*, Ed. Lund Humphries, London, 1972, p. 164.

Epifanie de Salamina († 403)

Palestinian de origine, cu parte din educație și cu noviciat în Egipt, stareț în Palestina pentru mai bine de 25 de ani și, deci, cunoscător al gândirii ebraice[987], episcop în Salamina Ciprului pentru aproape patru decenii, Epifanie[988] a fost admirat (ca bărbat sfânt, mare ascet, bun cunoscător al Scripturii[989], apărător al credinței niceene) și deopotrivă contestat (pentru adversitatea sa fără echivoc față de eretici, inclusiv față de Origen), recent fiindu-i retrasă acuza nedreaptă de „iconofob”, prin refuzul acceptării paternității sale asupra unor cinci documente care l-ar fi incriminat[990].

Epifanie este o apariție singulară în Săptămâna Mare, numai la Utrenia Sâmbetei Mari, prin *Omilia* care îi este atribuită, selectată pentru că, în prima ei parte, tâlcuiește evenimentele prezentate în ultima evanghelie din cele 12 ale Vinerii Mari și care se repetă și în Sâmbăta Mare (cererea lui Iosif din Arimateea adresată lui Pilat și pogorârea de pe Cruce). În partea a doua, autorul descrie, purtat de elan retoric și vervă plină de jubilație, triumful lui Hristos în fața demonilor din iad. În *Omilia* lui Epifanie se resimte influența „Evangheliei lui Nicodim” (în două părți, „Actele lui Pilat” și „Pogorârea la iad”), scriere apocrifă din secolul al V-lea, care a avut un mare succes în Occident[991].

[987] Johnnie WILDER, *Epiphanius as a Hebraist: A Study of the Hebrew Learning of Epiphanius of Salamis*, University of St. Michael's College, Toronto, 2017 (teză de doctorat, nepublicată, disponibilă on-line la: https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/82695/1/Wilder_Johnnie_201711_PhD_thesis.pdf, accesat la 28 ianuarie 2018).

[988] Pentru o orientare biografică, a se vedea Roger TANDONET, „Épiphane (saint) de Constantia (Salamine) en Chypre, évêque”, în *DSp* 4/1, col. 854-861; P. NAUTIN, „Épiphane (Saint) de Salamine”, în *DHGE* 15, col. 617-631; Aline POURKIER, *L'Hérésiologie chez épiphane de Salamine*, Beauchesne, Paris, 1992, p. 29-51; Frank WILLIAM, „Introduction”, la *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, Book I, translated by Frank William, E. J. Brill, Leiden, 1987 [*Nag Hammasi Studies* 35], p. XI-XVI; Johannes QUASTEN, *Patrology*, vol. III, p. 384-385; PR. Ilie TOADER, „Introducere. Sfântul Epifanie de Salamina și apărarea dreptei credințe”, în SF. MACARIE EGIPTEANUL, SF. GRIGORIE DE NYSSA, SF. EPIFANIE DE SALAMINA, *Scrieri duhovnicești și omilii*, Ed. Basilica, București, 2014 [*PSB sn* 12] p. 425-447.

[989] Așa ni-l atestă și cele 17 apoftegme păstrate sub numele lui, *Despre Sfântul Epifanie, episcopul Ciprului*, 1-17, în *Patericul*, p. 118-121.

[990] Pr. Stéphane BIGHAM, *Sfântul Epifanie al Salaminei în controversa isihastă. Respingerea unor ipoteze teologice moderne*, traducere de Dragoș Gâscă, Ed. Doxologia, Iași, 2013, introducere și foarte succint profil teologic (p. 19-28), traducerea documentelor (p. 31-43), istoria controversei bizantine (p. 47-74), moderne (p. 75-122) și evaluarea lor (p. 123-202).

[991] Descrierea conținutului omiliei și raportul acesteia cu „Evanghelia lui Nicodim”, în textul introductiv semnat de André Vaillant în *L'homélie d'Epiphanie*

Alături de alte patru predici[992], lucrarea *In Sabbato magno*[993], pusă pe seama lui Epifanie, este considerată de patrologi ca fiind neautentică.

Vechile lecturi patristice rânduite pentru Săptămâna Sfintelor Pătimiri nu îngreunau ceremoniile liturgice, nici nu prelungeau un ilogic, nepermis de îndelungat și obositor – în ochii unor analiști de astăzi – „ortostatism evlavios" al creștinului și monahului. Ele însoțeau și completau fericit atât lecturile biblice, pe care le tâlcuiau, cât și imnografia zilelor, pe care o inspirau sau căreia îi potențau înțelegerile. Analiza lecturilor din omiliarul bizantin al acestei săptămâni dă și ea mărturie despre schimbarea de accent petrecută odată cu Sâmbăta lui Lazăr și, încă mai mult, începând cu Joia Mare. Pasajelor patristice de tip continuu cu conținut ascetic, puternic moralizator și îndemnător la viață virtuoasă, le ia locul tâlcuirea constantă, preferabil din același autor, a evenimentelor ultimei săptămâni din viața Mântuitorului, care facilitează retrăirea lor de către fiecare credincios, în împreună-mergerea cu El spre Pătimire și Înviere. Prețios ghid de îndrumare duhovnicească în lupta spirituală și în asimilarea lăuntrică a vieții Mântuitorului, obiceiul lecturării Sfinților Părinți în această săptămână – cel puțin în privat, dacă nu în cadrul ceremoniilor liturgice prepascale – așteaptă să-și reia, binemeritat, locul.

sur l'ensevelissement du Christ: texte vieux-slave, texte grec et traduction française, în *Radovi Staroslovenskog Instituta* 3 (1958), Zagreb, 101 p., aici, p. 7-16.

[992] Dintre acestea, trei au legătură cu Săptămâna Mare și perioada Penticostatului (*In festo palmarum*, *In die resurrectionis Christi*, *In asumptionesm Chisti*), cea de-a patra fiind închinată Maicii Domnului (*In laudes S. Mariae Deiparae*). A se vedea Johannes QUASTEN, *Patrology*, vol. III, p. 395.

[993] Până recent, textul nu a fost tradus în limba română; în afară de ediția din Migne (*PG* 43, col. 440-464), el putea fi accesibil în greacă-slavonă (a se vedea *supra*, nota 991, p. 16-83), sau în franceză (a se vedea *supra*, nota 991, p. 84-101, și la Hans Urs Von BALTHASAR, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Desclée de Brouwer, Paris, 1957, p. 258-262). Recent tradusă în românește, scrierea Sfântului Epifanie se regăsește în SF. EPIFANIE DE SALAMINA, *Cuvânt al celui între sfinți Părintelui nostru Epifanie, episcopul Ciprului, la dumnezeiescul mormânt al Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, la Iosif din Arimateea și la preaslăvita coborâre a Domnului în iad după pătimirea cea mântuitoare. La Sfânta și Marea Sâmbătă* [de aici înainte, *La Sâmbăta Mare*], traducere de Pr. Ilie Toader, în SF. MACARIE EGIPTEANUL, SF. GRIGORIE DE NYSSA, SF. EPIFANIE DE SALAMINA, *Scrieri duhovnicești și omilii*, p. 456-472. Ediția greacă beneficiază de o minuțioasă indexare analitică lingvistică, realizată de Universitatea din California (secția de cercetare *Thesaurus Linguae Graecae*), „0320-0403 – Epiphanius Salaminis Episcopus – Homilia in divini corporis sepulturam", 35 p. (disponibil la: http://www.documentacatholicaomnia.eu/30_20_0320-0403-_Epiphanius_Salaminis_Episcopus.html, accesat la 10 martie 2019).

Ca o trestie ager scriitoare s-a făcut cu adevărat limba ta,
preafericite [Cosma], scriind ca pe o tăbliță,
cinstitele și mântuitoarele patimi ale lui Hristos

12 octombrie (Ut od 4 ca 2 tr 1)

7. Imnografii Săptămânii Mari

Imnele liturgice ale Săptămânii Mari fac parte integrantă din izvoarele principale ale teologiei acestei perioade. Dacă lecturile patristice sunt de cele mai multe ori, din păcate, omise sau li se acordă o importanță secundară, imnografia este prezentă mai susținut, îndeosebi în mediul monahal, fiind hrana tare (prin profunzimea ideilor), dar deopotrivă mai accesibilă (prin frumusețea alcătuirilor, care se pliază pe mlădierile sufletului frăgezit prin pocăință și asceză).

Este adevărat că, după unii Sfinți Părinți, cântarea este încă pentru cel nedesăvârșit, pentru „făptuitor", care are nevoie de ea pentru a dobândi virtuți precum „blândețea și trezvia"[994], pe când cel ce se liniștește cu rugăciunea este chemat la o treaptă mai înaltă, însă Dumnezeu îi primește pe fiecare, după harul pe care l-a primit[995].

[994] CALIST PATRIARHUL, *Capete despre rugăciune*, 28, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017 [*FR* 8], p. 228.

[995] SF. GRIGORIE SINAITUL, *Despre liniștire și despre cele două feluri de rugăciuni*, p. 154-155. În unele variante ale *Patericului Egiptean*, avvei Pambo i se mai atribuie o apoftegmă (a 15-a), care conține o discuție cu ucenicul său, recent întors din Alexandria Egiptului, rămas impresionat de „troparele și cântările" auzite în biserici, practică pe care avva Pambo o dezavuează: „amar nouă, fiule, că au ajuns zilele în care vor lăsa călugării hrana cea tare, cea zisă prin Sfântul Duh, și vor urma cântărilor și glasurilor, căci ce umilință și ce lacrimi se nasc din tropare?". În *Patericul* (ediția Polirom), la avva Pambo (p. 301-304), nu apare apoftegma. Este prezentă în *Patericul*, Alba Iulia, ⁴1993 [*Izvoare duhovnicești*], p. 192-193, o ediție mai puțin exigentă în privința receptării critice a manuscriselor și a traducerii. Nu este vorba însă de canoane și tropare în sensul clasic, pentru că în veacul al IV-lea genul imnografic al canonului nu era în uz. Dacă nu este vorba despre o interpolare mai târzie (spre care trimite absența ei din anumite izvoare), atunci este vorba doar despre anumite tropare care erau autorizate de episcopi a fi folosite, punctual, în cult. A se vedea Pr. Petre VINTILESCU, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*,

Imnele Bisericii trimit la imnul tainic al inimii pe care, asemenea îngerilor, trebuie să-l cânți cu „gura imaterială a inimii tale”[996].

Deși „tăcerea este taina veacului viitor”, iar cuvintele sunt încă „unealta acestei lumi”[997], totuși, în această lume fiind, ne slujim de cântare, care are multiple atuuri în organizarea vieții ascetice, căci ea „potolește, sau liniștește, dar ține și treaz pe cel obosit de nevoințe”[998], dar și temperează patimile carnale ale celor desfrânați[999]. Ea este semnul superiorității firii umane față de regnul animal[1000]. Nici mai mult, nici mai puțin, „cei ce cântă cântări duhovnicești se umplu de Duhul Sfânt”[1001].

Astfel, pentru a evita un posibil „monofizitism” emoțional, detectabil în pretenția unora încă neinițiați de a-și cenzura trăirile, expulzându-le exclusiv într-o spiritualitate dez-întrupată, Biserica, prin

Ed. Pace, București, 1937, ²2005 (Ed. Renașterea, Cluj-Napoca), ³2006 (Ed. Partener), cu îndreptări minore de stil; citām din ediția primă, p. 99-100. În orice caz, reticența privește în mod special pe asceții din pustie: „că n-au ieșit călugării în pustia aceasta ca să stea înaintea lui Dumnezeu și să se răspândească și să cânte cântări cu viers și să pună glasurile la rânduială cu meșteșug, să-și clatine mâinile, să-și târască picioarele, ci suntem datori cu frica lui Dumnezeu și cu cutremur, cu lacrimi și suspini, cu glas evlavios, umilit, măsurat și smerit să aducem lui Dumnezeu rugăciune” (*Patericul*, Alba Iulia, p. 193). Inițial, în Orientul mai exigent, imnele, ca formă de poezie mai „elevată”, au fost, în general, primite mai dificil, preferându-se o simplitate cultică, uneori chiar exagerat de reticentă. J.B. Pitra, *Hymnography de l'Eglise grecque*, Imprimerie de la Civiltà Cattolica, Roma, 1867, p. 25, *apud* Merih Erol, *Greek Orthodox Music in Ottoman Istambul. Nation and Community in the era of Reform*, Indiana University Press, Indiana, Bloomington, 2015, p. 195.

[996] Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursul* 14, în *Discursuri teologice și etice. Scrieri I*, studiu introductiv și traducere de Diac. Ioan I. Ică jr, și un studiu de Ierom. Alexander Golitzin, Ed. Deisis, Sibiu, ²2001, p. 376-378.

[997] Sf. Isaac Sirul, *Epistola a III-a*, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017 [*FR* 10], p. 386.

[998] Nota 576 a Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae la Calist Patriarhul, *Capete despre rugăciune*, 28, p. 228.

[999] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii după cutremur*, în *Predici la sărbători împărătești și cuvântări de laudă la sfinți*, p. 535. Sfântul Ioan Scărarul avertizează totuși că, deși cântarea risipește iuțimea, uneori ea poate fi semn chiar al iubirii de plăceri. Sf. Ioan Scărarul, *Scara* 8, 17, p. 190.

[1000] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 2, 6, p. 35.

[1001] Spre deosebire de cei care, intonând „ode satanicești”, „se umplu de duhul cel necurat”. Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Efeseni*, XIX, traducere din limba elină de Arhim. Theodosie Athanasiu, Tipografia „Dacia”, Iași, 1902, p. 181, *apud Lumina Sfintelor Scripturi. Antologie tematică din opera Sfântului Ioan Gură de Aur*, vol. I (A-D), selecția textelor, introducere și note de Pr. Asist. Dr. Liviu Petcu, Ed. Basilica, București, 2015, p. 401.

creațiile poetice, a simțit nevoia de a-și exprima și într-o formă văzută, auzită, umană, până la urmă, devoțiunea și stările sufletești în fața lui Dumnezeu. Creația imnografică nu este deci un compromis, o teologie *second-hand*, ci o adevărată „muzică a sufletului, mai ales a celor mari și sensibile”[1002].

Cum „nu avem limbaj pentru Dumnezeu”, atunci – spune părintele Dumitru Stăniloae – în fața măreției lui Dumnezeu, „singură poezia poate încerca să-L exprime”, pentru că ea, prin bogăția limbajului simbolic, este „mai complexă decât limbajul logic, distinctiv, limitativ”[1003].

7.1. Autori și alcătuiri. Inventar imnografic

Săptămâna Mare a beneficiat de prioritate în ceea ce privește alcătuirile de slujbă din întreaga perioadă de pregătire pentru Paști, monahii palestinieni fiind cei care au alcătuit majoritatea imnelor acestei săptămâni, imprimând și duhul ascetic (și monahal) în ceremonialul liturgic, pentru ca, mai apoi, monahii studiți să completeze imnografic Postul Mare propriu-zis (și cele trei săptămâni premergătoare). Contribuția constantinopolitană nestudită va fi una nesistematizată, conținând adaosuri punctuale și relativ târzii, pentru ca, în secolul al XV-lea, să putem considera încheiată sistematizarea finală a *Triodului*. După apariția cărților de cult tipărite (primul *Triod*, la Veneția, 1522), intervențiile au fost minore, și nu în conținutul imnografic, ci în precizări și ajustări tipiconale[1004]. În atitudine de fidelitate

[1002] Expresia este veche, încă din timpul iluminismului francez. A se vedea *Oeuvre completes de Voltaire. Dictionnaire philosophique*. V, Armand-Aubrée, Paris,1829, p. 466.

[1003] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Mică dogmatică vorbită*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 143. La rigoare, nici prin cântare nu se reușește a se exprima cele vrednice de Dumnezeu: „Mai lesne este, Fecioară, pentru noi să iubim tăcerea căci este lucru neprimejdios, decât a împleti din dragoste cântări cu osârdie alcătuite, căci este lucru anevoios. Ci, o, Maică, pe cât binevoiești dă-ne și nouă această putere”, *25 decembrie* (*Ut od* 9 *ca* 2 *ir*).

[1004] O prezentare sintetică a redacțiilor palestiniene și constantinopolitane (studite și nestudite), precum și a sistematizării finale a imnografiei întregului *Triod*, la Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 22-28. Se înțelege de la sine că producția imnografică bizantină este legată de centrele monastice mai importante (Sfântul Sava, Sfânta Ecaterina, Studion etc.). Principalele contribuții științifice privind opera imnografică de factură bizantină sunt cele semnate de Casimir Emereau, „Hymnographi byzantini Quorum nomina in litteras digessit notulisque

respectuoasă, care nu dorește originalitatea cu orice preț, precum și din constatarea că adâncimea duhovnicească a textelor sunt inepuizabile în sondarea lor, „zelul duhovnicesc nu se va mai exprima de acum înainte prin creația imnografică, ci prin smerita ascultare față de tradiție și prin aprofundarea acestui tezaur care reflectă peste zece secole de experiență ascetică și liturgică"[1005].

Vechile lecționare, importante prin indicațiile tipiconale și referințele scripturistice, nu redau însă și textele liturgice, doar, pe alocuri, cel mult un incipit al lor. Pentru stadiul paleo-imnografic, prin studiul mai ales al manuscriselor georgiene, Charles (Athanase) Renoux a adus la lumină un întreg corpus de alcătuiri liturgice[1006],

adornavit", în *EO* 21 (1922), p. 258-279; 22 (1923), p. 11-25, 420-439; 23 (1924), p. 196-200, 276-285, 408-414; 24 (1925), p. 164-179; 25 (1926), p. 178-184, care prezintă sintetic listele creațiile imnografilor, uneori cu unele informații biografice, într-un format de tip „dicționar" (alfabetic), încă actuale în cele mai importante puncte; Enrica FOLLIERI, *Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Roma, 1960-1966, în șase volume [*Studi e testi* 211-213*bis*]; *Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Italiae Inferioris*, compiled and commentaries prepared by A. Debiasi Gonzato, Istituto di studi bizantini e neoellenici Università di Roma, Roma, 1966, o sinteză numai a canoanelor (pe lunile anului liturgic, începând cu septembrie), dar și cu indice și index binevenite pentru orientare. Un articol sinteză, la Stig Symeon Ragnvald FRØYSHOV, „Greek Hymnody", precum și, de același autor, „Rite of Constantinople", „Rite of Jerusalem", „Byzantine Rite", în *The Canterbury Dictionary of Hymnology*, Canterbury Press (disponibile, toate patru, cu bibliografii aferente, la: www.academia.edu/4874642, accesat la 12 august 2018). A se vedea și cele două volume ale lui Joseph SZÖVÉRFFY, *A Guide to Byzantine Hymnography: A Classified Bibliography of Texts and Styudies*, Brookline/Leyden, 1978-1979 [*Medieval Classics: Texts and Studies* 11-12]. În spațiul grecesc, sunt de semnalat Elene PAPAÈLIOPULU-PHOTOPULU, *Tameion anekdotōn hasmatikōn kanonōn seu Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Orientis Christiani*, Atena, 1966 și Theocharis E. DETORAKES, *Byzantinē hymnographia*, Atena, 1996.

[1005] Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 28. Până aproape de sfârșitul primului mileniu creștin, imnografii erau și melozi, adică deopotrivă alcătuitori de text și de melodie (melos). Mai apoi, s-a folosit cu precădere „metrul, ritmul și rima unor compoziții anterioare". A se vedea Lucian FARCAȘIU, „Melod", în *DTO*, p. 557-559 (cu o cronologie a principalilor reprezentanți ai imnografiei bisericești răsăritene, cu menționarea creațiilor celor mai importante), aici, p. 557.

[1006] *Les hymnes de la Résurrection I: Hymnographie liturgique géorgienne*, introduction, traduction et annotation de textes du Sinaï 18, par Charles Renoux, Les Éditions du Cerf, Paris, 2000 [*Sources liturgiques* 3]; *Les hymnes de la Résurrection II. Hymnographie liturgique géorgienne:* texte des manuscrits Sinaï 40, 41 et 34, introduction, traduction et notes par Charles Renoux, Ed. Brepols, Turnhout/Belgique, 2010 [*PO* 231 (52.1)]; *Les nymnes de la Résurrection III. Hymnographie liturgique géorgienne*, introduction, traduction et annotation des

mărturie a practicii ierusalimitene din Antichitate[1007], printre care și imnele Săptămânii Mari și a întregii perioade pascale, până la Cincizecime[1008]. În orice caz, *Triodul* bizantin a reținut cel mai mult din bogăția poetică a vechilor timpuri, spre deosebire de tradiția latină, unde un număr important de valoroase alcătuiri vechi au fost date uitării[1009].

În *Triodul* actual, autorii cei mai importanți ai imnografiei[1010] Săptămânii Sfintelor Pătimiri sunt menționați în suprascrierea de tipul „a lui...", sau „facere a lui...". Alții însă sunt reperați doar din indicațiile din manuscrise sau din diverse *typika*. Ordinea prezentării în prezentul capitol urmează, în principal, criteriul cronologic.

Sfântul Roman Melodul († c. 562)

Reprezentant de seamă al redacției constantinopolitane timpurii a *Triodului*, cunoscut mai ales pentru alcătuirile celebrelor condace (*kontakia*)[1011], care l-au făcut cunoscut și au determinat să fie numit de către alcătuitorii slujbei sale „făcătorul de muzică" sau „alăuta

manuscrits Sinaï 26 et 20 par Charles Renoux, et index analytique des trois volumes, Ed. Brepols, Turnhout/Belgique, 2012 [*PO* 232 (52.2)];

[1007] Peter Jeffery crede că studiul imnelor din perioada medievală, cu similarități pe un vast spațiu, încă poate revela elemente care să ne facă o idee chiar despre modul interpretării imnelor în Ierusalimul secolelor al IV-lea – al V-lea. A se vedea Peter JEFFERY, „The Lost Chant Tradition of Early Christian Jerusalem: Some Possible Melodic Survivals in the Byzantine and Latin Repertories", în *Early Music History* 11 (1992), p. 151-190.

[1008] *L'hymnaire de Saint-Sabas (Ve-VIIe siècle): le manuscrit géorgien H 2123. I. Du Samedi de Lazare à la Pentecôte*, introduction, traduction et notes par Charles Renoux, Ed. Brepolis, Turnhout, 2008 [*PO* 224 (50.3)].

[1009] Edmond BOUVY, „La Semaine Sainte et la poésie liturgique", în *EO* 7 (1897), p. 193.

[1010] A se vedea și Pr. Viorel SAVA, „Imn", „Imnografie", „Imnologie", în *DTO*, p. 436. O explicare a terminologiei imnologice, la Konstantin NIKOLAKOPOULOS, *Imnografia ortodoxă de la început și astăzi. Dicționar de termeni liturgici și imnologici*, traducere de Diac. Alexandru Ioniță, Ed. Basilica, București, 2015, mai ales p. 77-153.

[1011] *Sinaxarul* din ziua sa liturgică de pomenire reține că „mulțimea condacelor făcute de dânsul este mai mult de o mie". *1 octombrie* (*Ut sinaxar*). Despre forma generală a *kontakion*-ului, piesă imnografică cu structură mult mai amplă decât astăzi, apariția și teologia lui la autorul de față, a se vedea SF. ROMAN MELODUL, *Imnele Sfintei Scripturi*, traducere din limba greacă veche, studiu introductiv și note de Alexandru Prelipcean și Alexandu Iorga, Ed. Doxologia, Iași, 2012, p. 15-79; la fel, SF. ROMAN MELODUL, *Imne*, traducere, studiu introductiv și note de Cristina Rogobete și Sabin Preda, Ed. Bizantină, București, 2007, p. 35-52. Se mai păstrează astăzi, după cântarea a șasea a canonului de la Utrenie, doar primele două strofe din structura

dumnezeiescului Duh, privighetoarea, greierul dumnezeieștilor cântări, fluierul Bisericii"[1012], „vioara cea de cântare, struna cuvintelor Duhului celor bine-grăitoare"[1013], Roman Melodul este autorul și al vechilor condace ale Săptămânii Mari[1014], precum și al troparului „Iată Mirele vine în miezul nopții", de la Utreniile zilelor de luni, marți și miercuri, acesta din urmă fiind considerat tot un vestigiu al unui mult mai amplu condac[1015]. Smerit și viguros în profunzimea ideilor sale, cu o claritate a dramei poetice pe care o propune, Roman Melodul – precum altădată în Bizanțul timpuriu sau târziu[1016] – așteaptă să-i fie pusă opera în „avanscenă" de către „exprimarea liturgică contemporană a Bisericii"[1017].

vechiului condac, adică *prooimion*-ul (numit acum doar el „condac") și prima strofă („irmos"). *Ibidem*, p. 37.

[1012] *1 octombrie* (*Vc Dst* 4). El este „dulce cântăreț". Teodora Mureșanu, *Sfântul Roman Melodul „dulce cântărețul" – viața și opera*, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Ortodoxă, 2016 (teză de doctorat, nepublicată), 281 p.

[1013] *1 octombrie* (*Vc Dst* 5).

[1014] Sigur la *DmSt* și în *ViM*. A se vedea Pr. Petre Vintilescu, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, p. 81. Exploatând generos studiul lui Vintilescu, aceleași date despre imnografii acestei perioade pot fi regăsite la Drd. C. Strugariu, „Imnografii Triodului. Studiu liturgic", în *MMS* 58 (1982), nr. 1-2, p. 27-40; la fel, în studiul lui Mircea Oros, „Imnografi creștini, autori de imne liturgice în Cartea Triodului", în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Theologia Orthodoxa*, 48 (2003), nr. 1-2, p. 182-188.

[1015] Ivan Alekseevič Karabinov, *Postnaïa Triod*, p. 82-83, *apud* Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 22. Pentru întreaga perioadă a Triodului, Sfântul Roman ar fi compus un număr de 27 de condace (a se compara cu 18 pentru perioada Penticostarului și 42 pentru sărbătorile mobile). Alexandru S. Korakidi, *Rōmanou tou Melōdou hymnos kai logos. Dyo meletes*, Ed. P. Pournara, Tesalonic, p. 99-105, *apud* studiu introductiv al lui Alexandru Prelipcean la Sf. Roman Melodul, *Imnele Sfintei Scripturi*, p. 31. De notat și faptul că în celebra antologie de imne bizantine editată de Christ-Paranikas, troparul „Iată Mirele...", precum și troparul „Când slăviții ucenici..." de la Utrenia din *JoM* sunt considerate creații anonime. Wilhem Christ, Matthaios Paranikas (eds), *Anthologia graeca carminum Christianorum*, B.G. Teubner, Leipzig, 1871, p. 94.

[1016] A se vedea José Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*, Éditions Beauchesne, Paris, 1977, 338 p. sau Mary B. Cunningham, „The reception of Romanos in Middle Byzantine Homiletics and Hymnography", în *DOP* 62 (2008), p. 251-261.

[1017] Ioannis G. Kourembeles, *Viziunea teologică a Sfântului Roman Melodul. Opinia istorico-dogmatică contemporană și teologia poetică*, traducere din limba neogreacă de Alexandru Prelipcean, Ed. Doxologia, Iași, 2013, p. 32. A se vedea și Diac. Lect. Drd. Lucian Farcașiu, „Sfântul imnograf Roman Melodul. Elemente de biografie și opera sa imnografică", în *Theologia* 13 (2009), nr. 1, p. 115-124. Un

Sfântul Sofronie, patriarhul Ierusalimului († 638)

Reorganizator al vieții monahale de la Mănăstirea Sfântul Sava, viitor important centru imnografic, Sofronie deschide lista consistentă a monahilor imnografi palestinieni[1018]. Deși nu se menționează în *Triodul* tipărit, se consideră că Sfântul Sofronie ar fi alcătuit ideomelele din Duminica Stâlpărilor și în zilele de luni până vineri (de la Vecernie), precum și Ceasurile Împărătești din Vinerea Mare[1019], deși, pentru acestea din urmă, *Triodul* tipărit îl consideră ca autor pe Sfântul Chiril al Alexandriei[1020]. Pledează în favoarea paternității Sfântului Sofronie asupra Ceasurilor prezența numelui lui în manuscrise vechi, precum și faptul că se înrudesc structural cu Ceasurile din ajunul Nașterii și Botezului, a căror autenticitate nu îi este contestată[1021].

consistent studiu sinteză, bazat pe cercetarea manuscrisă, despre viața și opera Sfântului Roman Melodul, la Alexandru Prelipcean, „Sfântul Roman Melodul – imnograful desăvârșit al Ortodoxiei", în *ST* 7 (2011), nr. 2, p. 59-105.

[1018] Miguel Arranz S.J., „Les grandes étapes de la liturgie byzantine: Palestine-Byzance-Russie", p. 53-54.

[1019] Ivan Alekseevič Karabinov, *Postnaïa Triod*, p. 84-98, *apud* Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 22. Pr. Petre Vintilescu, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, p. 87-88 deplânge căderea în uitare a imnelor sofroniene, a cărui creație poetică în Triod și în tot anul liturgic a fost mult mai consistentă.

[1020] Suprascriere la *ViM* (*C Împ*), în *Triod*, p. 621. Și în alte ediții, mai vechi, ale *Triodului* apare aceeași mențiune, de pildă în *Triōdion katanyktikon. Periechon apasan tēn anēkousan autō akolouthian tēs hagias kai megallēs Tessarakostēs*, Roma, 1879, p. 680.

[1021] A se vedea o sinteză a discuției pe această temă și sursele ei, la Christoph von Schönborn, *Sofronie al Ierusalimului. Viața monahală și mărturisirea doctrinară*, traducere de Măriuca și Adrian Alexandrescu, Ed. Anastasia, București, 2007, p. 128-129. Textul liturgic al acestei minunate compoziții este datat, oricum, în secolul al VII-lea, și nu în secolul al V-lea. A se vedea Anton Baumstark, „Quadragesima und Karwoche Jerusalems im 7 Jahrhundert", în *Oriens Christianus* 5 (1915), p. 205, și Egon Joseph Wellesz, *Estern Elements in Western Chant*, Oxford University Press (for the Byzantine Institute Inc., Boston), 1947 [*Monumenta Musicae Byzantinae*, Subsidia, II; *American Series* 1], p. 22, *apud Ibidem*. Într-un manuscris de secol XVI, îi este atribuită lui Sofronie celebra ideomelă „Astăzi S-a răstignit pe lemn...", din slujba de *ViM* (*Ut ant* 15 *tr* 1), care este reluată și în slujba ceasurilor împărătești, *ViM* (*C Împ* 9). A se vedea *Anthologia graeca carminum Christianorum*, p. 91. Și Janeras îi atribuie lui Sofronie paternitatea celor douăsprezece imne idiomele din Vinerea Mare. Sebastià Janeras, *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine*, p. 257-259. Aceste ideomele au constituit surse de inspirație pentru cele similare ale Ceasurilor Împărătești de la Praznicele Nașterii și Botezului Domnului, întărind ideea vechimii imnografiei din Vinerea Mare. Archidiacre Job Getcha, „L'utilisation des automèles en tant que lien entre les différentes fêtes de l'économie du salut dans le

Sfântul Andrei Criteanul († 740)

Lăudat de Biserică drept „alăută care cânți cele ale Duhului”[1022], Sfântul Andrei Criteanul (sau Ierusalimiteanul, cum apare uneori în *Triod*, după originile sale monastice), cunoscut mai ales ca autor al Canonului celui Mare[1023], este și alcătuitorul unor compoziții din Săptămâna Mare, mai precis canoanele de la Pavecerniță, începând cu Sâmbăta lui Lazăr (canonul întreg, inclusiv cu cântarea a doua, una dintre caracteristicile Sfântului Andrei Criteanul[1024]) până în Joia Mare inclusiv (începând din Lunea Mare, canonul este în triodă[1025]). În afară de acestea, a căror paternitate îi este atestată și în *Triodul* tipărit, manuscrisele îi mai atribuie, pentru perioada la care ne referim: un canon la Utrenia Duminicii Stâlpărilor[1026]; un canon în patru cântări (la plânsul Născătoarei de Dumnezeu) din Joia Mare[1027]; câte o stihiră-idiomelă la laudele Utreniei din Sâmbăta lui Lazăr, Duminica Stâlpărilor și Vinerea Mare, și câte una la Vecernia Duminicii Floriilor și a Joii Mari[1028].

rite byzantin”, în Achile M. TRIACCA, Alessandro PISTOIA (ED.), *L'Hymnographie. Conférences Saint-Serge XLVI^e semaine d'études liturgiques,* Paris, 29 Juin-2 Juillet 1999, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma, 2000 [*BELS* 105], p. 201-213.

[1022] *4 iulie* (*Vc Dst* 1).

[1023] Cea mai recentă lucrare din spațiul ortodox despre această temă, cu o cercetare impresionantă a resurselor bibliografice românești și străine privitoare la viața, opera (mai ales *CM*) și implicațiile teologice ale acesteia, la Alexandru PRELIPCEAN, *Spiritualitatea și doctrina* Canonului Mare *al Sfântului Andrei Criteanul*, Prolog: Pr. Prof. Dr. Constantin Pătuleanu, Ed. Astra Museum, Sibiu, 2018, 456 p.

[1024] Cântarea a doua (regăsită de obicei în creațiile Sfântului Andrei Criteanul), se păstrează pentru celelalte canoane în traducerea lor georgiană, mai conservatoare. Anton BAUMSTARK, „Les textes liturgique (La poésie liturgique)”, în *Irenikon* 5 (1934), p. 362.

[1025] Andrei Criteanul este considerat a fi primul compozitor de canoane în „trei ode” și a fost sursa de inspirație pentru creațiile Sfântului Teodor Studitul. Ivan ALEKSEEVIČ KARABINOV, *Postnaïa Triod*, p. 99-100, 166-168, *apud* Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 365.

[1026] Ivan ALEKSEEVIČ KARABINOV, *Postnaïa Triod*, p. 100-106, *apud* Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 23. Lista pieselor din cărțile de ritual, la Pr. Petre VINTILESCU, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, p. 317-320 (pentru *Săptămâna Mare*, p. 318).

[1027] Publicat de SPIRIDONOS, MONACHOU LAURIŌTOU, „Pōs ērnēsō, Petre, ton sōtēra...”, în *Nea Phormiggix* 2 (1922), nr. 19-22, p. 3-5, *apud* Alexandru PRELIPCEAN, *Spiritualitatea și doctrina* Canonului Mare *al Sfântului Andrei Criteanul*, p. 143.

[1028] Alexandru PRELIPCEAN, *Spiritualitatea și doctrina* Canonului Mare *al Sfântului Andrei Criteanul*, p. 144. Pentru identificări, a se vedea *infra*, *Tabelul* 7.1.a., p. 327-328.

Sfântul Ioan Damaschin († 749)

„Organ frumos cântător, insuflat de adierile Mângâietorului”[1029], inițiator și susținător al unei adevărate școli imnografice în Mănăstirea Sfântul Sava[1030], Sfântul Ioan s-a dovedit a fi organizatorul elementelor liturgice de până la el, adevăr exprimat inclusiv în oficiul său liturgic[1031]. Monahilor palestinieni, îndeosebi celor trei (Ioan Damaschin, Cosma de Maiuma și Andrei Criteanul), li se datorează introducerea unui nou gen imnografic, canonul, care a înlocuit progresiv mult mai fastuosul „condac” de sorginte constantinopolitană, dar rolul cel mai important – prin frumusețea și adâncimea creației, care să asigure primirea acestui nou gen, fără sciziune – se consideră a-l fi avut Sfântul Ioan Damaschin[1032].

A fost numit un nou „cuvântător de Dumnezeu (*theologos*)”[1033], nu doar pentru contribuția sa la sistematizarea teologiei dogmatice, ci și pentru „cuvântarea” dogmatică prin imnografie, aflată tot sub semnul inspirației[1034] și resimțindu-se profund de accentele dogmei divino-umanității lui Hristos, așa cum fusese ea stipulată la Sinodul de la Calcedon[1035]. De altfel, lumea bizantină a cunoscut mult mai repede pe Ioan-imnograful, al cărui celebru canon al Învierii îl

[1029] *4 decembrie* (*Ut se* 2 *tr* 2).

[1030] O prezentare generală a activității imnografilor principali de la Sfântul Sava, la Christian HANNICK, „Hymnographie et hymnographes sabaïtes”, în Joseph PATRICH (ED.), *The Sabaite Heritage*, p. 217-228.

[1031] Despre el se spune că a „pus rânduială în cetele cântăreților”. *4 decembrie* (*Ut od* 6 *ca* 2 *tr* 2).

[1032] Pr. Andrew LOUTH, *Sf. Ioan Damaschinul. Tradiție și originalitate în teologia bizantină – cu câteva scrieri inedite*, traducere de Pr. Prof. Ioan Ică și Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2010, p. 372. IDEM (autor al celor mai multe secțiuni ale articolului), „Ioann Damaskina”, în *Pravoslabnaja enciklopedija*, vol. T. 26, 27-66 (disponibil la: http://www.pravenc.ru/text/471131.html, accesat la 4 decembrie 2018). Într-o formulă reducționistă, manualele de specialitate indică doar pe Sfântul Andrei Criteanul creator al „canonului”. A se vedea, de pildă, Egon WELLESZ, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Clarendon Press, Oxford, 1961, p. 204.

[1033] *4 decembrie* (*Vc Dst* 4).

[1034] El a teologhisit și a cântat deopotrivă, fiind „adânc cugetător al tainelor lui Dumnezeu”. *4 decembrie* (*Vc Dst* 6).

[1035] Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 22. Despre teologia și funcțiile imnelor damaschiniene (didactic/catehetică; ascetică; mistagogică), inclusiv cu un studiu de caz pe Canonul praznicului Schimbării la Față, la Rev. K. John BODDECKER, *On Theological Function of Byzantine Hymnography: An Analysis of the Liturgical Poetry of St. John Damascene in Relation to His Broader Theological Oeuvre*, Balamand University Orthodox Patriarchate of Antioch, 2016, 97 p. (lucrare de master, nepublicată).

auzeau în biserică, decât pe Ioan-dogmaticianul, rezervat, inițial, unui restrâns cerc de eruditi[1036].

Deși în ediția tipărită a *Triodului* actual nu este menționată decât o singură alcătuire a sa (sub numele de Ioan Monahul), și anume canonul al doilea din Sâmbăta lui Lazăr, cercetătorii au identificat și alte compoziții ca fiind ale sale, precum ideomela de la laudele din toate zilele Săptămânii Mari, începând cu Sâmbăta lui Lazăr, cu excepția Vinerii Mari[1037]. S-a spus despre el că „lira sa e inspirată din mormântul dătător de viață" și că „tema celei mai mari cântări ale lui este Învierea Domnului"[1038]; aceasta nu doar că confirmă prezența sa mult mai robustă în perioada Penticostarului, dar sugerează și caracterul pascal inclusiv al imnelor sale din Triod, ca validare a adevărului că Învierea și Patimile nu pot fi separate.

[1036] Pr. Andrew LOUTH, *Sf. Ioan Damaschinul. Tradiție și originalitate în teologia bizantină*, p. 365. Opera imnografică damaschineană este consistentă: 531 de irmoase, 115 canoane, 453 de idiomele, 139 de stihiri prosomii. De asemenea, i se atribuie: introducerea troparului (ultimul) Născătoarei de Dumnezeu în canoane (*theotokia*); sistematizarea Octoihului; cu unele incertitudini, introducerea sistemului celor opt glasuri și dezvoltarea unui sistem de notație (numită „rotundă" sau „aghiopolită"). A se vedea Arhid. Răzvan-Constantin ȘTEFAN, *Stihirile dogmatice anastasime. Izvoarele liturgice și tradiția muzicală (din secolul al XI-lea până în prima jumătate a secolului al XIX-lea)*, Ed. Basilica, București, 2014, p. 50-52, cu bibliografia și discuțiile curente.

[1037] Ivan ALEKSEEVIČ KARABINOV, *Postnaïa Triod*, p. 109-112, *apud* Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 23. Lista pieselor din cărțile de ritual, la Pr. Petre VINTILESCU, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, p. 327-328 [Damaschin], p. 337-338 [Ioan Arcla; Ioan Damaschin], p. 339-345 [Ioan Monahul] (pentru *Săptămâna Mare*, p. 344, cu corecția că nu îi aparțin pentru *SbLaz* „două canoane la utrenie", ci al doilea canon de la Utrenie).

[1038] Sophronios EUSTRATIADES, „Ho Hagios Iōannēs ho Damaskēnos kai ta poiētika autou erga", în *Nea Siōn* 26 (1931), p. 500, *apud* Pr. Andrew LOUTH, *Sf. Ioan Damaschinul. Tradiție și originalitate în teologia bizantină*, p. 372. A se vedea și Diac. Lect. Drd. Lucian FARCAȘIU, „Sf. Ioan Damaschin. Personalitatea și opera sa imnografică", în *Teologia* 12 (2008), nr. 2, p. 56-68. Imnele damaschiniene (mai ales cele anastatice) se remarcă prin simplitate și bucurie, spre deosebire de „spiritul clasicizant" al lui Cosma Melodul, „lirismul" lui Roman Melodul, sau „spiritul de doliu și lamentație" al autorilor studiți. Pr. Gabriel Mândrilă, „În loc de Postfață", la SF. NICODIM AGHIORITUL, *Tâlcuire la canonul „Ziua Învierii" al Sfântului Ioan Damaschinul*, p. 158-159. Sfântul Nicodim îl numește pe Ioan Damaschin „Sfântul Menestrel al Bisericii". *Ibidem*, p. 7.

Sfântul Cosma, „făcătorul de cântări, episcop de Maiuma, Aghiopolitul"[1039] († 751/773?)

Lăudat de imnografi drept „vioara cea făcătoare de cântări"[1040], „alăuta dumnezeiescului Duh, privighetoarea, greierul dumnezeieștilor cântări, fluierul Bisericii"[1041], Sfântul Cosma este cel mai prolific autor al imnografiei Săptămânii Mari, așa cum menționează și sinaxarul primei zile din Triod (Duminica Vameșului și a Fariseului): „marele poet", Sfântul Cosma „a izvodit cântările ce se cântă în marea și sfânta Săptămână a Patimilor Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, cu acrostih, după numele fiecărei zile"[1042].

În *Triodul* tipărit, numele lui apare menționat ca autor al părții a doua (cântările 6-9) a primului canon din Sâmbăta lui Lazăr și a celui din Sâmbăta Mare (poate că vor fi fost alcătuite în oglindă), al canoanelor praznicului Duminicii Stâlpărilor și din Joia Mare, al tricântărilor de la Utreniile din Lunea Mare, Miercurea Mare și Vinerea Mare, precum și al canonului în două cântări (8-9, deși *Triodul* actual îl numește tot „tricântare") din Marțea Mare. În literatura de specialitate i se atribuie și laudele începând din Duminica Stâlpărilor până în Miercurea Mare, precum și irmoasele Săptămânii Mari[1043]. Autorul oficiului liturgic al Sfântului Cosma a reținut importanța sa în realizarea compozițiilor Săptămânii Mari: „ca o trestie ager scriitoare s-a făcut cu adevărat limba ta, preafericite, scriind ca pe o tăbliță, cinstitele și mântuitoarele patimi ale lui Hristos"[1044].

[1039] Este numit astfel în oficiul său din *12 octombrie* (*Ut sinaxar*).

[1040] *12 octombrie* (*Ut la* 1).

[1041] *12 octombrie* (*Ut la* 2).

[1042] *DmVF* (*Ut sinaxar*).

[1043] Ivan ALEKSEEVIČ KARABINOV, *Postnaïa Triod*, p. 107-114, *apud* Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 23. În *Anthologia graeca carminum Christianorum*, p. 196-201, canonul din *SbM* este redat integral ca fiind al Sfântului Cosma. Antologia nu redă și canonul din *SbLaz* pe considerentul că ar aparține unui alt Cosma (prin comparație cu canoanele clasice ale lui Cosma de Maiuma). Conform studiului introductiv al lui Wilhem Christ, p. L. Lista pieselor din cărțile de ritual, la Pr. Petre VINTILESCU, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, p. 324-327 (pentru *Săptămâna Mare*, p. 326).

[1044] *12 octombrie* (*Ut od* 4 *ca* 2 *tr* 1). „Trâmbiță te-ai făcut, cuvioase, cântând patimile și minunile lui Hristos cele mântuitoare", *12 octombrie* (*Vc Dst* 6); „luminând toate cu frumusețea cuvintelor tale și învățând să laude minunile Mântuitorului [...] și patimile pe care de voie le-a suferit pentru noi, ca un iubitor de oameni", *12 octombrie* (*Vc Dst* 4).

Casia (Casiana) monahia († 843/867?)[1045]

Una dintre cele patru (sau șase[1046]) femei bizantine cunoscute ca imnografe, dar singura care a compus atât texte, cât și muzică pentru Săptămâna Mare, Casia este autoarea irmoaselor canonului de la Utrenia Sâmbetei Mari („alcătuire a unei femei cu numele Casia")[1047], precum și a celebrei stihiri despre femeia păcătoasă la stihoavna Utreniei din Miercurea Mare (cu repetare la Vecernia unită cu Liturghia Darurilor din aceeași zi)[1048]. S-a demonstrat că, în creația sa, Casia utilizează în mod creativ surse patristice și mai vechi creații imnografice, pe care le adaptează la trei mari teme în

[1045] Bibliografia privind creația imnografică a Casiei este consistentă; dintre cele mai recente contribuții, Antonia TRIPOLITIS, *Kassia: the legend, the woman, and her work*, Garland, New York, 1992; Alexander KAZHDAN, *A History of Byzantine Literature (650-850)*, Atena, 1999, p. 315-326 [cap. 8: „The Princely Nun: Kassia"]; Niki TSIRONIC, *Cassia the Hymnographer*, Atena, 2002; Anna M. SILVAS, „Kassia the Nun c. 810-c.865: an Appreciation", în Lynda GARLAND (ED.), *Byzantine Women: Varieties of Experience AD 800-1200*, Centre for Hellenic Studies, King's College, London, 2006, p. 17-39; Spyros PANAGOPOULOS, „Kassia: A female hymnographer of the 9th century", în *Proceedings of the 1st International Conference of the American Society of Byzantine Music and Hymnology*, Atena, 2007, p. 111-123, reluat în *De Medio Aevo* 7/1 (2015), p. 115-122; Gheorghiță ZUGRAVU, *Kassia the Melodist. And the Making of a Byzantine Hymnographer*, Columbia University, 2013.

[1046] Eva KATAPHYGIOTOU-TOPPING, „Women Hymnographers in Byzantium", în *Diptycha* 3 (1982-1983), p. 98-110. Refuzând teoriile mai vechi, cum că doar Casia este singura femeie cunoscută în imnografia bizantină (a se vedea, de pildă, Constantin ANDRONIKOF, *Le cycle pascal. Les sens des Fêtes II* [de aici înainte, *Le cycle pascal II*], Éditions l'Age d'Homme, Lausanne et Paris, 1985 [*Sophia – Pensée et Religion*], p. 149), Topping redă locul cuvenit și următoarelor femei imnografe: Grigoria, Marta, Teodosia, Tecla și Paleologhina. Casia este cinstită în rândul sfinților, cu zi de prăznuire la 7 septembrie. Mineiul românesc nu conține oficiul liturgic și nici nu o menționează în sinaxar (nici măcar în plan secund, după pomenirile principale ale zilei). Este pomenită în sinaxarele lărgite, precum *Calendarul tuturor sfinților de peste an și locurile din Italia unde se pot cinsti moaștele lor*, Mănăstirea Adormirea Maicii Domnului, Roma, 2019, p. 157.

[1047] *SbM* (*Ut ca* suprascriere). După alții, irmoasele ar fi tot ale lui Cosma. A se vedea și: „Kassia the Nun", în *The Canterbury Dictionary of Hymnology*, Cantrerbury Press, (disponibil la: https://hymnology.hymnsam.co.uk/k/kassia-the-nun, accesat la 31.01.2018). Canonul întreg al Casianei (din care s-au reținut numai irmoasele) era un profund imn care celebra Pătimirile, Moartea, Îngroparea și Învierea, și, pentru frumusețea sa, nu s-a crezut că ar fi creația unei femei, fiind atribuit, prin secolul al XII-lea unui bărbat. Descrierea întregului canon, la Gheorghiță ZUGRAVU, *Kassia the Melodist. And the Making of a Byzantine Hymnographer*, p. 164-168.

[1048] Lista pieselor din cărțile de ritual, la Pr. Petre VINTILESCU, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, p. 322 (tot aici și pentru *Săptămâna Mare*).

cadrul cărora se pot subscrie alcătuirile sale (tema imperială, polemica anti-iconoclastă și idealul ascetic)[1049].

În *Triodul* tipărit mai apar nominalizați Binecredinciosul împăratul *Leon cel Înțelept* († 912), care a alcătuit cinci stihiri ale dreptului Lazăr de la Vecernia din Sâmbăta lui Lazăr (la „Doamne strigat-am"), imnografii *Andrei Tiflos* (cel Orb), cu o stihiră tot la aceeași slujbă (la Și acum ...), *Marcu Monahul, episcopul Idruntului*, autorul unui canon în patru ode (1, 3, 4, 5) de la Utrenia din Sâmbăta Mare și *Teofan Graptos* († 845), care a alcătuit tot un canon în patru ode (pentru a completa canonul Sfântului Cosma) de la Utrenia din Sâmbăta lui Lazăr[1050], și *Simeon Logofătul*, a cărui compoziție de la Pavecernița Mică din Vinerea Mare poartă numele de canon „pentru răstignirea Domnului și plângerea Preasfintei Născătoarei de Dumnezeu"[1051].

În afară de aceștia, tradiția manuscrisă mai atestă câteva alcătuiri, punctuale, nesistematice, ale unor imnografi precum patriarhii de Constantinopol *Gherman* († 740), cu o idiomelă la Sâmbăta lui Lazăr[1052], *Ilia al II-lea* († 797), cu două stihiri la „Doamne strigat-am..." în Duminica Stâlpărilor[1053], sau *Metodie* († 847), cu o stihiră pentru Joia Mare[1054], sau autori laici, precum *Serghie Logofătul* și *Gheorghe Papias*, autori ai câte unei idiomele pentru Vinerea Mare[1055]. *Sfântul Teodor Studitul* († 826) nu a alcătuit pentru Săptămâna Mare decât idiomelele de la laude din Joia Mare[1056], dar el merită a fi nominalizat inclusiv pentru contribuția esențială în redactarea canoanelor în „triodă" din timpul Postului Mare propriu-zis, care a ritmat, duhov-

[1049] Kostas SIMIĆ, „Kassia's hymnography in the light of patristic sources and earlier hymnographical works", în *Recueil des travaux de l'Institut d'études byzantines* 48 (2011), p. 7-37.

[1050] I se mai atribuie, pentru această perioadă, și idiomele din *ViM* și *SbM*. A se vedea Ivan ALEKSEEVIČ KARABINOV, *Postnaïa Triod*, p. 192-195, *apud* Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 26. Nichifor Calist Xanthopol aduce amănuntul că episcopul Marcu a completat canonul Utreniei din *SbM*, alcătuit pentru odele 6-9 de Sfântul Cosma, la porunca împăratului Leon cel Înțelept. A se vedea *DmVF* (*Ut sinaxar*).

[1051] *ViM/SbM* (*Pav ca* suprascriere).

[1052] Ivan ALEKSEEVIČ KARABINOV, *Postnaïa Triod*, p. 121, *apud* Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 24.

[1053] Ivan ALEKSEEVIČ KARABINOV, *Postnaïa Triod*, p. 117-118, *apud Ibidem*.

[1054] Ivan ALEKSEEVIČ KARABINOV, *Postnaïa Triod*, p. 164, *apud Ibidem*, p. 25.

[1055] Ivan ALEKSEEVIČ KARABINOV, *Postnaïa Triod*, p. 188, *apud Ibidem*.

[1056] Ivan ALEKSEEVIČ KARABINOV, *Postnaïa Triod*, p. 128, *apud Ibidem*, p. 24.

nicește și mistagogic, dar și concret, prin punctarea timpului parcurs, pregătirea credincioșilor pentru prăznuirea Pătimirilor și Învierii Domnului. De la *Iosif Imnograful* († 886), autor prolific atât pentru Triod, cât și pentru Penticostar, ne-au rămas pentru Săptămâna Mare trei canoane în tetraodă și stihiri „prosomoia"[1057]. De menționat și opinia conform căreia împăratul Iustin al II-lea († 578) ar fi introdus în cult, pe scară largă, chinonicul din Joia Mare (și imnul heruvic pentru aceeași zi) „Cinei Tale celei de Taină"[1058].

Ultima apariție imnografică în *Triod*, după sistematizarea finală întreprinsă de studiți, o reprezintă strofele *Prohodului* din slujba Utreniei din Sâmbăta Mare, datate (ca formă finală și solemnă) în secolul al XV-lea, dar cu rădăcini până în secolul al VIII-lea[1059].

Sintetic și alfabetic, contribuția imnografilor pentru Săptămâna Sfintelor Pătimiri poate fi urmărită în tabelul de mai jos:

[1057] Ivan Alekseevič Karabinov, *Postnaïa Triod*, p. 125; *apud Ibidem*, p. 25. Creațiile autentice ale lui Iosif Imnograful, spre deosebire de omologul său, Iosif Studitul, fratele Sfântului Teodor, cu care a fost confundat mult timp, sunt stabilite pe baza unor criterii foarte bine punctate (cum ar fi acrostihul nominal în oda a noua a canonului) în teza de doctorat a lui Eutychios I. Tomadakes, *Iōsēf ho Hymnographos. Bios kai ergon*, Atena, 1971, p. 77-94. Prezentarea critică a tezei, rezumatul acesteia, notele de contribuție esențială și remarci suplimentare, la Daniel Stiernon, „La vie et l'oevre de S. Joseph l'Hymnographe. A propos d'une publication récente", în *REB* 31 (1973), p. 243-266. Conform celor mai noi cercetări, 525 de canoane au fost stabilite ca autentice, mărturie a unei activități imnografice prolifice, dintre care șase sunt pentru Săptămâna Mare. A se vedea Parasckevi Toma, *Joseph the Hymnographer. Kanones on Saints According to the Eight Modes. Critical Edition*, Zürich, 2018 [*Bizantinistische Studien und Texte* 12], p. xxii. Lista lor (precum și o sinteză a cercetărilor), la E.E. Makarov, „Iosif Pesnopisec", în *Pravoslabnaja enciklopedija*, vol. V. 26, p. 58-68; lista la p. 61-65 (disponibil la: http://www.pravenc.ru/text/673697.html, accesat la 18 martie 2018).

[1058] Pr. Petre Vintilescu, *Două imne îngerești la Liturghie*, 1927, p. 30-31. Ceva mai târziu, autorul va aduce o nuanță, în sensul că nu se poate ști cu exactitate care anume din cele patru imne heruvice fac obiectul decretului lui Iustin. Idem, *Liturghierul explicat*, Ed. IBMBOR, București, 1998, p. 208-209.

[1059] Ivan Alekseevič Karabinov, *Postnaïa Triod*, p. 202, *apud* Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 27; Demetrios I. Pallas, *Die Passion und Bestattung Christi in Byzanz. Der Ritus – das Bild* (Monumenta Byzantina Monacensia 2), Munich, 1965, p. 11-12. Paternitatea Sfântului Teodor Studitul asupra cântărilor din *Prohod* este îndoielnică. Pr. Petre Vintilescu, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, p. 121.

Tabel 7.1.a. ***Tabel sintetic cu piesele imnografilor Săptămânii Mari (ordonați alfabetic)***

Autorul	*Ziua liturgică*	*Oficiul liturgic*	*Piesele imnografice atribuite*
Andrei Criteanul	*SbLaz-JoM*	*Pav*	Canonul (întreg sau triodă)
	SbLaz	*Ut*	Stihiră ideomelă la *La* 3 („Marta și Maria au zis...")
	DmSt	*Vc*	Stihiră ideomelă la *Dst* 2 („Cel ce are scaun cerul...")
		Ut	un (alt) canon
			Stihiră ideomelă *La* 4 („Învierea cea de obște...")
	JoM	*Vc*	Stihiră ideomelă la *st* 1 („Astăzi s-a adunat soborul cel vicelan...")
		Ut	Canon (patru ode)
	ViM	*Ut*	Și acum... la *La* („Spatele l-am dat spre bătăi...")
Andrei Tiflos	*SbLaz*	*Vc*	Și acum... la *Dst*
Casia monahia	*MiM*	*Ut*	Stihira ideomelă de la Slavă...
			Și acum... de la *st* („Doamne, femeia ce căzuse...")
	SbM	*Ut*	Irmoasele canonului (prim)
Cosma Melodul	*SbLaz*	*Ut*	Canonul (partea a doua, *od* 6-9)
	SbM	*Ut*	Canonul (partea a doua, *od* 6-9)
	DmSt-JoM	*Ut*	Canonul (întreg sau di/triodă)
	DmSt-MiM	*Ut*	Stihiri la Laude
Gheorghe Papias	*ViM*	*Vc (Ut?)*	Ideomelă (?)
Gherman al Constantinopolului	*SbLaz*	*Vc*	Ideomelă (*Dst/st?*)
Ilia al II-lea al Constantinopolului	*DmSt*	*Vc*	2 stihiri la „Doamne, strigat-am"
Ioan Damaschin	*SbLaz*	*Ut*	Canonul
	SbLaz-JoM	*Ut*	Ideomele de la Laude
Iosif Imnograful	*?*	*Ut*	3 Canoane (tetraodă)
			Stihiri „prosmonia"
Leon cel Înțelept	*SbLaz*	*Vc*	5 stihiri la „Doamne, strigat-am"
Marcu Monahul	*SbM*	*Ut*	Canonul (partea întâi, *od* 1-5)
Metodie al Constantinopolului	*JoM*	*Vc*	Stihiră ideomelă (*Dst/st?*)
Roman Melodul	*DmSt*	*Ut*	Condacul
	ViM	*Ut*	Condacul
	LuM-MiM	*Ut*	Troparul „Iată Mirele..."
	? alte zile	*Ut*	Condacele
Serghie Logofătul	*ViM*	*Vc (Ut?)*	Ideomelă (?)
Simeon Logofătul	*ViM*	*Pav*	Canonul

Sofronie al Ierusalimului	*DmSt-ViM ViM*	*Vc Ceasuri*	Ideomele la *Dst* Ceasurile Împărătești
Teodor Studitul	*JoM*	*Ut*	Ideomele la Laude
Teofan Graptos	*SbLaz*	*Ut*	Canonul (partea întâi, *od* 1-5)

7.2. Imnografii, mistagogi ai Săptămânii Mari

Această concisă inventariere a creațiilor imnografilor pentru Săptămâna Sfintelor Pătimiri ar fi totuși insuficientă dacă nu i s-ar adăuga și câteva considerații generale privind autorii de imne ai acestei săptămâni, ca mesageri ai vestirilor Pătimirilor și ca împreună-călători cu creștinii spre Taina Crucii și a Învierii. Imnografia zilelor de prăznuire a sfinților compozitori de imne pentru această perioadă (Andrei Criteanul, Ioan Damaschin și Cosma, Sofronie, Roman Melodul) ne vine în ajutor, în acest sens, pentru a contura chipul duhovnicesc al lor și al operelor alcătuite. Însuși Nichifor Calist Xanthopol, autorul sinaxarelor *Triodului*, subliniază că „Triodul a fost întocmit cu înțelepciune și în chipul cel mai bun și cum se cuvenea de mulți dintre *Sfinții și Purtătorii de Dumnezeu Părinții noștri*, făcători de cântări, *insuflați fiind de Sfântul Duh* (s.n.)"[1060].

Astfel, este o mare mângâiere a ști că, în prezent, folosim în serviciul liturgic al Săptămânii Mari imne alcătuite de persoane care au interiorizat și numai astfel au exprimat modul cum au trăit ei ultimele zile pământești ale lui Iisus. Ele nu sunt creații de birou, ci mărturii ale propriilor trăiri, experiate personal sau în comuniunea liturgică a întregii Biserici, pe care le-a lăsat în suflet meditația la evenimentele comemorate acum[1061]. Compozițiile imnografice sunt rodul viețuirii frumoase[1062],

[1060] *DmVF* (*Ut sinaxar*). Ca atare, mulți dintre imnografi au fost trecuți în rândul sfinților. A se vedea și Diac. Lect. Drd. Lucian FARCAȘIU, „Reprezentarea sfinților imnografi și melozi în pictura bisericească", în *Teologia* 12 (2008), nr. 1, p. 185-195. Imnele fiind însușite de Biserică, ea recunoaște prin aceasta valabilitatea și caracterul formativ-duhovnicesc al lor. Această adopție a fost văzută și ca o nouă apartenență, toată imnografia devenind opera unui singur autor: Biserica. Arhim. Benedict GHIUȘ, *Taina Răscumpărării în imnografia ortodoxă*, Ed. IBMBOR, București, 1998, p. 8-9.

[1061] Despre Sfântul Ioan Damaschin, slujba sa spune că era „adânc cugetător al tainelor lui Dumnezeu", *4 decembrie* (*Vc Dst* 6). Imnografii sunt „credincioși plini de talent și de zel". Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală*, p. 723.

[1062] „Cuvântul tău fiind împodobit cu viața s-a arătat îndreptător teologiei celei adevărate, cu totul lămurit descoperind slava prealăudatei Treimi", *4 iulie* [Sf. Andrei Criteanul] (*Ut od* 4 *ca* 1 *tr* 1).

cu ambele Biserica împodobindu-se[1063]. Nici mai mult, nici mai puțin, cântările lor sunt ecouri ale laudelor îngerilor, a căror viață ei au urmat-o[1064], într-o adevărată „întrecere" între lăudătorii de pe pământ și cetele cerești[1065], și ele au rolul mai mult de a îndulci inima, cugetul cel dinlăuntru (atât cel propriu, cât și cel comunitar[1066]), decât de a satisface rațiunea speculativă[1067]. Finalitatea imnografiei nu este, așadar, numai una catehetică, ci și una curativă, adevăr cu atât mai important acum, într-o perioadă de intensă pregătire pentru celebrarea după cuviință a Pătimirilor și a Învierii:

> „Cu graiul cel înalt al cuvintelor tale celor dumnezeiești și preadulci, fericite Roman, tot cugetul oamenilor îl îndulcești și-l veselești, ca un hrănitor și dătător de bogăție; și-l luminezi foarte curat, și-l înveți a striga: Pe Domnul lăudați-L, lucrurile, și-L preaînălțați întru toți vecii"[1068].

Inspirația teologhisirii prin cântare vine de sus[1069], pe fondul unei intense lucrări de curățire de patimi[1070]. Cântările sunt, astfel, o

[1063] „Cu dumnezeiești fapte bune ale Duhului, din tinerețe înfrumusețându-te, Roman, preaînțelepte, cinstitei Biserici a lui Hristos înfrumusețător ai fost; căci cu cântări frumoase ai înfrumusețat-o, fericite", *1 octombrie* [Sf. Roman Melodul] (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 3); (*Ut od* 34 *ca* 2 *tr* 1); „împodobit fiind cu fapte bune, Cosma, de Dumnezeu însuflate, Bisericii lui Hristos ai fost înfrumusețare, cu cântări împodobind-o, fericite", *12 octombrie* [Sf. Cosma de Maiuma] (*Ut od* 3 *cond*).

[1064] „Urmând cetelor celor îngerești, înțelepte, ai repetat în lume cântările acelora", *1 octombrie* [Sf. Roman Melodul] (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 2).

[1065] *4 decembrie* [Sf. Ioan Damaschin] (*Ut od* 6 *ca* 2 *tr* 2).

[1066] „Îndulcești auzul și cugetul și veselești adunările Bisericii", *4 decembrie* [Sf. Ioan Damaschin] (*Vc Dst* 4); (*Vc st* 1).

[1067] „Cu cântările cele dulci", cugetele „le umpli de dulceață dumnezeiască", *1 octombrie* [Sf. Roman Melodul] (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 3); (*Ut od* 34 *ca* 2 *tr* 1). „Cinstim cu cântări sfintele viersuiri, pe care le-ai lăsat spre lauda Domnului și spre veselia credincioșilor", *4 decembrie* [Sf. Ioan Damaschin] (*Ut od* 3 *se tr* 2); „râurile cuvintelor tale cele de miere curgătoare, Teofan, au umplut sufletele oamenilor de veselie dumnezeiască", *11 octombrie* [Sf. Teofan Mărturisitorul] (*Ut od* 7 *ca* 2 *tr* 2).

[1068] *1 octombrie* [Sf. Roman Melodul] (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 3).

[1069] „Harul lui Dumnezeu, umbrind asupra ta, preaînțelepte, te-a arătat nouă alt dumnezeiesc Gură de Aur, prin cuvinte", *12 octombrie* [Sf. Cosma de Maiuma] (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 3). Ioan Damaschin a alcătuit melodii „cu insuflare dumnezeiască", *4 decembrie* (*Vc st* 1). După *sinaxar*, Sfântul Ioan a primit din partea părintelui său duhovnicesc permisiunea de a alcătui cântări în urma unei intervenții în vis a Maicii Domnului care i-a cerut în mod expres aceasta. *4 decembrie* (*Ut sinaxar*).

[1070] „Curățindu-ți trupul și sufletul și mintea de toată întinăciunea, cu grijă ai primit, Ioane, de Dumnezeu înțelepțite, strălucirea cea de trei ori mai luminoasă decât soarele", *4 decembrie* [Sf. Ioan Damaschin] (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 2); „patimile trupului

jertfă curată[1071] și își au izvorul în experiența personală, precum cea a profeților[1072]. A fost des subliniat rolul dogmatic al imnografiei, ca răspuns la ereziile contemporane, imnele fiind recunoscute drept un mediu mult mai facil de răspândire atât a ereziilor[1073], cât și a învățăturilor drepte care le contracarau[1074], dobândind, pe alocuri, o tentă „analitică", o „imnologie cu teză teologică, explicativă"[1075]. În primele veacuri abuzul pe care îl făceau ereticii (gnosticii, de pildă), folosindu-se de imne pentru a-și propune erezia, a determinat o concentrare

le-ai omorât sihăstrește, prin dragostea ta cea tare, cântând cântări dumnezeiești, preaînțelepte Andrei", *4 iulie* [Sf. Andrei Criteanul] (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 3). „Îndreptând prin virtute viața ta, cuvioase și unindu-te cu Dumnezeu, prin dumnezeiasca dragoste, te-ai arătat organ cuvântător, luminând toată lumea cu versuri de cântare și făcând cunoscută dumnezeiasca bogăție", *4 iulie* [Sf. Andrei Criteanul] (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 1); „curățindu-te pe sineți cu sihăstria, preaînțelepte Teofan, cu totul te-ai făcut plin de lumină, cu totul încăpător de Dumnezeu, cu totul părtaș Duhului", *11 octombrie* [Sf. Teofan Mărturisitorul] (*Ut od* 4 *ca* 2 *tr* 1).

[1071] Imnografii se aseamănă dreptului Abel, aducând ca jertfă de pârgă „glăsuirile cântărilor [...] celor prea bune", *12 octombrie* [Sf. Cosma de Maiuma] (*Ut od* 6 *ca* 2 *tr* 1).

[1072] „Ai pătruns în norul dumnezeiescului Duh, te-ai povățuit în cele tainice și ca Moise ai arătat lămurit frumosul grai ai cântării", *4 decembrie* [Sf. Ioan Damaschin] (*Vc Dst* 5).

[1073] Arie compune o colecție mică de imne (*Thaleia*), urmând un model mai vechi, de factură gnostică, ușor de interpretat de mase largi de oameni, nu numai în biserici, ci și pe străzile orașelor. A se vedea Socrate [Scolasticul], *Historia ecclesiastica*, VI, 8, *apud* Pr. Petre Vintilescu, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, p. 40-41. Textul din *Thaleia* (atât cât s-a păstrat) și discuțiile mai recente despre semnificațiile teologice, la Rowan Williams, *Arius: Heresy and Tradition. Revised Edition*, Grand Rapids, Eerdmans, 2002, p. 98-116.

[1074] Cu „prăștia cuvintelor" s-au „surpat îngâmfările ereticilor", *12 octombrie* [Sf. Cosma de Maiuma] (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 2); „Cumplita boală a eresurilor ai oprit-o cu doctoria cuvintelor dogmelor tale", *12 octombrie* [Sf. Cosma de Maiuma] (*Ut od* 7 *ca* 2 *tr* 2); „De la Biserica lui Hristos, preafericite, ai gonit lupii cei înțelegători cu toiagul învățăturilor tale", *4 iulie* [Sf. Andrei Criteanul] (*Vc Dst slavă*); „De frumusețile cuvintelor și ale dogmelor tale toți credincioșii îndulcindu-se, cu dreaptă credință se veselesc, risipind hulele ereticilor", *4 iulie* [Sf. Andrei Criteanul] (*Ut od* 6 *ca* 1 *tr* 3); imnografii ne hrănesc „cu dulceața dreptei credințe, prin cuvântul cel dătător de viață", *11 octombrie* [Sf. Teofan Mărturisitorul] (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 2); „aprinzându-te cu focul Duhului lui Dumnezeu ai ars toată materia eresurilor", *11 octombrie* [Sf. Teofan Mărturisitorul] (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 3), (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 1) [Sf. Teofan Mărturisitorul, lăudat în imnografie mai ales ca apărător al icoanelor, *11 octombrie* (*Vc Dst* 4), (*Ut od* 6 *ca* 2 *tr* 3), (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 1)].

[1075] Expresiile aparțin Pr. Petre Vintilescu, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, p. 37. Întregul capitol despre „Ereziile și imnografia", p. 37-52.

mai mult pe cântarea de inspirație biblică (psalmodierea)[1076], ca și preocuparea pentru o bază biblică mai solidă a imnelor. Buni cunoscători ai Scripturii așadar[1077], imnografii folosesc cu ușurință metafore biblice, deopotrivă pentru a-și întări ortodoxia credinței, cât și pentru a înfrumuseța, poetic, creația.

S-a remarcat, de altfel, și influența reciprocă, la nivel teologic și prozodic, dintre creațiile omiletice și cele imnografice ale aceluiași

[1076] Philippe Bernard, „La dialectique entre l'hymnodie et la psalmodie, des origins à la fin du VIe siècle. Bilan des connaissances et essai d'interprétation", în *Rivista internationale di musica sacra* 26/1 (2005), p. 11-163, un consistent studiu care nuanțează părerea conform căreia ierarhia bisericească ar fi interzis, cu brutalitate, sub presiunea tendențioasei folosiri de către eretici a imnelor creștine (pe care o exprima, radical, de pildă, un Josef Kroll, la începutul secolului al XX-lea, și pe a cărui linie s-au înscris, puțin necritic, și unele dicționare). Cu titlu modificat („A-t-il existé un conflict entre l'hymnodie et la psalmodie dans le culte chrétien des six premiers siècles? Considération critique sur une théorie de Josef Kroll"), în Martin Klöckener, Bruno Bürki, Arnaud Join-Lambert (eds), *Présence et rôle de la Bible dans la liturgie*, Academic Press Fribourg, 2006, p. 137-164.

[1077] Pr. Prof. Dr. Ene Branițte, *Liturgica generală*, p. 732. Pr. Vasile Grăjdian, *Studii de teologie imnografică*, Ed. Universității „Lucian Blaga", Sibiu, 2008, p. 31-35 [„Caracterul biblic al imnografiei bizantine"]. „Cu Scripturile sfinților tale cuvinte, de-a pururi pomenite, arătându-te tuturor cu adevărat pâine foarte dulce, pe toți îi veselești, luminând gândurile tuturor, și pe toți îi înveți cunoștința cea mântuitoare", *1 octombrie* [Sf. Roman Melodul] (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 3). Despre relația dintre imnografie și exegeza biblică și patristică, inclusiv cu referire la imne ale Săptămânii Mari (mai ales din *ViM*), la Bogdan G. Bucur, „Exegesis of Biblical Theophanies in Byzantine Hymnography: rewritten Bible"?, în *Theological Studies* 68 (2007) nr. 1, p. 92-112. A se vedea și Christian Hannick, „Exégèse, typologie et rhétorique dans l'hymnographie byzantine", în *DOP* 53 (1999), p. 207-218. Despre dinamica receptării pasajelor scripturistice în imnografie (prin aprofundare, dar și „alterare", însă nu în sens de modificare structurală, ci de adaptabilitate pastorală pentru adresanți), cu studiu de caz pe imnografia praznicului Nașterii Domnului, la Dr. Cosmin Pricop, „Aprofundare sau alterare? Aspecte ale receptării textului biblic în imnografia ortodoxă. Studiu de caz – slujba Nașterii Domnului", p. 1-7 (articol nepublicat, disponibil la: https://www.academia.edu/33172137, accesat la 9 octombrie 2019). Cărțile de cult, întemeiate pe Scriptură și Părinți, sunt libere de reducționismul posibil al unor scheme teologice, fiind capabile de a revela noi implicații antropologice. Pr. Prof. Ioan Bizău, „Patimile lui Hristos în mistica sacramentală a Răsăritului creștin", în *Studia Universitatis Babeș Bolyai – Theologia Ortodoxă*, 48 (2003), nr. 1-2, p. 92-126. Un exemplu despre puternica dependența de Noul Testament a textelor imnografice îl reprezintă troparul Utreniei din *SbM*: „Iosif cel cu bun chip (*Mc* 15, 43), de pe lemn luând preacurat Trupul Tău (*Lc* 23, 53), cu giulgiu curat (*Mt* 27, 59) înfășurându-l (*Mc* 15, 46) și cu miresme (*In* 19, 40) în mormânt nou îngropându-l, l-a pus (*Mt* 27, 60)". Identificarea textelor biblice, la Konstantin Nikolakopoulos, *Imnografia ortodoxă de la început și astăzi. Dicționar de termeni liturgici și imnologici*, p. 55.

autor[1078]. Mulți imnografi, precum Sfântul Ioan Damaschin, folosesc tema străpungerii în coastă, de pildă, pentru a sublinia materialitatea concretă a trupului și, deci, realitatea Întrupării, în sensul dogmei de la Calcedon[1079]. Alături de teologia unirii celor două firi în Persoana unică a lui Hristos, vizibilă în mai toate actele Lui din Săptămâna Mare[1080], prezentă în imnografia mai multor praznice împărătești de peste an[1081] și reluată, ciclic, în serviciul festiv duminical[1082], una dintre temele dogmatice cele mai prezente este cea trinitară[1083].

[1078] Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 366.

[1079] Kosta SIMIC, *Liturgical poetry in the Middle Byzantine period: Hymns attributed to Germanos I, Patriarch of Constantinople (715-730)*, p. 156. A se vedea și Bogdan G. BUCUR, „«The Feet that Eve Heard in Paradise and Was Afraid»: Observations on the Christology of Byzantine Hymns", în *Philosophy&Theology* 18/1 (2006), p. 3-26. Oficiul liturgic anual al Sfântului Ioan Damaschin reține contribuția sa la susținerea atât a dogmei trinitare, cât și a celei hristologice: „Învățat-ai pe toți fiii Bisericii că cânte cu dreaptă credință cinstita unime cea în Treime, și să teologhisească dumnezeiasca întrupare a Cuvântului", *4 decembrie* (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 1).

[1080] În prologul Săptămânii Mari, cu cele două mari evenimente, Învierea lui Lazăr și Intrarea în Ierusalim, tema divino-umanității este bogat ilustrată; dintre numeroasele exemple: „[...] lăcrimând pentru dânsul după legea firii omenești, ca un Dumnezeu l-ai ridicat", *SbLaz* (*Vc Dst* 7); (*Pav od* 1 *tr* 3; *od* 4 *tr* 2); „Dumnezeu ești și om, adeverind numirile cu lucrările"; *SbLaz* (*Pav od* 4 *tr* 8); „Săvârșind lucrări îndoite, ai arătat doimea firilor Tale, Mântuitorule; că ești Dumnezeu și om", *SbLaz* (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 1); „[...] Hristoase ai venit la mormântul lui Lazăr, adeverindu-ne cele două firi ale Tale" *SbLaz* (*Ut la* 1); „[...] vedeți astăzi pe Împăratul ceresc pe mânz supus, ca pe un scaun preaînalt intrând în Ierusalim", *DmSt* (*Ut la* 3), temă anticipată încă din mijlocul săptămânii a șasea: „[...] toate le știu, Dumnezeu fiind neschimbat, chiar dacă Mă arăt Om văzut", *Jo* VI (*Vc Dst* 3).

[1081] Un exemplu despre dogma de la Calcedon, surprinsă magistral în imnografia praznicului Nașterii Domnului: „Cel neîncăput nicăieri cum a încăput în pântece? Cel ce este în sânurile Tatălui cum stă acum în brațe de Maică? Cu adevărat precum a știut, precum a voit și precum bine a socotit. Că fără trup fiind, S-a întrupat de bunăvoie; și Cel ce este S-a făcut pentru noi ce nu era, și neschimbându-și firea S-a făcut părtaș frământăturii noastre. În două firi S-a născut Hristos, vrând să plinească lumea cea de sus", *25 decembrie* (*Ut se* 3).

[1082] Mai ales în ciclul imnelor *theotokia*, de la Vecernia Mare, de pildă: „Cine nu te va ferici Preasfântă Fecioară? Sau cine nu va lăuda preacurată nașterea ta? Că Cel ce a strălucit fără de ani din Tatăl; Fiul, Unul-Născut, Același din tine, cea curată, a ieșit, negrăit întrupându-Se, din fire Dumnezeu fiind și cu firea om făcându-Se pentru noi. Nu în două fețe fiind despărțit, ci în două firi fără de amestecare fiind cunoscut. Pe Acela roagă-L, Curată, cu totul fericită, să se miluiască sufletele noastre", *Octoih, gl* 6 (*Vc Dst și acum*).

[1083] Autorii sfinți imnografi sunt numiți cu metafore precum „stea prealuminoasă care ai vederea luminată de raza Treimii", *4 decembrie* [Sf. Ioan Damaschin] (*Vc Dst* 5); „te-ai arătat apropiat Treimii", *4 decembrie* [Sf. Ioan Damaschin] (*Ut od* 6 *ic*); „vioara

Imnografia, parte a devoțiunii creștine, pare să fi precedat formularea de credință oficială a Bisericii. Recent descoperite și valorificate liturgic și dogmatic, imnele din *Cartea georgiană de cântări din Ierusalim* (în georgiană, *Užvelesi iadgari*, în grecește *Tropologhion*) se înscriu în categoria mărturiilor care fac foarte plauzibilă ideea că, în Antichitatea creștină, *lex orandi*-ul s-a aflat, în parte, înaintea *lex credendi*-ului[1084].

Rolul cântărilor este și acela de a facilita conținutul adânc dogmatic al scrierilor cu profil preponderent teologic[1085]:

cinstitei și Preasfintei Treimi, Cosma sfințitul, cântând cântarea cea întreit sfântă"; „trâmbiță de Dumnezeu grăitoare a Treimii celei preaîndumnezeite", *12 octombrie* [Sf. Cosma de Maiuma] (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 2).

[1084] Stephen J. SHOEMAKER, *Fecioara Maria în credința și evlavia creștină primară*, traducere din limba engleză de Lucian Filip, Ed. Doxologia, Iași, 2018, p. 259, unde autorul pledează, convingător, cel puțin pentru cazul cultului Fecioarei Maria în secolele al IV-lea – al V-lea, p. 249-260. Despre originea și dezvoltările formulei *lex orandi-lex credendi*, la Paul De CLERCK, „*Lex orandi, lex credendi*. Sens originel et avatars historique d'un adage équivoque", în *QL* 59 (1978), p. 193-212. În același duh, pledând pentru revenirea la înțelesul original dat de Prosper de Aquitania (*Indiculus*), care nu avea drept scop inițial definirea statutului cultului, la Enrico MAZZA, „*Lex orandi* et *lex credendi*. Que dire d'une *lex agendi* ou *lex vivendi*? Pour une théologie du culte chrétien", în *LMD* 250 (2007), nr. 2, p. 111-133.

[1085] Din păcate, studiile de specialitate nu au apelat decât în ultimul timp ceva mai consistent, deși încă nu suficient, la bogatul tezaur imnografic ortodox inspirațional pentru marele teme dogmatice. În hristologie, au atras atenția asupra inepuizabilei surse imnografice, de pildă, John MEYENDORFF, *Teologia Bizantină*, Ed. IBMBOR, București, 1996, p. 223-203, sau Karl Christian FELMY, *Dogmatica experienței ecleziale*, p. 111-161 (cu constatarea generală, dar puțin exemplificată, că miezul doctrinei hristologice nu se găsește atât în imnele închinate lui Hristos, cât în *theotokii*, p. 145). În teologia românească rămâne de referință lucrarea de pionierat a Arhim. Benedict GHIUȘ, *Taina Răscumpărării în imnografia ortodoxă*, ed. Cit., p. 123-176 [cap. IV. „Faptul Răscumpărării în ciclul Sfintelor Patimi"]; a se vedea și studiile semnate de Pr. Drd. Nicolae ALEXA, „Întruparea și Învierea Mântuitorului după *Octoih* și *Penticostar*", în *BOR* 100 (1982), nr. 1-2, p. 141-155; Pr. Magistrand Gheorghe BUTNARIU, „Jertfa Domnului în cărțile de ritual ale Bisericii", în *ST* 9 (1957), nr. 7-8, p. 544-561; Pr. Prof. Dr. Nicolae C. BUZESCU, „Sfânta Cruce în imnologia cultului ortodox", în *Ort* 34 (1982), nr. 2, p. 286-195. Dintre contribuțiile recente, Pr. Tucă T. NICUȘOR, *Hristologia reflectată în imnografia ortodoxă – studiu liturgic-dogmatic*, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2004; Pr. Doru Octavian PICIORUȘ, *Aspecte dogmatice ale imnologiei ortodoxe (Săptămâna Patimilor și Săptămâna luminată)*, Universitatea București, Facultatea de Teologie Justinian Patriarhul, București, 2010 (lucrare de licență, nepublicată), 210 p. (ediție electronică); Mihai Emilian PLATON, *Dogmatica hristologică reflectată în cultul ortodox*, Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj Napoca, 2017, 124 p (lucrare de licență, nepublicată), precum și Pr. Lect. Dr. Lucian FARCAȘIU,

„De râvnă fiind aprins, toată vrăjmășia eresurilor celor potrivnice Dumnezeirii ai surpat, prin scrieri osârduitoare lămurind tuturor în chip limpede cele scrise de demult pe alocuri, cu agerime, de cei înțelepți"[1086].

Dar, pentru Săptămâna Sfintelor Pătimiri, preocuparea principală a imnografilor nu este aceea de a răspunde dogmatic ereziilor (accentele dogmatice ale imnelor venind de la sine, în subsidiaritatea intenționlă), ci una propedeutică. Tema duhovnicească cea mai prezentă este, pe mai departe, cea a pocăinței, și de data aceasta tot ca trăire personală. De pildă, celebrul imn al Casiei („Doamne, femeia ceea ce căzuse în păcate multe...") arată sentimentul de profundă pocăință pe care ea, ca „reprezentantă" a genului, îl pune în gura unei femei[1087], precum la fel de cunoscutul *Canon Mare* al Sfântului

Teologia imnografiei praznicelor împărătești ale Mântuitorului Iisus Hristos, cu dată fixă. Studiu liturgic-istoric, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2012, 460 p. (cu un amplu capitol și despre teologia și spiritualitatea imnelor praznicului Intrării în Ierusalim, p. 61-103); IDEM, *Teologia imnografiei praznicelor împărătești din ciclul pascal. Studiu liturgic-istoric*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2010, 370 p.; IDEM, *Prin Cruce – la Înviere. Semnificația teologică și duhovnicească a perioadelor liturgice ale Triodului și Penticostarului*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2014, 460 p. Un model de explorare teologică a imnografiei (curente, precum și a celei din manuscrise), dar în sfera mariologică, în lucrarea de doctorat a părintelui Jaakkko Henrik OLKINUORA [Fr. Damaskinos of Xenophontos], *Byzantine Hymnography for the Feast of the Entrance of the Theotokos: An Intermedial Approach*, Studia Patristica Fennica 4, 2015, 430 p. Despre „teologia cântării liturgice" în general, la Pr. Prof. Dr. Vasile GRĂJDIAN, *Teologia cântării liturgice în Biserica Ortodoxă. Aspecte de identitate a cântării liturgice ortodoxe*, Ed. Universității „Lucian Blaga", Sibiu, 2000, mai ales p. 139-166; IDEM, *Studii de teologie imnografică*, Ed. Universității „Lucian Blaga", Sibiu, 2008; exemplificări de folosire a exegezei imnografice în operele unor teologi precum Dumitru Stăniloae, Alexander Schmemman, Nicolae Corneanu sau Konstantin Nikolakopoulos, la Pr. Prof. Vasile STANCIU, „Elemente de exegeză imnografică în teologia ortodoxă contemporană", în *Studia Universitatis Babeș Bolyai – Theologia Ortodoxă*, 48 (2003), nr. 1-2, p. 85-91.

[1086] *4 decembrie* [Sf. Ioan Damaschin] (*Ut od* 7 *ca* 2 *tr* 1); „Ai defăimat cu căldură nelegiuita ură a ucenicilor lui Manent", *4 decembrie* [Sf. Ioan Damaschin] (*Ut od* 7 *ca* 2 *tr* 2); „vădit-ai limpede în scris, Ioane, erezia lui Nestorie, care despărțea cele două firi în Hristos și erezia lui Sever care le amesteca și nebunia monotelită și credința cea într-o singură lucrare", *4 decembrie* [Sf. Ioan Damaschin] (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 1); împotriva ereziei iconoclaste, *4 decembrie* [Sf. Ioan Damaschin] (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 2). A se vedea și Pr. Prof. Nicolae D. NECULA, „Cultul divin, ca mijloc de apărare a dreptei credințe", în *GB* 35 (1976), nr. 9-12, p. 901-907.

[1087] Cronicari bizantini precum Gheorghe Monahul sau Leon Grămăticul relatează dialogul dintre frumoasa Casia și tânărul împărat Teofil al V-lea, la recepția

Andrei Criteanul se presupune că ar fi rodul pocăinței sale proprii după o adeziune conjuncturală, de scurtă durată (și sub presiunea imperială), retractată apoi, la erezia monotelită[1088]. El a și primit, de altfel, cognomenul de „învățător (*mystagōgos*) preales al pocăinței"[1089]. Una din funcțiile importante ale imnografiei este și cea „sfințitoare", ca pregătire duhovnicească pentru primirea harului sfințitor în Biserică, prin Sfintele Taine și sfintele slujbe[1090].

Datorită faptului că în Ortodoxie cultul reprezintă pentru monahi și credincioși o veritabilă, dacă nu și prima școală de spiritualitate, imnografii *Triodului*, atât prin tematica abordată cât, mai ales, prin profilul lor duhovnicesc, unde se regăsește adevăratul izvor al creației lor imnografice, au fost numărați printre autenticii îndrumători („maeștri") spirituali ai Răsăritului ortodox[1091].

de alegere a soției, privitor la rolul femeii în căderea și în mântuire. Teofil i-ar fi spus: *Ek gynaikos ta cheirō* („Prin femeie [au intrat în lume] cele josnice"), la care ea ar fi replicat, inteligent (atingând orgoliul lui Teofil și „pierzând" șansa de a fi viitoare împărăteasă): *Kai ek gynaikos ta kreittō* („Și prin femeie [au venit și] cele mai alese"). Tradiția este acceptată și de bizantinologi precum W. TREADGOLD, „The Problem of the Marriage of the Emperor Theophilus", în *Greek, Roman and Byzantine Studies* 16 (1975), nr. 3, p. 325-341. Păruta aroganță „feministă" este contrazisă de profunzimea imnului din *MiM*, care atestă o înaltă cultură teologică a monahiei din Constantinopol. O analiză a temei pocăinței în imnografia Casianei, la Gheorghiță ZUGRAVU, *Kassia the Melodist. And the Making of a Byzantine Hymnographer*, p. 158-176; analiza celebrei alcătuiri „Doamne, femeia ceea ce căzuse...", p. 168-176.

[1088] „Andrew of Crete", în *The Canterbury Dictionary of Hymnology*, Canterbury Press, (disponibil la: https://hymnology.hymnsam.co.uk/a/andrew-of-crete, accesat la 31.01.2018).

[1089] *CM* (*od* 3 *ca* 2 *tr* 20).

[1090] Pr. Prof. Ioan BIZĂU, „Imnografia și cântarea liturgică în mistica sacramentală a Sfântului Nicolae Cabasila", în *Studia Universitatis Babeș Bolyai – Theologia Ortodoxă*, 44 (2003), nr. 1-2, p. 189-210.

[1091] Daniel STIERNON, „Joseph l'Hymnographe (saint)", în *Dsp* 8, col. 1354. Sfântul Ioan Damaschin și este numit în oficiul său liturgic „învățătorul Bisericii", și nu doar pentru aportul său la sistematizarea dogmatică a teologiei creștine, *4 decembrie* (*Ut cond*).

Concluzii

A doua parte a lucrării de față valorifică analitic resursele liturgice privind cele trei elementele de bază ale celebrărilor Săptămânii Sfintelor Pătimiri: lecturile biblice, lecturile patristice și imnografia. Analiza acestora este prefațată de o incursiune în tradiția postirii în spațiul bizantin, grație bogatei colecții de tradiții tipiconale recent recuperate critic. S-a dorit însă a nu se rămâne într-o zonă de aridi-tate teologică, posibilă dacă cercetarea s-ar fi rezumat la un travaliu arhivistic liturgic ci, dincolo de acesta, să se descopere sensuri duhovnicești și mistagogice ale ascezei, ale intenționalității selecției textelor scripturistice sau patristice, precum și profilul spiritual al imnografilor acestei perioade.

Concluziv, următoarele puncte încearcă o reluare concentrată a principalelor idei care au reieșit în urma acestei investigații liturgic-duhovnicești:

1. Postul nu este un simplu exercițiu de anduranță de tip secular, ci expresia libertății umane care se dorește a fi repusă în lumină prin actul volițional extrem, dar nu lipsit de flexibilitatea dată de discernământul observabil în tradiția patristică și în diversele *typika* mai vechi sau mai noi. Accentuat vizibil, ca intensitate ascetică, față de celelalte săptămâni, postul Sfintelor Pătimiri devine icoană și standard înalt pentru orice fel de postire, cele două zile obligatorii de post săptămânal (miercuri/vineri) fiind ancore de *memoria passionis*, obligatorii pentru a înțelege, cu aceeași ritmicitate săptămânală, evenimentul Învierii, celebrat duminică.

2. Semn al restabilirii raportului cu cosmosul întreg și al unei restructurări ontologice a persoanei umane, în această săptămână postul dobândește o nouă conotație, superioară, derivată din legătura cu Hristos cel Răstignit și Înviat. De dragul

și în așteptarea Mirelui Bisericii postind, depășind caracterul penitențial-ascetic al postului celorlalte săptămâni, acesta ni se propune ca post euharistic și post pascal prin excelență. În fidelă teologie maximiană, odată biruind ispita „plăcerii" prin asceza celor 40 de zile, credinciosul se identifică cu Hristosul biruitor al „durerii" și izbăvitor al morții și al fricii de ea, ambele dimensiuni ale postului presupunând o permanentă, luminoasă și bucuroasă răstignire duhovnicească a patimilor egoiste care țin mai departe firea umană în starea de cădere adusă de înfrângerea (neevitată prin postire) în fața plăcerii, din Paradis.

3. Lecturile biblice facilitează retrăirea împreună cu Hristos – și cu toate persoanele implicate – a finalului parcursului pământesc dinainte de Înviere al Acestuia, ca împlinire a profețiilor lecturate de-a lungul Postului Mare și reluate cu focusare tematică pe Pătimire/Înviere în această săptămână. Niciodată epuizabile, sensurile teologice și spirituale profunde ale cuvintelor Scripturii se descoperă altfel în ambianța liturgico-eclesială, în care riscul de a rămâne simplu material de studiu exterior este înlăturat prin hermeneutica duhovnicească (dar nu pietistă) propusă de imnografia care însoțește și exploatează citirile biblice.

4. Analizat în oglindă cu cel din vechile lecționare, actualul sistem de lecturi scripturistice, mai ales cel din *Triduum*-ul pascal, reprezintă rezultatul și exemplul cel mai des invocat pentru ilustrarea metamorfozelor liturgice ale celor două rituri, palestinian și constantinopolitan, ale căror împrumuturi reciproce în etape succesive au format ritul bizantin. În pofida unor recomandări de restructurare simplificatoare venite de la liturgiști remarcabili, păstrarea acestui sistem, mai ales în spațiul monahal, nu este expresia unei fidelități necritice față de o tradiție neaplicată și neaplicabilă (din cauza limitelor firii umane) în întregime. Repetitivitatea care îl caracterizează (exprimată inclusiv prin lectura cursivă a evangheliilor în întregimea lor în *Triduum*-ul Mirelui) are vădite valențe duhovnicești: sensurile mereu aprofundate și reluate sunt responsabile de conturarea unui nou *tropos* al

persoanei umane, incapabilă de o epuizare rapidă și definitivă a conținutului slujbelor.

5. Lecturile patristice rânduite de *typikon* pentru Săptămâna Sfintelor Pătimiri se înscriu în categoria lecturilor „festive", spre deosebire de cele „curente" din Postul Mare. Cu câteva excepții care aduc plus de culoare tabloului exegezei patristice, *Omiliile* Sfântului Ioan Gură de Aur la evenimentele acestei săptămâni (așa cum ne sunt relatate în varianta mateiană a evangheliei) au fost rânduite a însoți pe credincios în înaintarea spre înțelegerea a ceea ce s-a petrecut cu Hristos – și prin El, cu noi – de la intrarea în Ierusalim și până la mormântul gol. În acord cu atât de entuziasta renaștere neopatristică, vechea tradiție, urmată atât în Răsărit, cât și în Apus, a întocmirii și folosirii omiliarelor în cult, abandonată la scară largă în ritul bizantin, se cere a fi readusă în discuție, măcar, sau pentru început, cu destinație de uz individual pentru cei doritori de aprofundare exegetică, inclusiv cu diversificarea opțiunilor patristice, ofertante în chip deosebit prin descoperirile noi și edițiile critice exemplare curente.

6. Imnografia acestei săptămâni este una profundă prin complexitate teologică, frumoasă prin compoziție stilistică și creatoare de atmosferă duhovnicească prin interpretare în duh tradițional. Ea completează fericit textele biblice și patristice și contribuie la pregătirea credincioșilor pentru Sfintele Paști. Imnografii bizantini, majoritatea trecuți în calendar, au semănat în piesele imnografice alcătuite pentru aceste zile nu doar informație teologică și vibrație lirică, ci, mai ales, trăirea lor curată și sfântă, devenind astfel mistagogi autentici ai Sfintelor Pătimiri.

Partea a III-a

Săptămâna Mare – structură și conținut. Analiza imnografiei

Sfintele Pătimiri ale Mântuitorului,
frescă din exonartexul Mănăstirii Vatopedi (Sfântul Munte Athos),
datată din timpul dinastiei Paleologilor (963-1430)

(sursa: https://www.pemptousia.ro/files/2013/05/00.jpg)

Cunoscând aceste zile de acum,
mai presus decât toate zilele,
sfințite rugăciuni să înălțăm lui Dumnezeu

Ma III (Ut od 9 ca 2 tr 1)

Preliminarii: Săptămâna Mare – unicitate compozițională

Sinaxarul Sâmbetei Mari proiectează, retrospectiv, imaginea pe care o propune Biserica pentru toate zilele acestei săptămâni: într-un crescendo al importanței lor, zilele Postului Mare „întrec celelalte zile"[1092] ale anului bisericesc, iar zilele Săptămânii Mari sunt deja pe un nivel mai ridicat al intensității duhovnicești, pentru a culmina cu Sâmbăta Mare și Învierea Domnului, punctul terminus, apogeul și ținta întregii perioade, care se constituie în generator de nou început, an de an, pentru a relansa duhovnicește programul resurecțional pe care, asumându-și-l persoana umană, se va poziționa și în mediatorul înnoirii întregului cosmos.

Începând cu ziua de luni a acestei săptămâni, și după modelul acesteia, toate celelalte zile vor fi desemnate ca „sfinte" și „mari", nu pentru că ele ar avea mai mult de 24 de ore, ci pentru ceea ce ele semnifică și astăzi, în retrăire anamnetică, drept zile în care s-au săvârșit „minunile mari și mai presus de fire și faptele neobișnuite ale Mântuitorului nostru"[1093]. Ele sunt zilele decisive ale restaurării naturii umane (*Ef* 4, 24), ale împăcării cu Dumnezeu (*2 Co* 5,

[1092] *SbM* (*Ut sinaxar*).

[1093] *Ibidem*. *Anamnēsis* și *mimēsis* nu sunt două categorii contrare, ci trebuie privite în simbioză. Ideea de „imitație" a unui gest sau acțiune trecută este tot o legătură cu trecutul care devine prezent. În cult, *mimēsis* este totdeauna interior lui *anamnēsis*; altfel, disjungându-le reducționist, putem cădea fie în fundamentalism și ritualism exterior (un cult dominat exclusiv pe dimensiunea mimetică), fie într-un subtil gnosticism (un cult pseudo-spiritualizat, centrat univoc doar pe anamneza misterului). Pe larg, cu exemplificări din Săptămâna Mare (spălarea picioarelor, adorarea Crucii etc.), la Patrick Prétot, „La Semaine Sainte: Le «grand récit» entre *mimésis* et *anamnésis*", în *LMD* 232 (2002), nr. 4, p. 7-34.

18-19), ale semnării unui Legământ nou (*Ir* 31, 31-33; *Mt* 26, 28; *Lc* 22, 20; *1 Co* 11, 25). Sunt zilele noii creații (*Ap* 21, 5), în paralel cu cele din debutul cărții *Facerea*, similitudinile fiind cât se poate de evidente: „Să fie lumină" (*Fc* 1, 3) – lumina Învierii; crearea omului, din pământ, în ziua a șasea (*Fc* 1, 26-31) – Răstignirea și punerea în groapă a Dumnezeu-omului, ca germene pentru umanitatea reînnoită; odihna lui Dumnezeu în ziua a șaptea (*Fc* 2, 2-3) – plinirea acesteia prin odihna de sâmbătă a Fiului Omului în mormânt.

„Unitatea de măsură" a acestor zile este aceeași precum a stabilit-o Dumnezeu „la început (*in principio*)" (*Fc* 1, 1), ca paradigmă pentru un timp special, al lui Dumnezeu, și de abia mai apoi, după căderea omului, supus relativizării, măsurării și degradării: fiecare zi a Săptămânii Mari este, dintr-un anumit punct de vedere, „zi una (gr. *hēmera protē*; ebr. *yōm 'echāḏ*)" (*Fc* 1, 5)[1094], irepetabilă, unică în semnificația evenimentelor pe care le-a „găzduit". Iar unicitatea acestor zile și a săptămânii pe care o compun se cere a fi perpetuată ori de câte ori, în celebrare liturgică, ele se oferă credincioșilor ca timp trecut („în vremea aceea"), dar deodată și prezent („astăzi"), într-o contemporaneitate a împreună-mergerii cu Hristos spre Pătimiri și Înviere.

Spiritualitatea ortodoxă a preluat această caracteristică a zilei „una" și a folosit-o în „cronometrarea" timpului de pocăință, care nu mai este unul al minutelor, orelor sau zilelor, ci al intensității metamorfozante de vieți și atitudini: „Dacă omul vrea cu adevărat, din zori până seara ajunge după măsura dumnezeiască"[1095]. Redusă la esență, viața persoanei umane devine viața unei singure zile, decisivă pentru destinul ei veșnic și, nu de puține ori, chiar și pentru cel pământesc. Dacă „o zi se zice că este toată viața pământenilor"[1096], gestionarea, prioritizarea și evaluarea evenimentelor, în lumina acestei „unice" zile, ar schimba substanțial felul de a fi al persoanei umane.

[1094] A se vedea și tâlcuirea Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, 2, 8, în *Scrieri. Partea întâi*, traducere, introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1986 [*PSB* 17], p. 94-96.

[1095] *Despre avva Alonios*, 4, în *Patericul*, p. 90. „Întru o zi" a fost primit tâlharul în rai, *ViM* (*Ut lum*). „Cine este înțelept" poate câștiga „într-o zi toate veacurile", *Ma* III (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 5). Acest unic și consecvent interval al pocăinței mai este întâlnit și sub forma a „trei zile", ca reflexie, printre altele, a actului de propovăduire (și de „convertire") în iad timp de trei zile. „Dacă cineva se pocăiește din tot sufletul, Dumnezeu îl primește chiar și după trei zile", *Despre avva Sisoe*, 20, în *Patericul*, p. 331; *Despre avva Pimen*, 12, în *Ibidem*, p. 267; și în *Lu* III (*Ut od* 7 *ca* 2 *tr* 1).

[1096] *Lu* I (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 5).

Pentru că exercițiul acesta nu este unul facil, Biserica îl reînnoiește în mai multe etape și în diferite intensități. Pe linia sintetizată ceva mai târziu de Sfântul Nicolae Cabasila (secolul al XIV-lea), dar ca exponent al gândirii dintotdeauna a Părinților, și anume aceea că la Pătimirile Domnului se cade a medita nu numai în această săptămână, ci totdeauna[1097], ni se oferă posibilitatea de a fi martori și părtași la evenimentele ultimelor zile ale vieții lui Iisus Hristos în replicarea lor liturgică atât anuală (Săptămâna Mare[1098]), cât și săptămânală (miercuri și vineri dominate de celebrarea Crucii și Pătimirilor; luni și marți, cu tematică eshatologică, joi, pomenirea apostolilor și tematica euharistică, sâmbătă, pomenirea defuncților), precum și în ciclul zilnic (orele liturgice fiind asociate cu momente ale Pătimirilor[1099]). Aceste comemorări reprezintă atât o necesitate de repetitivitate înnoitoare și generatoare de primenitoare înțelesuri duhovnicești pentru credincios, cât și un semn al unei recunoștințe niciodată epuizabilă față de dragostea lui Dumnezeu arătată spre om. Celebrările acestei săptămâni sunt „răspunsul iubirii Bisericii-Mireasă la iubirea jertfelnică și mântuitoare a lui Hristos, Mirele Său"[1100].

[1097] Sf. Nicolae Cabasila, *[Omilie] La Pătimirea mântuitoare [*Mt *27]* [de aici înainte, *Omilie la Pătimirea mântuitoare*], 1, în *Cuvântări teologice: la Iezechiel – Hristos – Fecioara Maria. Scrieri I*, p. 121. *Omilia*, valorificată târziu (1981), a fost ținută la cea de a cincea evanghelie de la Denia de Joi Seara (a celor 12 evanghelii). A se vedea Diac. Ioan I. Ică jr, „Nicolae Cabasila-Chamaetos – teologul și predicatorul laic uitat și Cuvântările sale teologice", studiu introductiv la volumul menționat, p. 47.

[1098] O însoțire în călătoria acestor zile, cu accent nu doar pe descrierea cronologică a evenimentelor, ci, mai ales, pe implicațiile pe care le suscită în viața fiecăruia (prin interogațiile pe care la pune autorul la sfârșitul fiecărui capitol al „fiecărei zile"), la Stephan R. Christiansen, *From Palm Sunday to Easter Sunday. Journay with Christ through His Final Days*, Covenant Communications, Inc., Utah, 2019, 116 p.

[1099] Evenimentele mântuitoare ale Sfintelor Pătimiri au fost asociate de timpuriu cu orele de rugăciune ale creștinilor. Astfel, pătimirea nu era trăită numai o dată pe an, ci fiecare zi era o nouă Vineri Mare. Ipolit al Romei îi îndemna pe creștini, încă de la începutul secolului al III-lea, să se roage la cântatul cocoșilor, când „fiii lui Israel L-au tăgăduit pe Hristos", la ceasul al treilea, în care „a fost văzut Domnul pironit pe lemn", la ceasul al șaselea, când ziua s-a împărțit și „s-a făcut întuneric" (iar rugăciunea în acest moment al zilei este o imitare a glasului puternic al „Celui ce S-a rugat atunci"), la ceasul al nouălea, amintind de adormirea lui Hristos pentru ridicare celor morți. Ipolit din Roma, *Tradiția Apostolică*, 23, traducere de Diac. Ioan I. Ică jr, în Diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei, I. Canonul Apostolic al primelor secole*, p. 588.

[1100] Vl. Ilyine, *Zapetchatanyï Grob*, Paris, 1926, p. 5, *apud* Constantin Andronikof, *Le cycle pascal II*, p. 143. De aceea, dacă actul pocăinței este, în general, unul personal, în timpul Postului Mare atât pocăința, cât și părtășia la Pătimiri are și un caracter eclesial, toți fiind uniți „într-un gând" (*1 Ptr* 3, 8).

Structural, Săptămâna Sfintelor Pătimiri se compune din patru registre, omogene fiecare în parte, dar și legate, cum este firesc, unele de altele, implicându-se etapizat, fiecare etapă conținând, în germene, pe următoarea, iar cea ulterioară purtând ecoul celei precedente. În același timp, Săptămâna Mare are un caracter simetric, dat de cel puțin două elemente: cu apariție fie la extremități (mormântul lui Lazăr – mormântul lui Iisus), fie bornează săptămâna dar îi fixează și centrul, printr-o reluare a unui eveniment replicat în varii forme și semnificații (motivul ungerii).

Tabel III.a. ***Structura Săptămânii Mari. Simetrie compozițională***

Prolog	Sâmbăta lui Lazăr Duminica Stâlpărilor	mormânt	ungere
***Triduum*-ul Mirelui**	Lunea Mare Marțea Mare Miercurea Mare		ungere
	Joia Mare		
***Triduum*-ul Pascal**	Vinerea Mare Sâmbăta Mare Duminica Învierii	mormânt	ungere

Dacă excludem, pentru un moment (și doar din considerente de metodologie), Sâmbăta lui Lazăr și Duminica Floriilor, ca zile de *transitus*, celelalte zile se pot citi fie linear, de la început la sfârșit, fie de la extremitate spre centru, semnificația centrului fiind cheia de înțelegere a întregii perioade. Nu este astfel exclusă ideea unei structuri de tip chiastic a Săptămânii Mari (într-o variantă primară și în formă inversată: *A'-B-A*):

Tabel III.b. ***Structura chiastică a Săptămânii Mari***

A': *Triduum*-ul Mirelui	–	Nunta Mielului	–	rodirea jertfei
B: *Joia Mare*	–	*Mielul înjunghiat euharistic*	–	*typos*
A: *Triduum*-ul Pascal	–	Jertfa Mielului	–	jertfa *in actum*

Această a treia secțiune a lucrării exploatează din belșug imnografia Săptămânii Mari, ca sursă pentru creionarea principalelor idei dogmatice și duhovnicești pe care le implică evenimentele celebrate în ea. În mod evident, ea face apel și la trimiteri de suport și întărire din imnografia celorlalte săptămâni (dar nu în aceeași proporție), ca demonstrație asupra unei prezențe tematice anticipative în tot Postul

Mare. Deși semnificațiile multiple ale acestei săptămâni sunt ispititoare în a le dezvolta, prezentul studiu se străduie să se rezume doar la cele pe care le presupune imnografia, temele cele mai intens susținute imnografic fiind rezumate în următorul tabel:

Tabel III.c. ***Tematica imnografică a Săptămânii Mari***

Tematică generală (în mai toate zilele)			**Tematică specifică (în anumite zile)**
	Prolog	Sâmbăta lui Lazăr	Învierea de obște „Piatra mințiii" Umanitate reînnoită
		Duminica Stâlpărilor	Stâlpările virtuților Ierusalimul inimii
	***Triduum*-ul Mirelui**	Lunea Mare	Smochinul neroditor; lenea Iosif cel frumos; virtutea
Divino-umanitatea lui Hristos Pătimirile Învierea Co-pătimirea Răstignirea duhovnicească Tematica eshatologică Smerenia hristică		Marțea Mare	Cele zece fecioare; milostenia Talanții; osteneala
		Miercurea Mare	Ungerea de către femeia păcătoasă; pocăința Păcatul ca trădare (Iuda)
		Joia Mare	Spălarea picioarelor Cina de pe urmă Agonia din Ghetsimani
		Vinerea Mare	Arestarea. Procesul; nerecunoștința Batjocorirea. Răstignirea Tâlharul recunoscător; pocăința Puterea Sfintei Cruci
	***Triduum*-ul Pascal**		Paradoxuri imnografice *Sympathos*-ul cosmosului
		Sâmbăta Mare	Îngroparea Pogorârea la Iad „Începutul" Învierii
		Privegherea pascală	Învierea ca „program"

Densă ca informație bazată pe imnografie, această secțiune a lucrării își argumentează ideile și concluziile și pe un bogat material patristic, comentarii ale textelor biblice lecturate cultic în această săptămână sau în relație tematică apropiată cu ea. Scopul urmărit este acela de a arăta cum favorizează cultul liturgic însoțirea și co-părtășia mistagogică a credinciosului la Taina Morții și Învierii lui Hristos[1101], ca împlinire a dezideratului biblic: „Hristos a pătimit pentru voi, lăsându-vă pildă ca să păşiți pe urmele Lui" (*1 Ptr* 2, 21).

În chip duhovnicesc, moartea lui Hristos se cere a fi „duplicată" în omorârea patimilor noastre, ca unele care au generat-o pe a Lui: Hristos „a purtat păcatele noastre, în trupul Său, pe lemn (*hos tas hamartias hēmōn autos anēnenken en tō sōmati autou epi to xylon*), pentru ca noi, murind față de păcate, să vieţuim dreptății: cu a Cărui rană v-ați vindecat" (*1 Ptr* 2, 24)[1102]. Și nu numai în aceste zile suntem invitați la o retrăire cu Hristos a Sfintelor Pătimiri și a Învierii, ci toată viața lui Iisus se cere a fi transpusă, imprimată duhovnicește în viața noastră:

[1101] Recent a fost din nou subliniată relația strânsă de interconectivitate între cuvânt și imagine și între cuvântul cântat (imnografie) și iconografie, în crearea emoției cultice autentice, în spațiul sacru bizantin. A se vedea Sharon E. J. GERSTEL, „Images in Churches in Late Byzantium: Reflections and Directions", în Sulamith BRODBECK, Anna-Ornage POILPRÉ, Michel STAVROU (EDS), *Visibilité et présence de l'image dans l'espace ecclésial. Byzance et Moyen Âge occidental*, Éditions de la Sorbonne, Paris, 2019, 120 p. Un ajutor pentru cler (în creștinismul apusean), dar și pentru credinciosul simplu în vederea înțelegerii semnificațiilor perioadei postului (mai ales a Săptămânii Mari) și a celei pascale, în vederea participării conștiente la cultul Bisericii, la Michael F. PERHAM, *The Way of Christ-likeness: Being Transformed by the Liturgies of Lent, Holy Week and Easter*, Canterbury Press Norwich, London, 2016, 160 p.; mai concentrat (și tot pentru tradiția catolică), în două articole semnate de Anne C. MCGUIRE, „Holy Week and The Paschal Mystery", în *Liturgical Ministery* 13 (2004), p. 119-127 și Catherine VINCIE, „A History of Holy Week", în *Ibidem*, p. 105-118. Pledează pentru redescoperirea sensurilor mistagogice aflate deja în tot ce înseamnă cult (lecturi, imne, rugăciuni, tradiții liturgice răsăritene), Daniel GALADZA, „The Liturgical Year and Mystagogy: Entering into the Pascal Mystery. Presentation to the Meeting of the Bishops of the Catholic Eastern Rite Churches in Europe, London, Great Britain, October 26-29, 2017", în *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies*, 59 (2018), nr. 1-4, p. 173-192.

[1102] Ioan Scărarul dă exemplu de patima ținerii de minte a răului care se vindecă mai ușor prin contemplarea Sfintelor Pătimiri primite pe nedrept și de bunăvoie de Hristos cel nevinovat și iertător: „Aducerile aminte ale Patimilor lui Hristos vor tămădui sufletul ce ține minte răul, rușinându-l puternic cu a Lui neținere de minte a răului". SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara*, 9, 12, p. 198.

„precum în Adam ne-am omorât, tot așa în Hristos să viem, și împreună să ne naștem în Hristos, și împreună cu El să ne răstignim, și împreună să ne îngropăm, și împreună cu El să înviem"[1103].

[1103] SF. GRIGORIE DE NAZIANS, *Cuvântul al XXX-lea. La Teofanii sau la Naşterea Mântuitorului*, 4, în *Cuvântări praznicale și morale*, p. 53.

Spus-ai mai înainte adormirea lui Lazăr,
pe care peste puțin înviindu-l, vei lua laudă de la prunci,
care vor purta ramuri, semnele Pătimirii Tale, Mântuitorule

Jo VI (Ut od 4 tr 4)

8. Uvertura Pătimirii: Sâmbăta lui Lazăr și Duminica Stâlpărilor

Deși Postul Păresimilor propriu-zis se încheie vineri în săptămâna a șasea[1104], iar o săptămână obișnuită începe, în mod „tehnic", luni (sau, în creștinism, săptămâna liturgică se deschide, după modelul iudaic, duminica[1105]), totuși Sâmbăta lui Lazăr și Duminica Stâlpărilor (a Ramurilor) nu sunt apariții insolite în structura acestei lungi perioade de zece săptămâni și nu creează o ruptură, un hiatus, între Postul Mare și Săptămâna Sfintelor Pătimiri ci, din contră, realizează în mod fericit trecerea firească între cele două cicluri.

Fără aceste două zile nu pot fi înțelese evenimentele comemorate în ultima și intensa etapă premergătoare Sfintelor Paști, dubletul (*biduum*-ul) sâmbătă-duminică fiind cel care le „declanșează" spre împlinire și deschide această Săptămână Mare, în care se încadrează

[1104] Imnografia subliniază de patru ori această idee: *Vi* VI (*Vc st slavă*), reluată în *SbLaz* (*Vc Dst* 1), repetată de două ori; *SbLaz* (*Vc Dst și acum*). A se vedea și notița din *LA*, nr. 32, p. 82. În ritul siriac, ziua de vineri din a șasea săptămână se numește, ca marcare a încheierii „oficiale" a Postului Mare, „Vinerea Păresimilor" sau „Sfânta Vineri a celor patruzeci de zile". Anton BAUMSTARK, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*, 1910, p. 207, *apud* Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 380, și explicațiile din nota 212, p. 531. Despre particularitățile celebrărilor din această zi în Ierusalim, la Sebastià JANERAS, „Le vendredi avant le Dimanche des Palmes dans la tradition liturgique hagiopolite", p. 59-86. Încă de joi, în aceeași săptămână, a șasea, se anunță deja sfârșitul postului: „Doamne, întru împlinirea postului (*symplērōsei tēs nēsteias*), umple de bucurie inimile noastre și mintea, Milostive", *Jo* VI (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2).

[1105] Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală*, p. 130-131. Duminica deschide săptămâna liturgică în ciclul Penticostarului și al Octoihului. În timpul Triodului, ea încheie săptămâna. Este una dintre consecințele „răsturnării polilor" timpului și spațiului realizată de Hristos, prin Pătimire și Înviere. Pe larg, la Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 265-293 (mai ales, p. 266).

tematic într-un mod fericit și, ca atare, poate fi considerat parte integrantă a temei prezentei lucrări[1106].

De fapt, cu mult înainte, Biserica, prin sfintele slujbe, anticipează, vestește și pregătește acest tranzit[1107]. Încă de la începutul săptămânii a cincea se trasează ținta, finalitatea celebrărilor ultimelor două săptămâni, marcând încheierea Postului Mare propriu-zis: în „sfântă săptămână care strălucește luminat, mai înainte de scularea lui Lazăr din morți", ne rugăm „să umblăm în frica Ta, *săvârșind* (s.n.) toată curgerea postului"[1108]. Deja cu o săptămână înainte de sâmbăta a șasea s-au deschis „ușile cele dinaintea învierii lui Lazăr"[1109] și, la fel, înainte-prăznuirea Intrării Domnului în Ierusalim (cu finalitatea ei, „omorârea morții" prin Pătimire) este marcată încă de la Vecernia din seara duminicii a cincea:

> „Începând cu dragoste a șasea săptămână a cinstitului post, să cântăm, credincioșilor, laudă înaintea prăznuirii Stâlpărilor, Domnului Celui ce vine în slavă cu puterea Dumnezeirii în Ierusalim, ca să omoare

[1106] În primul *Triod* tipărit în limba română (1726, București), nu avem toate slujbele începând de la Duminica Vameșului și Fariseului, ci numai slujbele din Săptămâna Mare, precedate însă de cele din Sâmbăta lui Lazăr și Duminica Floriilor. Pr. Nichifor TODOR, „Despre geneza și prezența Triodului în Biserica noastră", în *MA* 15 (1970), nr. 4-6, p. 287-288. De abia peste cinci ani, în ediția de la Râmnic (1731), vom avea o variantă completă pentru toate cele zece săptămâni. *Ibidem*, p. 293.

[1107] Este o practică obișnuită ca intrarea într-un praznic să se facă treptat, după o necesară pregătire („introducere"). Săptămâna Mare și Sfintele Paști sunt privilegiate, în acest sens, prin cele zece săptămâni de pregătire; în tradiția slavă, inclusiv Duminica lui Zaheu este inclusă în această pregătire, ca „preludiu al întregii simfonii pascale". A se vedea Constantin ANDRONIKOF, *Le cycle pascal II*, p. 50-62 (expresia, la p. 61). Multe praznice împărătești au cel puțin o zi de înainte-prăznuire (Boboteaza are chiar patru zile, începând pre-serbarea de pe 2 ianuarie). Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală*, p. 200-204 (îndeosebi tabloul sintetic de la p. 202). Dacă înainte-prăznuirea Nașterii Domnului începe cu cinci zile înainte (20 decembrie), și cele două duminci premergătoare sunt tot parte a unei pregătiri, mai intense, a sărbătorii. Recent, s-au descoperit în manuscrise și texte liturgice pentru o a treia duminică, tot specială, înainte de Crăciun („Duminica dinaintea Sfinților Strămoși"). Semnalarea lor inedită (din ms. *Atena 2061*) a fost realizată de către profesorul de muzicologie al Universității din Oxford, Dr. Alexander Linga (și coordonator al celebrei formații *Cappela Romana*), *apud* Cezar LOGIN, Înainteprăznuirea *Nașterii Domnului în ritul bizantin*, p. 144.

[1108] *Lu* V (*Ut se* 2 *tr* 1). Săptămâna Pătimirilor Domnului este o „bună încununare" a postului. SF. TEODOR STUDITUL, *Catehezele Mici*, 70 [„Despre a suferi noi orice chin după pilda lui Hristos și a sfinților"], p. 285.

[1109] *Lu* VI (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 1).

> moartea. Pentru aceasta, să pregătim cu dreaptă credință semnele biruinței, ramurile virtuților, strigând: Osana Făcătorului tuturor"[1110].

Apoi toată săptămâna a șasea stă sub semnul încheierii Postului Mare, al pregătirii pentru cele două celebrări ale sfârșitului săptămânii (învierea lui Lazăr/intrarea în Ierusalim) și pentru Săptămâna Mare. Întreaga săptămână urmărește cu scrupulozitate cronologia evenimentelor legate de boala și moartea lui Lazăr. Luni, lui Hristos, aflat dincolo de Iordan, în drum spre Ierusalim, I se aduce la cunoștință boala lui Lazăr[1111], iar marți aflăm că Domnul, în atotștiința Sa, cunoaște că această boală „nu este de moarte", ci spre slava lui Dumnezeu[1112]. Vorbind cu Lazăr, imnograful încă de marți „îl anunță" că va muri miercuri, invitându-l să-și contemple mormântul, precum și să se bucure de faptul că va fi înviat[1113]. Moartea lui Lazăr este deja amintită miercuri (cu patru zile înainte de sâmbătă)[1114], iar Hristos are cunoștință de aceasta, datorită atotștiinței Sale[1115]. În aceeași zi Se pornește spre Iudeea[1116], conștient că merge pentru a pătimi și a fi răstignit pe lemn[1117]. Joi Lazăr este deja îngropat[1118], tradiția la iudei fiind aceea ca mortul să fie depus în mormânt

[1110] *Lu* VI (*Vc Dst* 3). Aceleași idei principale ale troparului și, în plus, cu trimitere la Învierea din morți, și *Lu* VI (*Ut se* 2 *tr* 1).

[1111] *Lu* VI (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 1). Și cu ecou în ziua de marți: „Ieri și azi a fost boala lui Lazăr", *Ma* VI (*Ut se* 2 *tr* 1).

[1112] *Ma* VI (*Vc Dst* 3) (*Ut od* 2 *ca* 2 *tr* 1); „Lazăr este bolnav, ca să Te preaslăvești Tu, Fiul lui Dumnezeu, întru dânsul: și Te laudă pe Tine neîncetat lucrurile Tale, Doamne", *Ma* VI (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 2).

[1113] „Gătește-ți acum, înțelepte Lazăre, cele de moarte și de îngropare că, murind, mâine [miercuri, n.n.] te vei lipsi de viață. Uită-te în mormântul în care vrei să te sălășluiești; dar Hristos iarăși te va aduce la viață, înviindu-te a patra zi", *Ma* VI (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 1).

[1114] „Astăzi murind Lazăr se îngroapă și-l plâng rudele", *Mi* VI (*Ut se* 2 *tr* 1); „Astăzi și-a dat sufletul Lazăr, și l-a plâns pe dânsul Betania", *Mi* VI (*Vc Dst* 3); *Mi* VI (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 1) (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 1). După toate probabilitățile și urmărind cronologia celor patru zile, Lazăr a murit în chiar ziua când surorile au trimis mesajul lui Iisus. A se vedea Paul RENARD, „Lazare", în *DB* 4, col. 140.

[1115] „Astăzi, murind Lazăr, nu s-a tăinuit de ochiul lui Iisus Cel atoatevăzător", *Mi* VI (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 1).

[1116] *Mi* VI (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 2).

[1117] „Iarăși vine Hristos la tine, Iudee ucigașă, dorind să plinească patima cea mântuitoare", *Mi* VI (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2); *Mi* VI (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 3); *Vi* VI (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1).

[1118] *Jo* VI (*Vc Dst* 3).

în chiar ziua decesului (adică miercuri)[1119]. Ziua de vineri este una a proximității: Hristos este „lângă uși" (*epi thyrais*)[1120], iar Betania este onorată să-și deschidă porțile[1121].

Nu atât de susținut precum evidențierea cronologică a zilelor premergătoare minunii învierii lui Lazăr, totuși și Duminica Stâlpărilor beneficiază de o punctare a timpului, în corelație cu datele evangheliei. Luni deja credincioșii întâmpină „praznicul Stâlpărilor de *astăzi* (s.n.)"[1122], se deschid „ușile" pentru Hristos[1123] și credinciosul este chemat să-și pregătească ramurile pentru a-L întâmpina pe Acesta[1124] Care Se îndreaptă spre Ierusalim[1125]. Iar vineri, la Vecernie, se amintește de trimiterea celor doi ucenici pentru a aduce mânzul asinei[1126]. Referințele temporale nu sunt însă totdeauna specifice, ci generale și, până la un punct, chiar confuze pentru o exigență în datare. Astfel, atât venirea în Betania și trimiterea ucenicilor pentru a începe pregătirile pentru Paști[1127], cât și învierea lui Lazăr[1128], precum și intrarea propriu-zisă în Ierusalim[1129], sunt prezentate împreună ca având loc „cu șase zile mai înainte de Paști (*pro hex hēmerōn tou pascha*)"[1130].

[1119] Explicația ține, în primul rând, de condițiile climatice. A se vedea Pr. Prof. Dr. Dumitru ABRUDAN, Diac. Prof. Dr. Emilian CORNIȚESCU, *Arheologie biblică*, Ed. IBMBOR, București, 1994, p. 143. Obiceiul era respectat cu strictețe mai ales în Ierusalim și în zonele limitrofe, în restul teritoriului admițându-se tacit și scurte amânări care, dacă nu erau motivate suficient, erau văzute ca lipsă de respect pentru defunct. Mihai Valentin VLADIMIRESCU, *Viața de zi cu zi în vremea lui Iisus*, Ed. Polirom, Iași, 2013, p. 200. Joi se spune că „de două zile este Lazăr în mormânt", *Jo* VI (*Vc Dst* 5) (*Ut se* 2 *tr* 1) (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 1). Într-o altă alcătuire se spune că această zi de joi este chiar ziua în care „se îngroapă Lazăr", *Jo* VI (*Ut od* 4 *ca* 2 *tr* 1).

[1120] *Vi* VI (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 1).

[1121] *Vi* VI (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2).

[1122] *Lu* VI (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 1).

[1123] *Lu* VI (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 1).

[1124] *Lu* VI (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 5). Această pregătire a ramurilor virtuților se continuă marți, *Ma* VI (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 5) (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 5), miercuri, *Mi* VI (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 5) (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 5), și joi, *Jo* VI (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 5) (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 5).

[1125] *Lu* VI (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 2).

[1126] *Vi* VI (*Vc Dst* 1) (*Ut se* 1 *tr* 1) (*Ut se* 2 *tr* 1) (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 1); conform *Mt* 21, 1-2; *Mc* 11, 1-2; *Lc* 19, 29-30.

[1127] *DmSt* (*Vc Dst* 5), reluat la *DmSt* (*Ut la slavă și acum*).

[1128] *DmSt* (*Vc lit* 3) (*Vc lit slavă și acum*).

[1129] *DmSt* (*Vc Dst* 4).

[1130] *In* 12, 1, Iisus, cu șase zile înainte, a venit în Betania, iar a doua zi (*tē epaurion*) (*In* 12, 12), a avut loc intrarea în Ierusalim. Sinaxarul Duminicii Stâlpărilor ar lăsa să se înțeleagă că învierea lui Lazăr avusese loc mai înainte, nu în ziua precedentă intrării în Ierusalim: după minunea cu Lazăr, aflând de hotărârea iudeilor de

În mod progresiv, tripla „înainte-prăznuire"[1131] pe care o comportă această săptămână de pregătire (pentru Sâmbăta lui Lazăr, Duminica Stâlpărilor și Pătimirile Domnului), prin ideile teologice și duhovnicești care se succed și se întrepătrund în imnografie, va dobândi un caracter din ce în ce mai hristocentric, vizibil, mai ales, odată cu intrarea în Ierusalimul în care Hristos va pătimi. Așadar, nu doar Săptămâna Mare este o împreună-mergere spre Pătimiri, ci întreg Postul Mare – și, din cadrul lui, mai ales săptămâna a șasea – este o procesiune mistagogică spre Ierusalim a credincioșilor deja fortificați prin asceză și rugăciune, pentru a fi părtași, în mod tainic, la Pătimirile și Învierea Sa, într-o ultimă călătorie duhovnicească. Dinamica procesională din vechiul Ierusalim (în duminica Floriilor și în Joia Mare) are acum un corespondent spiritual, în mai multe etape și cu intensitate crescândă.

8.1. Un singur praznic în doi timpi

Sâmbăta lui Lazăr și Duminica Stâlpărilor alcătuiesc ceea ce s-a numit un „praznic îndoit"[1132], a cărui serbare împreună este atestată de timpuriu și generată de multiple motivații.

a-L omorî, Iisus S-ar fi retras o perioadă („fuge și face loc răutății"), apoi însă singur ar fi venit, cu șase zile înainte de Paști (când intenționau iudeii să-și pună în aplicare planul), cu toate că, și acum, „Iisus avea destul timp să fugă". A se vedea *DmSt* (*Ut sinaxar*). Foarte probabil, cina din Betania a avut loc în chiar seara zilei învierii lui Lazăr. Pentru cronologia Săptămânii Mari rămâne încă actual eruditul studiu al biblistului român Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile GHEORGHIU, „Anul și ziua morții Domnului nostru Iisus Hristos", în „Studiu de Cronologie Biblică" (extras din revista *Candela*), Tipografia „Glasul Bucovinei", Cernăuți, 1925, p. 51 ș.u., preluat de Ioan FRUMA, Grigorie T. MARCU, *Procesul Mântuitorului. Studiu juridic și teologic*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2017, p. 278-280. Nici aici însă nu este localizată temporal, cu precizie, învierea lui Lazăr. Alte încercări de cronologie a Săptămânii Mari, la Louis LELOIR, „La cronologia della Settimana Santa", în *Rivista Liturgica* 5 (1957), p. 286-301; C. SANT, *Chronologia ultimae Hebdomadae D.N. Jesu Christi*, Lucerna, Malta, 1959, p. 75 ș.u.; S. SMITH, „The Holy Week Chronology: a Postscript", în *Irish Ecclesiastical Record* 95 (1961), p. 188; James A. WALTHER, „The Cronology of Passion Week", în *Journal of Bible Literature* 77 (1958), p. 116-122.

[1131] Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 377. Sintetic, imnografia ilustrează succesiv tripla pregătire în *Vi* VI (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1-3), pe lângă desele și intercalatele referințe explicite pentru fiecare tematică pregătitoare, pe parcursul întregii săptămâni.

[1132] Expresia la Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 379.

Într-o anumită perioadă de timp, s-a folosit expresia „Duminica lui Lazăr" (*Dominica de Lazaro*) pentru a desemna sărbătoarea Intrării Domnului în Ierusalim, precum, de pildă, în unele manuscrise privind ceremoniile acestei săptămâni la Milano[1133]. În *Triodul* grecesc, pentru a arăta legătura cu praznicul de duminică, fiecare zi a săptămânii a șasea este denumită cu referire la praznicul duminical, deci cu atât mai mult ziua de sâmbătă merită a fi desemnată cu numele de *to Sabbato pro tōn baïon*[1134].

Fericitul Augustin dă mărturie că, în Africa, pericopa despre învierea lui Lazăr se citea și la privegherea de sâmbătă spre duminică și în chiar Duminica Stâlpărilor; la fel, în unele comunități din nordul Italiei din secolul al VII-lea[1135]. Chinonicul din Sâmbăta lui Lazăr are legătură cu strigătul copiilor de la evenimentul intrării în Ierusalim[1136], iar stihira de la *Slavă... Și acum...* a Litiei praznicului Intrării în Ierusalim nu face nicio referire la evenimentul propriu-zis comemorat în această zi, ci se ocupă exclusiv de contextul învierii lui Lazăr[1137]. Și, cel mai pregnant indiciu, troparul principal al Duminicii Stâlpărilor este comun cu cel al Sâmbetei lui Lazăr, combinând (și relaționând implicit) prăznuirile:

> „Învierea cea de obște mai înainte de Patima Ta încredințându-o, pe Lazăr din morți l-ai sculat, Hristoase Dumnezeule. Pentru aceasta și noi, ca pruncii, semnele biruinței purtând, Ție biruitorului morții grăim: Osana, Celui dintru înălțime! Bine ești cuvântat, Cel ce vii întru numele Domnului"[1138].

Unitatea dintre cele două praznice se vede și din tematica omiletică: de pildă, într-o omilie la Duminica Stâlpărilor, alcătuită de Iosif Studitul (832), fratele Sfântului Teodor Studitul, tema principală nu este intrarea în Ierusalim, ci amintirea lui Lazăr[1139].

[1133] Fernand CABROL, „Lazare (Samedi et dimanche de)", în *DB* 8/2, col. 2086-2088 (aici, col. 2086).

[1134] *Triōdion katanyktikon*, Tēs Apostolikēs Diakonias tēs Ekklēsias tēs Ellados, Atena, 2014, p. 840.

[1135] Fernand CABROL, „Lazare (Samedi et dimanche de)", col. 2087-2088, unde sunt enumerate și alte mărturii.

[1136] „Din gura copiilor și a pruncilor, ai săvârșit laudă. Aliluia", *SbLaz* (*LitEuh ch*); *DmSt* (*Vc Dst* 4); *Ps* 8, 2.

[1137] *DmSt* (*Vc lit slavă și acum*).

[1138] *DmSt* (*Ut tr* 1); *SbLaz* (*Ut tr*).

[1139] Daniel STIERNON, „Joseph Stoudite (saint)", în *Dsp* 8, col. 1408.

În primul rând, structura unitară a celor două celebrări este dată de interferența și complementaritatea tematică. În toată săptămâna a șasea, dar mai ales în vinerea dinaintea celor două sărbători, se face foarte ușor trecerea de la un episod la altul, deseori prin tropare alternative[1140].

Domnul Se descoperă ca Împărat atotputernic și ca Stăpân al vieții, prin biruința asupra morții și a iadului[1141], la învierea lui Lazăr, și tocmai de aceea este primit în această calitate în Ierusalim: „Domnul vine să șadă pe mânz, precum s-a scris. Popoare, pregătiți-vă să primiți cu frică pe Împăratul tuturor, cu stâlpări, ca pe un biruitor al morții și al iadului, Care a înviat pe Lazăr"[1142]. Mobilul strigătului „Osana"[1143]

[1140] *Vi* VI (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 1-3) (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1-3). (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 1-2).

[1141] „afară de Tine pe altul nu știm să stăpânească viața și moartea", *Vi* I (*C6 tr prof*).

[1142] *Jo* VI (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 5); „Primește, Sioane, pe Împăratul, că iată vine acum la tine blând, înviind pe Lazăr și stricând împărăția morții cea amară", *Vi* VI (*Vc Dst* 2); „Cu cuvântul Tău, Cuvinte al lui Dumnezeu, s-a ridicat acum Lazăr, iarăși venind la viață; și popoarele cu stâlpări Te cinstesc pe Tine, Puternice; că va să pierzi iadul până în sfârșit cu moartea Ta", *SbLaz* (*Ut lum* 1).

[1143] La început, „Osana" era un strigăt de implorare (*yâṣa'*, „mântuire" + *nā'*, „te rugăm acum") și a fost utilizat de preoți la înconjurarea altarului tămâierii în ziua a șaptea a Sărbătorii Corturilor (*ḥag ḥasukōt*); dar s-a transformat apoi într-un strigăt de bucurie. A se vedea „Osana", în *DBO*, p. 949. Joseph RATZINGER [PAPA BENEDICT AL XVI-LEA], *Iisus din Nazaret. Partea a II-a. de la intrarea în Ierusalim la Înviere* [de aici înainte, Joseph RATZINGER, *Iisus din Nazaret II*], traducere din limba germană de Cristian Langa, Cristina Palici și Mihai Pătrașcu, volum coordonat de Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2012, p. 24. Sărbătoarea Corturilor se ținea la începutul toamnei (15-22 *Tișri*), iar solemnitatea a luat amploare după exil: pe lângă faptul că locuiau în corturi (în amintirea celor 40 de ani de peregrinare prin pustiu), israeliții purtau în mâini ramuri din patru categorii de arbori, printre care și palmier (pe lângă salcie, mirt, etrog - specie de citrice, asemănătoare cu lămâiul), cu care înconjurau altarul, strigând „*hoșiana*". Pr. Prof. Dr. Dumitru ABRUDAN, Diac. Prof. Dr. Emilian CORNIȚESCU, *Arheologie biblică*, p. 320. Despre simbolismul Sărbătorii Corturilor în legătură cu Intrarea în Ierusalim, și la Alexander SCHMEMAN, *Introducere în Teologia liturgică*, p. 245-249. O aluzie la această corespondență, într-un comentariu la *Noul Testament. Evanghelia după Matei*, ediție bilingvă, introducere, traducere, comentariu și note patristice de Cristian Bădiliță, Ed. Vremea, București, ²2015 [de aici înainte, *Noul Testament. Evanghelia după Matei*, comentariu Cristian Bădiliță], p. 360. Despre continuitatea liturgică între tradiția ebraică a Sărbătorii Corturilor și cea creștină a Dumincii Stâlpărilor, precum și despre accentul eshatologic comun, la Sandrine CANERI, „De Hoshana rabba au Dimanche des Palmes: l'attente ardente du Salut", în André LOSSKY, Goran SEKULOVSCKI, Thomas POTT (EDS), *Liturgie et religiosité, 64e Semaine d'études liturgiques, Paris, Institut Saint-Serge, 26-29 juin 2017*, Aschendorff Verlag, Münster, 2018 [*SÉtL* 64], p. 47-62.

din partea copiilor este tocmai învierea lui Lazăr din ziua precedentă[1144].

Lauda pruncilor este o recunoștință pentru binefacerea, citită în avans – prin învierea lui Lazăr –, a biruinței asupra iadului și a morții, cu toate efectele ei. Într-un cuvânt, viața este cea care iese învingătoare și această victorie finală, paradoxal câștigată trecând prin moarte, răscumpără toate „morțile" de dragul ei:

> „De vreme ce ai legat iadul, Nemuritorule, și moartea ai omorât și lumea ai înviat-o, pentru aceasta cu stâlpări Te-au lăudat pruncii, Hristoase, ca pe un biruitor, strigându-Ți astăzi: Osana, Fiul lui David! Că nu se vor mai junghia, a zis, pruncii pentru Pruncul Mariei; ci pentru toți pruncii și bătrânii, Tu Însuți Te răstignești. Nu se va mai porni asupra noastră sabie, căci coasta Ta se va împunge cu sulița. Pentru aceasta bucurându-ne, zicem: Binecuvântat ești Cel ce vii să chemi pe Adam!"[1145].

Așa cum am fost obișnuiți pe tot parcursul Postului Mare, evenimentele și personajele biblice sunt citite în cheie personală, prin intermediul unei transpuneri anagogige, de identificare duhovnicească, în scopul obținerii unor concluzii pedagogice. Asemănându-mă lui Lazăr, eu însumi sunt cel mort, prin lenevire, și nu pot fi părtaș la bucuria Intrării în Ierusalim. Numai ridicat din mormântul patimilor și negriji de cele duhovnicești pot întâmpina pe Domnul prin virtuțile sufletului, ca noi ramuri spirituale:

> „Rău mirosind din pricina rănilor răutății, locuiesc în mormântul lenevirii, Hristoase; de aceea, strig Ție: Ridică-mă, mântuiește-mă, ca și eu să te întâmpin cu ramuri de virtuți, strigând: Osana lui Dumnezeu!"[1146].

[1144] *DmSt* (*Ut se* 1 *tr* 2) (*Ut se* 2 *tr* 1); *Vi* (*Ut ant* 3 *tr* 1); *SbLaz* (*Vc Dst și acum*); *Jo* VI (*Ut od* 4 *ca* 1 *tr* 4); *In* 12, 17-18.

[1145] *DmSt* (*Ut ic*).

[1146] *Jo* VI (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 3); Hristos este rugat să ne învieze mintea „ca pe alt Lazăr [...] ca să-i aducem stâlpările dreptății și să strigăm: Binecuvântat ești Cel ce vii", *Jo* VI (*Ut se* 1 *tr* 1). Cum virtuțile au temei hristologic, Hristos Însuși este numit Stâlparea sau „Palmierul dreptății". Sf. Proclu, Arhiepiscopul Constantinopolului, *Cuvântul IX: La Stâlpări/Duminica Floriilor*, 1, traducere de Pr. Dr. Radu Gârbacea, în *RT* 99 (2017), nr. 3, p. 240. Omilia este importantă și prin aceea că este o mărturie a vechimii sărbătorii, fiind prima omilie din tradiția greacă cunoscută în ordine cronologică, după ce omiliilor din secolul al IV-lea ale Sfinților Epifanie de Salamina, Ioan Gură de Aur sau Chiril al Alexandriei li s-a contestat autenticitatea. A se vedea *Ibidem*, introducere la traducerea propriu-zisă, p. 235-238.

Filonul comun cel mai pregnant al acestor două zile îl reprezintă accentul pus pe cele două naturi și lucrări, dumnezeiască și omenească, ale lui Hristos venind spre Pătimire. Dincolo de desele punctări existente în ambele zile, însăși celebrarea principală a fiecăreia este „o expresie a lucrării divino-umane a lui Hristos: învierea lui Lazăr revelează Divinitatea Sa[1147], iar intrarea în Ierusalim șezând pe asin umanitatea Lui"[1148].

8.2. Deschiderea celebrării Sfintelor Pătimiri

Sâmbăta lui Lazăr se deschide cu un tropar de tip bornă: marchează sfârșitul/plinirea (*plērōma*) celor patruzeci de zile „cele de suflet folositoare" (*tēn psychōphelē*), precum și deschiderea unei perioade mai scurte ca durată, dar intensă ca trăire și semnificație: „cerem să vedem și Sfântă Săptămâna Patimii Tale" (*tēn hagian hebdomada tou pathous Sou*), spațiu în care se va celebra „nespusa rânduială" (*tēn aphaton oikonomian*) dumnezeiască pentru umanitate[1149].

[1147] De exemplu *SbLaz* (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 3).

[1148] Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 379. Este vorba doar de un accent pus în scopul evidențierii unui paralelism care în niciun caz nu ar trebui să fie reducționist. Același eveniment este prezentat, insistent, și ca mărturie a lucrării ambelor firi ale lui Hristos. Ca exemplu, pentru Sâmbăta lui Lazăr: „Încredințând, Cuvinte, învierea Ta, ai strigat pe Lazăr din mormânt, și l-ai înviat ca un Dumnezeu, ca să arăți popoarelor, că ești cu adevărat Dumnezeu și om" *SbLaz* (*Pav od* 9 *tr* 2); și pentru Duminica Floriilor, „Cu stâlpări de virtuți și cu ramuri să ne gătim toți, să primim cu simțire pe Hristos în două firi, purtat fiind de mânz. Pe care Îl preaînălțăm întru toți vecii", *Vi* VI (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 5). A se vedea și *infra* 8.4, p. 371-378.

[1149] *SbLaz* (*Vc Dst* 1); *Vi* VI (*Vc st slavă*). A se vedea și Pr. Prof. Nicolae D. Necula, „Săptămâna Sfintelor Pătimiri în viața creștin-ortodoxă", în *GB* 52 (1996), nr. 1-4, p. 33-38; Marian Berbecel, *Săptămâna Sfintelor Patimi în cărțile de cult și în evlavia credincioșilor*, Facultatea de Teologie „Justinian Patriarhul" din București, 2009, 294 p. (teză de doctorat, nepublicată); Pr. Prof. Dr. Viorel Sava, „Săptămâna Mare, călătorie cu Hristos prin Pătimiri spre Înviere", în *„În Biserica slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. I, Ed. Doxologia, Iași, 2012 [*Episteme* 8], p. 185-192; Pr. Prof. Dr. Marian Vîlciu, „Semnificația zilelor Săptămânii Patimilor în spiritualitatea ortodoxă", în *Analele Universității „Valahia"*, Târgoviște, 2008, p. 195-202. Expresia „săvârșind patruzeci de zile de suflet folositoare" apare și în *SbLaz* (*Vc Dst și acum*). S-a spus chiar că exact această idiomelă punctează începutul concret al Săptămânii Sfintelor Pătimiri. Sf. Simeon al Tesalonicului, *Răspunsuri către Gavriil*, 52, în *PG* 155, 897 B, *apud* Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 381, nota 212.

Astfel, în continuarea și în spiritul structurării tematice a săptămânii a șasea, praznicul Sâmbetei lui Lazăr/Duminicii Stâlpărilor punctează începutul *in nuce* al Săptămânii Mari. Un prim motiv este cel de ordin „istoric", conjunctural: minunea învierii lui Lazăr a fost punctul ultim care a declanșat hotărârea fermă a liderilor evrei, cuprinși de invidie, de a-L ucide pe Iisus, prin modalitatea ipocrită ca Pilat să intermedieze aceasta[1150]. Conștient și asumând aceasta, Hristos mai înainte vestește că prin minunea învierii lui Lazăr se va face „începutul (*ta prooimia*) Crucii"[1151]. Dar dragostea lui Iisus față de prietenul Său biruie frica în fața pericolului că, revenind în Iudeea ostilă, va putea fi prins și omorât, cutezanță căreia, tot din dragoste, și ucenicii i se atașează (*In* 11, 16)[1152]. În față Îi stau numai Sfintele Pătimiri cele mântuitoare:

> „Iarăși vine Hristos la tine, Iudeea ucigașă, dorind să plinească patima cea mântuitoare ca un Dumnezeu, pe Care căutai să-L ucizi cu pietre. Iată, se apropie, de Sineși fiind chemat, să fie omorât de tine, ca să ne mântuiască pe noi"[1153].

Cu toate că minunile lui Hristos ar trebui să fie urmate de sentimente de jubilare, de recunoștință[1154], iudeii sunt refractari, imprevizibili și imobili spiritual spre bine. Martori la învierea lui Lazăr, iudeii sunt uimiți[1155] și chiar suferă un șoc (se „spăimântează"[1156]), dar, în același timp, freamătă de mânie (poporul „a scrâșnit cu dinții"[1157]) și complotează împotriva autorului minunii. Andrei Criteanul nu se poate abține să nu înfiereze insensibilitatea și necredința iudeilor în

[1150] *LuM* (*Pav od* 8 *tr* 7). Despre invidie, ca mobil al hotărârii iudeilor de a-l ucide pe Iisus, și *Vi* III (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 2).

[1151] *SbLaz* (*Ut od* 6 *ic*); *Vi* VI (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 1) (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2). „Vrând să adeverezi, Bunule, semnele Patimii și ale Crucii Tale (*tou pathous ta symbola kai tou staurou sou*), rupând nesățiosul pântece al iadului, ai înviat, ca un Dumnezeu, pe mortul cel de patru zile", *SbLaz* (*Pav od* 4 *tr* 5).

[1152] *Mi* VI (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 2) (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 2); *SbLaz* (*Ut od* 6 *ca* 1 *tr* 1).

[1153] *Mi* VI (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2).

[1154] „Hristos merge să învieze pe prietenul Său; ca să se săvârșească de către toți o împreună glăsuire: Binecuvântat ești, Mântuitorule, miluiește-ne pe noi", *Jo* VI (*Vc Dst* 5).

[1155] *SbLaz* (*Pav od* 4 *tr* 9).

[1156] *SbLaz* (*Pav od* 2 *tr* 6) (*Pav od* 5 *tr* 2) (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1).

[1157] *SbLaz* (*Pav od* 8 *tr* 3).

fața minunii cu Lazăr[1158], precum și refuzul evidenței, ei rămânând „întunecați lângă lumină"[1159]. Atitudinea duplicitară, inexplicabilă rațional, rezultă așadar din această orbire sufletească, precum și dintr-un nivel ridicat de negare a evidenței și de uitare voluntară, generate de împietrirea inimilor: adineauri L-au văzut pe Iisus înviind un mort de patru zile și apoi „au pornit spre uciderea lui Hristos"[1160]. Și mai târziu, în Joia Mare, este readus în atenție episodul învierii lui Lazăr din morți, ca exemplu de amnezie de tip colectiv, când martorii minunii cereau răstignirea Celui ce o săvârșise[1161]. De asemenea, și în Duminica Stâlpărilor, când sunt din nou antici-

[1158] *SbLaz* (*Pav od* 4 *tr* 9). *SbLaz* (*Pav od* 4 *tr* 9). „O, nebunie a iudeilor! O, învârtoșare de vrăjmași!", *SbLaz* (*Pav od* 5 *tr* 5); „O, neam necredincios și desfrânat", *DmSt* (*Ut la* 3). Iudeii sunt caracterizați și ca „rătăciți", „înstrăinați", „fii ai întunericului", și chiar „nebuni", *SbLaz* (*Pav od* 3 *tr* 6). Imnografia Sâmbetei lui Lazăr deschide amplul capitol privind atitudinea față de evrei în imnele acestei săptămâni. S-a vorbit despre necesitatea unei concordanțe între textul imnografic, uneori cu exprimări „nedelicate", și exigenta teologie paulină privind „taina" lui Israel (*Rm* 11). Alexandru IONIȚĂ, „Minunea învierii lui Lazăr (*In* 11, 1-44) și «iudeii» în interpretarea imnografiei bizantine", în IDEM (ED.), *Interpretarea biblică între Biserică și Universitate: perspective interconfesionale*, Ed. Andreiana/Presa Universitară Clujeană, Sibiu/Cluj-Napoca, 2016 [*Studia Oecumenica* 10], p. 224-248, care pledează pentru o reformă imnografică, dar ca rezultat al unui amplu studiu teologic. În același spirit, cu propuneri concrete preluate din mai multe tipuri de (posibile) intervenții asupra textelor liturgice, IDEM, „Vin vechi în burdufuri noi: *Romani* 9-11 ca sursă de inspirație pentru noi creații imnografice", în IDEM (ED.), *Imnografia liturgică bizantină. Perspective critice*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2019 [*Studia Oecumenica* 13], p. 95-120. Orice inițiativă de acest gen trebuie privită cu mult discernământ, pentru ca nu cumva, dintr-o irenitate rău înțeleasă, să se ajungă la compromisuri doctrinare sau trădări ale viziunii Părinților Bisericii, în dezacord cu viziunea echilibrată, dar totodată fermă a Bisericii, fundamentată biblic, vizavi de actanții și reponsabilii Răstignirii. A se vedea și *infra* 11.2., p. 508-510.

[1159] *SbLaz* (*Pav od* 8 *tr* 4).

[1160] *Vi* VI (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 2).

[1161] *JoM/ViM* (*Pav od* 8 *tr* 6). Și Roman Melodul ilustrează poetic lipsa de memorie duhovnicească a poporului evreu: „Încă desfac legăturile lui Lazăr/ și nu știu cine l-a înviat;/ încă simt greutatea pe umeri cei care au ridicat/ pe al văduvei fiu/ și parcă nu cunosc pe Cel ce l-a răpit din moarte./ Nici bine n-au ieșit din curtea lui Iair/ și Cine a redat viața fiicei lui nu știu?". SF. ROMAN MELODUL, „La intrarea Domnului în Ierusalim", 4, în *Imnele Sfintei Scripturi*, traducere din limba greacă veche, studiu introductiv și note de Alexandru Prelipcean și Alexandru Iorga, Ed. Doxologia, Iași, 2012, p. 269. O analiză teologică a praznicului pe baza imnului, împreună cu alte mărturii din secolul al VI-lea (omiliile lui Leontie Prezbitetul și reprezentări imagistice antice), la Derek KRUEGER, *Liturgical Subjects. Christian Ritual, Biblical Narrative, and the Formation of the Self Byzantium*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2014, p. 87-92.

pate Sfintele Pătimiri, liderii iudei sunt mustrați și atenționați că vor fi rușinați de Înviere[1162].

În plan duhovnicesc, tema lacrimilor pentru Lazăr este punct de plecare pentru a aminti despre liberarea oamenilor din suferință prin Sfintele Pătimiri: „Lăcrimând pentru prietenul Tău, ai potolit lacrimile Martei, Îndurate, și, cu Patima cea de voie, ai șters toată lacrima de pe fața poporului Tău"[1163]. La fel, personajele implicate în această minune – Lazăr și surorile sale – sunt invocate, în virtutea prieteniei lor cu Hristos Domnul, pentru a mijloci în favoarea credinciosului de a fi părtaș la Pătimiri și la Înviere:

> „Pentru rugăciunile lui Lazăr, ale Martei și ale Mariei, învrednicește-ne pe noi să ne facem văzători ai Crucii și ai Patimii Tale, Doamne, și ai luminatei și împărătesei zilelor, Învierii Tale, Iubitorule de oameni"[1164].

Caracterul simetric al acestei săptămâni se vede și din aluzia, în Sâmbăta lui Lazăr, la profeția lui Iezechiel, privind învierea morților, care profeție va fi lecturată în Sâmbăta Mare: „Însuflețit-ai, Mântuitorule, chipul cel fără suflare al trupului meu, întăritu-m-ai cu oase și cu vine, și m-ai înviat cu porunca Ta pe mine cel mort"[1165].

Deja din lunea săptămânii a șasea imnograful proclamase începutul praznicului Stâlpărilor, a cărui înainte-prăznuire este arvună în vederea celebrării Sfintelor Pătimiri:

[1162] „Picioarele voastre sunt grabnice a vărsa sângele Stăpânului; dar Se va scula cu adevărat, să mântuiască pe cei ce cântă: Binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului, Mântuitorul nostru", *DmSt* (*Ut od* 9 *tr* 3).

[1163] *SbLaz* (*Ut od* 7 *ca* 2 *tr* 1).

[1164] *SbLaz* (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 3); „pentru rugăciunile dreptului Lazăr, să mântuiască sufletele noastre", *SbLaz* (*Ut la slavă*). Marta și Maria sunt serbate în sinaxarul ortodox în ziua de 4 iunie și în Duminica Mironosițelor, iar Lazăr are ca zile de pomenire 4 mai, 20 iunie, 17 octombrie (aducerea moaștelor din Cipru în Constantinopol). Din păcate, în niciuna dintre aceste zile nu regăsim un oficiu liturgic propriu-zis pentru Sfinții Lazăr, Marta și Maria, ci sunt pomeniți numai la sinaxar.

[1165] *SbLaz* (*Pav od* 6 *tr* 4); Lazăr cel mort a înviat „cu oase și cu vine", *SbLaz* (*Pav od* 9 *tr* 7); *Iz* 37, 1-14; „pe noi cei morți prin păcate viază-ne cu îndurările Tale". *Rugăciunile amvonului*, 58 [„La Cuviosul Lazăr, în Sâmbăta dinaintea Duminicii Stâlpărilor"], traducere din limba greacă veche de Protopresbiter Dr. Gabriel Mândrilă și Dr. Laura Mândrilă, prefață de Pr. Prof. Univ. Dr. Viorel Sava, Ed. Sophia/ Metafraze, București, 2017, p. 102. *Ibidem*, 57, p. 101.

> „Să întâmpinăm credincioșii praznicul Stâlpărilor de astăzi și mai înainte să-l prăznuim cu bucurie; ca să ne învrednicim a vedea și Pătimirea cea de viață purtătoare"[1166].

Hristos, intrând în Ierusalim călare pe mânz, Se pregătește deja spre Patimă[1167] și chiar „Se grăbește spre Patimă"[1168], pentru a plini Legea și Prorocii[1169]. Hristos „vine ca un om să pătimească de bunăvoie pentru noi, ca să dăruiască tuturor nepătimire, cu puterea Dumnezeirii"[1170]. Intrarea în cetate, ultima de acest fel, are o finalitate precisă: „ca să sfărâmi pe vrăjmașul și să răscumperi cu pătimirea Crucii căderea lui Adam celui de demult, și prin lemn să-l înviezi pe el"[1171]. Împăratul îngerilor[1172] șade pe mânz și „merge, vrând să ucidă pe vrăjmași pe Cruce, ca un puternic"[1173].

Așteptarea este una plină de ardoare: „Fiul lui David, grăbește-Te de mântuiește pe cei ce i-ai zidit, binecuvântate Iisuse, că pentru aceasta ai venit, ca să cunoaștem slava Ta"[1174], iar vestirea intrării în Ierusalim și a înaintării spre Patimă este prilej de bucurie nu numai pentru cei de față, ci și pentru Adam, Eva și proroci[1175], care vor fi izbăviți din legăturile iadului prin Moartea și Învierea lui Hristos.

Duminică nu doar stâlpări ținem în mâini, ci și Crucea, a cărei prăznuire o anticipăm: „Astăzi harul Sfântului Duh pe noi ne-a adunat și, toți luând Crucea Ta, zicem: Bine ești cuvântat, Cel ce vii

[1166] *Lu* VI (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 1).

[1167] *Ma* VI (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 3) *DmSt* (*Vcm Dst* 1); „Iată Împăratul Tău vine spre Patimă", *DmSt* (*Vcm st* 1); *DmSt* (*Ut se* 3); Hristos vine în Ierusalim „spre patima cea de bunăvoie", *DmSt* (*Ut rug* stâlpări). „Bucură-te foarte, fiica Sionului, saltă și te veselește [...]. Iarăși i se face lumii mântuire, iarăși vine Dumnezeu spre Cruce". Sf. Epifanie de Salamina, *La Florii*, traducere de Pr. Ilie Toader, în Sf. Macarie Egipteanul, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Epifanie de Salamina, *Scrieri duhovnicești și omilii*, p. 448.

[1168] *DmSt* (*Vcm st* 2); „Te-ai *sârguit* (s.n.) să vii spre Patimi", *DmSt* (*Vc lit* 4).

[1169] *DmSt* (*Vc lit* 4), „Venit-a Mântuitorul astăzi, în cetatea Ierusalimului, să împlinească Scriptura", *DmSt* (*Vc st* 2).

[1170] *DmSt* (*Vcm Dst* 4).

[1171] *DmSt* (*Ut od* 1 *tr* 1); „Bine ești cuvântat, Cel ce ai venit să chemi pe Adam", *DmSt* (*Ut ip*) (*Ut od* 6 *cond, ic*); „Slavă Ție, Hristoase, Celui ce ședzi pe scaun întru cele de sus, și acum Te așteptăm cu cinstită Crucea Ta", *DmSt* (*Vc lit* 5).

[1172] *DmSt* (*Ut od* 7 *tr* 2).

[1173] *DmSt* (*Ut se* 2 *tr* 2).

[1174] *DmSt* (*Ut se* 3).

[1175] *DmSt* (*Vcm st* 2).

în numele Domnului; Osana, Celui dintru înălțime"[1176]. Și în rugăciunea de binecuvântare a salciei se spune că Dumnezeu Tatăl L-a trimis pe Fiul Său „să mântuiască lumea prin Crucea, prin Îngroparea și prin Învierea Sa"[1177].

În tot entuziasmul acestei zile, imnograful anticipează evenimentele triste din zilele următoare, precum cel al curățirii templului, având cuvinte de mustrare asupra poporului evreu.

> „Se lipsește de dumnezeiești întăriri adunarea cea călcătoare de lege a celor neascultători; deoarece casa cea de rugăciune a lui Dumnezeu a făcut-o peșteră de tâlhari, lepădând din inimă pe Mântuitorul, Căruia îi cântăm: Toate lucrurile lăudați pe Domnul, și-L preaînălțați întru toți vecii"[1178].

Această permanentă referire la Pătimire, în zilele care, tematic, ar avea suficiente resurse teologice și duhovnicești care să fie exploatate imnografic, demonstrează că timpul Triodului nu este organizat în mod diacronic, etapizând cronologic momentele celebrate, cu efectul unui izolaționism liturgic, ci se desfășoară sincronic. Anticiparea și vestirea unui eveniment viitor îl fac deja prezent și, într-un anumit sens, credinciosul participă, duhovnicește, la el. Momentele principale ale Pătimirilor, „localizate" într-o singură săptămână, se bucură de o largă referire anticipativă în toată perioada celor patruzeci de zile, și de „deschideri" repetate și înnoite ale celebrărilor, „în arvună". Încă din debutul Postului Mare, în duminica Izgonirii lui Adam din Rai, ni se spune cum va fi raiul redeschis: prin Crucea și Pătimirile lui Hristos[1179], printr-un efort ascetic susținut, orientat spre Înviere, și o luptă duhovnicească în care Sfânta Cruce (celebrată „oficial" în Vinerea Mare, dar anticipativ în nenumărate rânduri, nu doar în fiecare zi de miercuri și vineri, ci, mai ales, în Duminica a III-a, și în săptămâna care o precedă, respectiv,

[1176] *DmSt* (*Vc Dst* 1), reluat și la *DmSt* (*Vc st slavă și acum*); sfârșitul este comun primelor trei stihiri de la „Doamne strigat-am"; cu mici variante, și în finalul stihirilor de la Litie. Reține atenția formularea care subliniază caracterul universal al Noului Israel: „Osana, Celui dintru înălțime, Celui ce a venit să mântuiască de înșelăciune tot neamul nostru", *DmSt* (*Vc lit* 2).

[1177] *DmSt* (*Ut rug* stâlpări).

[1178] *DmSt* (*Ut od* 8 *tr* 3); *Ir* 7, 11; *Mt* 21, 13; *Mc* 11, 17; *Lc* 19, 46.

[1179] *DmLbr* (*Ut lum* 2).

care o urmează) este recomandată ca întrarmare în lupta împotriva vrăjmașului[1180]. Ultima alcătuire de la Utrenia Duminicii Lăsatului de brânză, în prag de post, este mobilizatoare și precizează, optimist, țința nevoințelor celor 40 de zile – Pătimirile și Sfânta Înviere:

> „Sosit-a vremea, începutul luptelor celor duhovnicești, biruința cea împotriva demonilor, înfrânarea cea întrarmată, podoaba îngerilor, îndrăznirea cea către Dumnezeu. Că prin aceasta Moise s-a făcut vorbitor cu Ziditorul, și nevăzut a primit glas în urechile Lui. Doamne, prin aceasta, învrednicește-ne și pe noi să ne închinăm patimilor Tale și Sfintei Învieri, ca un iubitor de oameni"[1181].

8.3. O înviere prevestind alte două: Învierea lui Hristos și învierea de obște

În teologia biblică, episodul învierii lui Lazăr este considerat al șaptelea „semn" (*sēmeion*) și ultimul din seria „Cărții Semnelor" (cap. 2-12) pe care le conține Evanghelia după Ioan[1182]. El se cere a fi analizat nu doar *per se*, ca o minune izolată, motivată de o afecțiune personală a lui Iisus față de Lazăr, ci în orizontul valențelor sale profetice, intuite de referatul biblic și amplu dezvoltate de imnografie[1183]

[1180] *DmLbr* (*Ut la* 2).

[1181] *DmLbr* (*Ut la* 4). În *ViM*, împreună cu Pătimirile, cinstim deja plenitudinea misterului pascal. Patrick PRÉTOT, „Le vendredi saint: célébration du mystère pascal", în *LMD* 232 (2002), nr. 4, p. 7-34. Orice înnoire liturgică va trebui să țină seama de amprenta misterului pascal asupra întregii desfășurări a cultului, la care credinciosul este invitat să participe în chip duhovnicesc. David A. STOSUR, „Narrative Signification and the Pascal Mystery", în *QL* 96 (2015), p. 41-63.

[1182] Conform planului cărții, după Francis J. MOLONEY, Daniel J. HARRINGTON, *The Gospel of John*, The Liturgical Press, Collegiville, 1998 [*Sacra pagina* 4], p. 23-24; Pr. Prof. Dr. Vasile MIHOC, *Sfânta Evanghelie de la Ioan. Introducere și comentariu*, Ed. Teofania, Sibiu, 2003, p. 35-37.

[1183] Un scurt survol asupra imnografiei Sâmbetei lui Lazăr, și la Paula BUD, „Cinstirea zilei sâmbetei în cultul Bisericii. Perioada Triodului", în *Studii de exegeză și teologie biblică vechi-testamentară*, ediție îngrijită de Pr. Ioan Chirilă, Teodora Mureșanu, Stelian Pașca-Tușa, Ed. Școala Ardeleană, Cluj-Napoca, 2018, p. 161-184 (în ansamblul articolului, referirea la Sâmbăta lui Lazăr, la p. 178-181). Despre receptarea și valorificarea expresiilor/caracteristicilor din relatarea biblică a minunii în imnografie și evidențierea în imnografie a temelor teologice și duhovnicești, la Otfried HOFIUS, „Învierea lui Lazăr în imnografia Bisericii Ortodoxe. O contribuție la istoria

și în literatura patristică[1184].

interpretării pericopei din *Ioan* 11, 1-44", în Alexandru IONIȚĂ (ED.), *Interpretarea biblică între Biserică și Universitate: perspective interconfesionale*, p. 178-201.

[1184] O inventariere (din păcate, parțială) a producțiilor omiletice pentru Sâmbăta lui Lazăr, la François HALKIN, *Novum Auctarium Bibliothecae Hagiographice Graecae*, Bruxelles, 1984 [*Subsidia Hagigraphica* 66], p. 244-247; Charles KANNENGIESSER (ED.), *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, Brill, Leiden/Boston, 2006, aleatoriu (p. 112, 1016, 1271 etc.). Despre receptarea textului ioaneic nu doar la Părinții Bisericii, ci și la autorii moderni, la Alain MARCHADOUR, *Lazare. Histoire d'un récit, récit d'une histoire*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1988 [*Lectio divina* 132]. În limba română sunt traduse omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur și ale lui Vasile al Seleuciei: SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cuvânt la Lazăr cel de patru zile mort*, în *Predici la sărbători împărătești și cuvântări de laudă la sfinți*, traducere din limba greacă veche și note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2006; IDEM, *Cuvântul IX. La Lazăr cel (mort) de patru zile*, în *Cuvântări împotriva anomeilor. Către iudei*, traducere din limba greacă veche și note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2007, p. 142-149; VASILE, ARHIEPISCOPUL SELEUCIEI, *Cuvânt la Lazăr [cel mort] de patru zile*, traducere de Pr. Drd. Radu Gârbacea, „Omilia la Lazăr a episcopului Vasile al Seleuciei (*BHG* 2225; *CPG* 6663)", în *RT* 23 (2013), nr. 2, p. 194-205. Analiza acestor două omilii, la Jan Harm BARKHUIZEN, „Pseudo-Chrysostom, homily 'On the Four-day [dead] Lazarus': An analysis", în *Acta Patristica et Byzantina* 6 (1995), p. 1-14; S. DEER. NERSESSIAN, „A Homily on the Raising of Lazarus and the Harrowing of Hell", în *Biblical and Patristic Studies – in honorem R.P. Casey*, 1963, p. 219-234, și, respectiv, Pr. Drd. Radu GÂRBACEA, *„Ioan* 11, 1-44 în omilia la Lazăr a episcopului Vasile al Seleuciei", în Alexandru IONIȚĂ (ED.), *Interpretarea biblică între Biserică și Universitate: perspective interconfesionale*, p. 202-223. Sunt cunoscute, apoi, omilii ale lui Isihie al Ierusalimului, Andrei Criteanul, Amfilohie de Iconiu, Potamios de Lisabona, Leontie de Bizanț sau Petru Chrisologul. A se vedea Michel AUBINEAU, „XI. XII. *In S. Lazarum*", în *Les Homélies festales d'Hésychius de Jérusalim*, vol I. *Les Homélies I-XV*, Société de Bollandistes, Bruxelles, 1978 [*Subsidia Haghiografica* 59]; Mary B. CUNNINGHAM, *Andreas of Crete's homilies on Lazarus and Psalm Sunday: A critical edition, translation and commentary*, Birmingham, 1983 (teză de doctorat, nepublicată); Jan Harm BARKHUIZEN, „Homily 3 of Amphilochius of Iconium: 'On the Four-day [dead] Lazarus'", în *Acta Patristica et Byzantina* 5 (1994), p. 1-11 (inclusiv cu o inventariere a temelor omniprezente agreate de autorii patristici când tâlcuiesc minunea învierii lui Lazăr); Marco CONTI, *The Life and Works of Potamius of Lisbon: A Biographical and Literary Study with English Translation and a Complete Commentary on the Extant Works of Potamius* Epistula ad Athanasium, De Lazaro, De martyrio Isaiae Prophetae, Epistula de substantia, Epistula Potami, Brepols, Turnhout, 1998 [*Instrumenta patristica* 32]; Pauline ALLEN, Cornelis DATEMA (EDS), *Leontii Presbyteri Constantinopolitani homiliae*, Brepols, Turnhout, 1987 [*CCSG* 17], p. 332-335; William B. PALARDY, „Peter Chrysologu's Interpretation of the Raising of Lazarus", în *Studia Patristica. XXV. Papers presented at the 11th International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991. Biblica et apocrypha, Orientalia, Ascetica*, Peeters Publishers, Louvain, 1993, p. 129-133. Un compendiu patristic de popularizare la ambele evenimente, Sâmbăta lui Lazăr și Duminica Intrării în Ierusalim, dar fără aparat critic referențial, la Arhim. Hierotheos VLACHOS, *Predici la*

Această minune prevestește și determină condamnarea la moarte a lui Iisus[1185], dar este și o profeție a pogorârii Sale în iad și a Învierii din morți. Practic, în Sâmbăta lui Lazăr se realizează „un schimb" de morminte și o relație între învieri; conștient de repercusiunile (care vor conduce la acuzare și exterminare) pe care le va avea gestul Său, Iisus alege totuși să-l împlinească (metaforic, Iisus ar spune „Ieși, Lazăre, din mormânt, ca să intru Eu în el")[1186], știind că învierea lui Lazăr va fi urmată, în pofida punerii la cale omenești, de „adevărata", deplina Înviere, pe care cea de astăzi, provizorie[1187], doar o profețește.

Imnograful notează cât se poate de explicit unul din motivele pentru care s-a săvârșit această minune, și anume ca profeție despre însăși Învierea cu trupul a lui Hristos din morți[1188]:

marile sărbători, traducere de Daniela Filioreanu, Ed. Cartea Ortodoxă / Egumenița, Galați, 2004, p. 154-181.

[1185] Învierea lui Lazăr este „o înviere care va conduce spre moarte". Francis J. MOLONEY, Daniel J. HARRINGTON, *The Gospel of John*, p. 322.

[1186] „Doamne, vrând să vezi mormântul lui Lazăr, Cel ce aveai a Te sălășlui în mormânt de bunăvoie", *SbLaz* (*Vc Dst* 3); „Vrând, Stăpâne, să răpești din moarte pe prietenul Tău, Te sârguiești a fi omorât pentru noi după trup, făcând pe oamenii cei credincioși nemuritori, Unule, Cel ce ești fără de moarte", *Vi* VI (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2). Legătura dintre cele două sâmbete este subliniată și de Sfântul Epifanie de Salamina: „Ieri Hristos îl învia din morți pe Lazăr, iar astăzi El Însuși vine la moarte. Ieri, ca Viață, a dăruit altuia viață, și astăzi Cel Care dă viață merge la moarte. Ieri a dezlegat giulgiurile lui Lazăr, iar astăzi Se duce de bunăvoie să fie înfășurat în giulgiuri". SF. EPIFANIE DE SALAMINA, *La Florii*, p. 449. Costul prieteniei lui Iisus cu Lazăr a fost moartea Prietenului celui mai bun: „Pentru a trăi Lazăr, trebuie să moară Iisus", Otfried HOFIUS, „Învierea lui Lazăr în imnografia Bisericii Ortodoxe", p. 182. Aceeași idee, la Arhid. Ioan I. ICĂ jr, *Cuvântare la Sâmbăta Floriilor (Învierea lui Lazăr)*, omilie rostită în Postul Mare (23.04.2016), în Paraclisul Facultății de Teologie „Andrei Șaguna" din Sibiu (https://www.youtube.com/watch?v=ZRMOWn__U1w&ab_channel=ArhidiaconIoanIcajr., accesat la 15 aprilie 2018).

[1187] Lazăr, ajuns episcop, va muri (din nou) peste 30 de ani, în orașul Citium (azi Larnaca, în S-E Ciprului), unde se va refugia de frica iudeilor. Moaștele lui au fost aduse în Constantinopol în anul 890 de către împăratul Leon al VI-lea Filozoful (886-912), în biserica zidită special pentru aceasta, în urma unei revelații. A se vedea *SbLaz* (*Ut sinaxar*). Mormântul lui Lazăr a fost plasat, prin tradiție, în același loc (la S-E de Muntele Măslinilor), azi purtând numele de *El-Azarieh* (satul lui Lazăr), fiind venerat atât de creștini, cât și de musulmani. După o tradiție mult popularizată în Occident, dar dovedită până la urmă a fi rodul unei confuzii de nume, Lazăr ar fi venit împreună cu surorile sale și în Franța (Provence), unde a predicat creștinismul și ar fi ajuns și episcop la Marsilia. A se vedea Paul RENARD, „Lazare", în *DB* 4, col. 141. O analiză detaliată a acestei tradiții, la Henri LECLERCQ, „Lazare", în *DACL* 8/2, col. 2043-2081.

[1188] „Doamne, vrând să încredințezi pe ucenicii Tăi de învierea Ta cea din morți, ai venit la mormântul lui Lazăr", *SbLaz* (*Vc Dst* 6). Și *SbLaz* (*Vc Dst* 4) (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 3). Nu numai apostolii, ci întreaga umanitate trebuie să fie convinsă de Înviere: „ca să

„Tu ai răpit, Mântuitorule, ca un păstor, pe omul cel stricat de patru zile, Făcătorule, de la lupul cel cumplit cu adevărat și atotmâncător, ca un puternic și Domn, arătându-Ți cu aceasta dinainte, slava ce s-a văzut în toată lumea, a învierii Tale celei de a treia zi”[1189].

După Sfântul Ioan Gură de Aur, Hristos face această înviere ca „să le arate [ucenicilor – *n.n.*] că-I va fi ușor să-și dăruiască Lui ce a dăruit El altuia”[1190]. Aceasta cu atât mai mult cu cât îl aveau de acum în față pe Lazăr, ca „mărturie preaadevărată (*panalēthestatos martys*) a Învierii celei de a treia zi”[1191].

Glasul lui Iisus „s-a făcut viață celui mort”[1192], pentru că El Însuși este „chip învierii”[1193]. Sfântul Ioan Gură de Aur tâlcuiește expresia „a strigat cu glas mare” (*In* 11, 43) tot în sensul că strigarea lui Iisus preînchipuie, la fel, învierea de obște, prin legătura cu sunetul puternic al trâmbiței[1194].

Deja cu învierea lui Lazăr, iadul și moartea pierd teren în fața Celui ce este „Spicul vieții”, anticipându-se cele care se vor petrece peste o săptămână: „moartea a fost legată cu glasul Tău”[1195]; glasul Lui s-a auzit până în „adâncurile iadului”[1196] și i-a stricat

arăți popoarelor [...] cum că ai să înviezi și locașul trupului Tău”, *SbLaz* (*Pav od* 9 *tr* 2) (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 3); Betania mai „dinainte vestește Învierea lui Hristos”, *SbLaz* (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 4).

[1189] *SbLaz* (*Ut od* 4 *ca* 2 *tr* 1); „Adeverind mai înainte strălucită învierea Ta, o, Mântuitorul meu, ai slobozit din iad pe Lazăr cel mort de patru zile”, *SbLaz* (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2) (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2). Hristos, „prin învierea lui Lazăr, prefigurează învierea Sa cea de a treia zi”. Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvânt la Lazăr cel de patru zile mort*, p. 444. Tot oficiul acestei zile (mai ales Utrenia) are un caracter pascal conform opiniei lui Job Getcha, *The Typikon Decoded*, p. 208. În România și în Serbia, caracterul pascal festiv al praznicului este evidențiat prin hainele speciale de sărbătoare (deseori aceleași ca în ziua de Paști), purtate, mai ales, de copii. Chad Hatfield, „Resurrection and the Faith of Children”, în *Holy Week: A Series of Meditations*, St. Vladimirs Seminary Press, Yonkers, 2018, p. 22-23.

[1190] Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvânt la Lazăr cel de patru zile mort*, p. 444. Mai mult chiar, „*dinadins* (s.n.) așteaptă să moară Lazăr [...] ca să arate biruința Lui asupra morții, înainte de lupta Sa cu moartea”. *Ibidem*, p. 445.

[1191] *SbLaz* (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2).

[1192] *SbLaz* (*Ut la* 7).

[1193] *SbLaz* (*Ut od* 6 *cond*).

[1194] Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvânt la Lazăr cel de patru zile mort*, p. 445; *1 Co* 15, 52: „trâmbița va suna și morții vor învia nestricăcioși”; *Mt* 24, 3; *1 Tes* 4, 16: „trâmbița lui Dumnezeu”.

[1195] *SbLaz* (*Vc Dst* 4).

[1196] *DmSt* (*Vc lit* 3).

„împărățiile”[1197]; „iadul s-a prădat (*eskyleuthē*)”, a fost „legat”[1198], se îngrozește[1199], se clatină și se cutremură mai înainte de răstignirea lui Iisus[1200]. „Iadul cel mai de dedesubt”[1201] ia contact cu Cel ce este „biruitorul morții”[1202] și se teme[1203]. Moartea însăși se spăimântează[1204], nu poate sta în fața Vieții, așa cum „s-a scuturat stricăciunea cu duhul nestricăciunii”[1205], anticipează că va fi biruită și că va fi distrusă desăvârșit[1206]. Cu două zile înainte de minunea învierii lui Lazăr, „moartea începe a se îngrozi”, pentru că „simte” venirea lui Hristos la ea; „Cel ce este viața” face deșartă moartea[1207]:

„Venind Tu către Betfaghe, vrăjmașul iad a simțit sunetul picioarelor Tale și s-a atins de picioarele lui Lazăr, zicându-i: De va vrea să te cheme pe tine Viața, să nu zăbovești, ci să ieși curând, că am cunoscut nimicirea mea peste puțin”[1208].

Iadul dialoghează cu moartea, recunoscând înfrângerea, punctuală acum, și deplină peste câteva zile:

„Vai mie! striga iadul, acum cu adevărat sunt pierdut, zicea către moarte. Iată Nazarineanul a clătinat cele de jos și, sfâșiind pântecele meu, a sculat pe mortul cel fără suflare, strigându-l”[1209].

Într-un mod metaforic, iadul îl imploră pe Lazăr să iasă din el, pentru a evita, prin acest singur „eșec”, depopularea lui totală, recunoscând faptul că, virtual, este deja biruit:

[1197] *SbLaz* (*Vc Dst* 5); Hristos este „pierzătorul iadului (*ton lythen tou hadou*)”, *SbLaz* (*Pav od* 6 *tr* 2).

[1198] *DmSt* (*Ut od* 6 *ic*).

[1199] *SbLaz* (*Pav od* 2 *tr* 5); *Jo* VI (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2).

[1200] *SbLaz* (*Pav od* 1 *tr* 6).

[1201] *SbLaz* (*Pav od* 6 *tr* 2).

[1202] *SbLaz* (*Ut tr*); *DmSt* (*Ut tr* 1).

[1203] *SbLaz* (*Vc Dst și acum*) (*Pav od* 1 *tr* 2) (*Ut od* 4 *ca* 1 *tr* 3) (*Ut la* 7).

[1204] *SbLaz* (*Pav od* 9 *tr* 3) (*Ut od* 4 *ca* 2 *tr* 3) (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 2); *Jo* VI (*Ut od* 4 *ca* 2 *tr* 2); *Vi* VI (*Ut se* 2 *tr* 1).

[1205] *SbLaz* (*Vc Dst slavă*).

[1206] *Jo* VI (*Vc Dst* 3).

[1207] *Jo* VI (*Ut od* 4 *ca* 2 *tr* 2).

[1208] *Vi* VI (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 3).

[1209] *SbLaz* (*Pav od* 1 *tr* 5); dacă în iad intră cei morți, acum iadul este „forțat” să-l dea „viu, iar nu mort” pe Lazăr la porunca lui Iisus, *SbLaz* (*Pav od* 5 *tr* 2).

„Lazăre, a zis iadul, te rog scoală și ieși curând din încuietorile mele; du-te degrab, că mai bine-mi este a mă tângui cu amar de unul ce mi se va lua, decât de toți pe care i-am înghițit mai înainte cu foame"[1210].

Iadul este „amenințat" de mai înainte, prevestindu-i-se sfârșitul: „Iadul să-și aștepte pierzarea, că vine Viața să învie pe Lazăr"[1211]. La fel, moartea:

„Moarte cu totul pierzătoare, așteaptă-ți pieirea! Portarii tăi să păzească încuietorile! Pentru că Hristos numai prin cuvânt va sfărâma porțile Tale, înviind pe Lazăr. Bea întâi aceasta, iadule!, strigă proorocul împreună cu noi"[1212].

Mai mult, imnograful (aici, Teodor Studitul) devansează, jubilând, momentul biruinței asupra morții, care se simte amenințată și „depune armele" încă înainte de învierea lui Lazăr, numai anticipând ce va urma: „Moartea a pierit, simțind că era să iasă Lazăr din mormânt (*thanatos tethēpe proaisthomenos ton Lazarou phoitan ek tōn nekrōn*)"[1213]. Confuză, moartea, până atunci „stăpâna lumii, atoatemâncătoare" (*ho kosmokratōr pamphagos thanatos*), se vede nimicită. Imnograful reține și ideea că, deși Biruitorul morții este Hristos, gestul biruinței poate fi pus pe seama omenirii întregii, a umanității înnoite și îndumnezeite în Persoana lui Hristos: moartea este „prădată, mai întâi, de către neamul omenesc" (*dia Lazarou prōton skyleutheis tō genei tōn anthrōpōn*)[1214]. Entuziasmul și exuberanța lirică a imnografiei trebuie să primească însă un „bemol": deși știe că va birui, Iisus „S-a înfiorat cu duhul și S-a tulburat" (*In* 11, 33)[1215].

[1210] *SbLaz* (*Pav od* 7 *tr* 4); „Pentru ce nu te scoli curând, Lazăre? Strigat-a iadul de jos, tânguindu-se. Pentru ce nu te ridici îndată, să te duci de aici? Ca să nu mă prade Hristos și de alții, înviindu-te pe tine", *SbLaz* (*Pav od* 7 *tr* 6). Hristos, prin Lazăr, pradă iadul, *SbLaz* (*Ut lum* 1, 2).

[1211] *Jo* VI (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 2).

[1212] *Jo* VI (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2); puterea minunată a cuvântului, *SbLaz* (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 2).

[1213] *Vi* VI (*Vc Dst* 3). În alte manuscrise grecești, fără *„ek tōn nekrōn"*, conform *Triōdion katanyktikon*, nota 326, și exegeza, p. 1264.

[1214] *Vi* VI (*Ut se* 2 *tr* 1).

[1215] Într-o traducere puțin diferită față de versiunile *Sin* și *BA* (unde *In* 11, 33 este redat: „a suspinat cu duhul și s-a tulburat în sine"). Originalul grecesc este mult mai puternic: *enebrimēsato tō pneumati kai etaraxen heauton*; *en+brimaomai* (= „a fremăta de supărare, de mânie; a se înfuria") denotă o emoție foarte puternică; *tarassō* (= „a se tulbura, a se neliniști întru sine, a fi răvășit, a se teme"). A se vedea Maurice CAREZ, François MOREL, *Dicționar grec-român al Noului Testament*, p. 100, 285.

Mai mult decât o reacție emoțională (impasibilitatea unor asistenți, dragostea față de prietenul Său etc.), Iisus Se confruntă aici față în față cu moartea, intrând pe teritoriul ei, în „împărăția" morții[1216].

Hristos transcende nu numai spațiul, ci și timpul; dacă, în ordine cronologică, moartea pe Cruce a Sa este momentul deplin în care Se arată celor care vor crede cum că El a schimbat „moartea în somn", prin anticipare, acest adevăr este accesibil încă de la învierea lui Lazăr: „că ai zis: Lazăr, prietenul meu a adormit (*kekoimētai*), dar voi merge acum să-l trezesc pe el"[1217].

Lazăr nu este doar simbolul credinciosului adormit care așteaptă învierea prin Hristos[1218], ci devine „început al mântuitoarei învieri celei de a doua"[1219]; prin el, Hristos a vestit mai înainte „slobozirea *tuturor* (s.n.) oamenilor din stricăciune"[1220]: „Învierea cea de obște mai înainte de Patima Ta încredințându-o, pe Lazăr din morți l-ai sculat, Hristoase Dumnezeule"[1221].

Învierea lui Lazăr a dus la „pierirea" pe veci a „răutății morții, cea roditoare de nimicire"[1222], pentru că Hristos este „Viață" și „Lumină

[1216] *SbLaz* (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 3).

[1217] *Vi* VI (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 1); moartea ca adormire, *SbLaz* (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 1) (*Ut od* 7 *ca* 2 *tr* 2); moartea ca somn, *Lu* VI (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 1); *SbLaz* (*Vc Dst slavă*) (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 3). *In* 11, 11 („Lazăr, prietenul nostru, a adormit") și *In* 11, 14 („Lazăr, prietenul nostru, a murit") nu se contrazic, ci se armonizează, Iisus, în ambele cazuri, spunând adevărul: „Este mort pentru voi, doarme pentru mine". FERICITUL AUGUSTIN, *Predica 98. Despre cuvintele Evangheliei de la Luca 7, 11-15 și despre cei trei morți pe care i-a înviat Domnul*, în SF. IOAN GURĂ DE AUR, FERICITUL AUGUSTIN, PSEUDO-CIPRIAN, *Scrieri despre moarte și înviere (I)*, traducere din limbile greacă veche și latină, introducere și note de Corneliu Clop, Ed. IBMBOR, București, 2018 [*Credința Ortodoxă*], p. 99. „Pe Lazăr moartea l-a luat cu împrumut vieții, dar viața l-a primit din nou îndată", SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cuvânt la Lazăr cel de patru zile mort*, p. 446.

[1218] Henri LECLERCQ, „Lazare", col. 2012.

[1219] *SbLaz* (*Vc Dst* 5); *Vi* VI (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1).

[1220] *SbLaz* (*Ut la* 2). Lazăr devine „profet *in actu* (s.a.)", ca mărturie a Învierii lui Hristos și a celei universale. Constantin ANDRONIKOF, *Le cycle pascal II*, p. 145.

[1221] *SbLaz* (*Ut tr*); *SbLaz* (*Ut se* 1) (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 1); *DmSt* (*Vc Dst* 4) (*Ut la* 4). Sinaxarul zilei de sâmbătă ține să sublinieze că Iisus, deseori oaspete în casa lui Lazăr, avusese discuții cu tatăl acestuia, fariseul Simon (după o sursă neprecizată), mai ales despre învierea morților. Nu doar învierea lui Lazăr, ci toate învierile au fost săvârșite, printre altele, și „pentru că trebuia să încredințeze lumea mai bine despre taina Învierii". *SbLaz* (*Ut sinaxar*).

[1222] *Jo* VI (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 2).

adevărată"[1223], „învierea și viața"[1224], „viața celor morți"[1225], „viața tuturor oamenilor"[1226], „bucuria tuturor"[1227], „adevărul, lumina, viața și învierea lumii"[1228], „vistierul vieții"[1229], „învierea celor adormiți"[1230].

Lazăr are un prim contact cu iadul populat cu toate generațiile de la Adam, precum și cu starea de depărtare de Dumnezeu indicată de sentimentul de îngrozire și de lipsa libertății[1231]. Iadul deja se constituise într-o „împărăție întunecată"[1232].

Învierea lui Lazăr este dovadă că viața iese biruitoare și că, dacă până acum moartea era „stăpâna luminii"[1233], de acum nu ea are ultimul cuvânt[1234] sau iadul. Citându-l pe profet (*Os* 13, 14) și pe apostol (*1 Co* 15, 55) și în același glas cu Ioan Hrisostom din cuvântul de la Înviere, imnograful, încă de acum, din sâmbăta lui Lazăr, întreabă retoric: „unde-ți este biruința, iadule?"[1235].

Învierea lui Lazăr este, așadar, prevestire a învierii tuturor oamenilor, care a urmat Învierii lui Iisus: prin această minune, s-au adeverit „cele ce au urmat Învierii Tale celei înfricoșătoare: omorârea iadului și viața lui Adam"[1236].

[1223] *SbLaz* (*Pav od* 5 *tr* 1) (*Ut od* 4 *ca* 2 *tr* 2).

[1224] *SbLaz* (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 2) (*Ut la* 1); *DmSt* (*Ut od* 3 *tr* 1).

[1225] *SbLaz* (*Ut od* 4 *ca* 2 *tr* 2).

[1226] *SbLaz* (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 1). Traducerea românească „viața tuturor oamenilor cea nemuritoare" este una greșită față de originalul grecesc; Iisus vine la Lazăr *hōs zōēn chrēmatizōn athanatos* („ca nemuritorul și cel ce revelează viața"), în sensul că Lazăr nu este întors la viață exact cum fusese înainte, ci *primește* (s.a.) deja viața veșnică odată cu învierea sa. Semnalarea greșelii și ideea teologică, la Otfried HOFIUS, „Învierea lui Lazăr în imnografia Bisericii Ortodoxe", p. 198-199, și explicațiile gramaticale din n. 86.

[1227] *SbLaz* (*Ut od* 6 *cond*).

[1228] *SbLaz* (*Ut od* 6 *cond*).

[1229] *SbLaz* (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 2).

[1230] *SbLaz* (*Ut la* 3).

[1231] „De două zile este Lazăr în mormânt; vede pe cei ce au murit din veac; acolo vede îngroziri străine, mulțime nenumărată ținută în legăturile iadului". *Jo* VI (*Vc Dst* 5).

[1232] *SbLaz* (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 2). Caracterul acaparator, feroce al iadului este desemnat prin sintagma iadul „atoatemâncător", *SbLaz* (*Pav od* 6 *tr* 5) (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 2).

[1233] *Vi* VI (*Ut se* 2 *tr* 1).

[1234] *Lu* VI (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 1).

[1235] *SbLaz* (*Ut lum* 2).

[1236] *Mi* VI (*Vc Dst* 3).

8.4. Divino-umanitatea lui Hristos

Slujbele din Sâmbăta lui Lazăr și Duminica Stâlpărilor au ca unul dintre principalele laitmotive ideea sublinierii coexistenței celor două firi în Persoana unică a Fiului lui Dumnezeu întrupat[1237]. Fie separat, fie în interiorul aceleiași alcătuiri, imnograful apelează la metafore și asocieri susținătoare ale acestei tematici, cu o repetiție insistentă. Concentrarea pe această idee nu este una redundantă, de tip „variațiuni pe aceeași temă", sau demonstrativ-apologetică ori de polemică anti-iudaică. Aflându-ne în pragul Sfintelor Pătimiri, credinciosul este atenționat asupra identității Celui ce vine spre Pătimire: Om văzut, purtător al unui trup care acum intră smerit în cetate, iar, mai apoi, va suferi, va fi chinuit, răstignit și îngropat, dar unit în chip nedespărțit cu Dumnezeu, a Cărui putere nu doar că se va arăta prin învierea propriului trup, ci și mai înainte, anticipativ și profetic, prin învierea unui mort aflat în descompunere. Caracterul profund teologic al imnografiei acestui praznic îndoit este dat tocmai de afirmarea dublei naturi, omenească și divină, a lui Iisus Hristos, așa cum a fost ea stipulată dogmatic la Calcedon[1238]. În plus, prin aceasta se pregătește celebrarea evenimentelor din zilele următoare ale Săptămânii Mari, care, toate, se cer a fi citite în aceeași cheie interpretativă:

> „N-am lăsat nicio clipă firea omenească, pe care am luat-o, lipsită de lucrarea dumnezeiască, ci Eu am lucrat când ca om, când ca Dumnezeu; într-un caz am arătat firea Mea omenească, în celălalt caz, firea dumnezeiască. Învăț prin asta că faptele Mele cele smerite trebuie atribuite firii Mele omenești; iar cele mărețe și înalte, Dumnezeirii; prin această unire inegală de fapte tălmăcesc unirea firilor celor neegale; prin puterea pe care o am asupra patimilor arăt că patimile

[1237] Apodictic, această idee poate fi rezumată în această exprimare: „Dumnezeu neschimbat, chiar dacă mă arăt om văzut", *Jo* VI (*Vc Dst* 3). Multe tropare ale Săptămânii Mari, dar și din Postul Mare, de la *Slavă*... sau cele de la *Și acum*... au conținut dogmatic, evidențiind cele două firi ale lui Hristos. Cu titlu de exemplu, de la *theotoka*, „În două voințe și două firi ai născut nouă, Fecioară, pe Fiul cel Unul-Născut al Tatălui", *Jo* VI (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 4).

[1238] Cea mai recentă traducere în românește a *Horos*-ul dogmatic din 451, la Pr. Sorin ȘELARU (COORD.), Viorel COMAN, George GHERGA, *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, Ed. Basilica, București, 2018, p. 305-321; analiza contextului sinodului și a textului definiției, p. 283-304; o bibliografie, adusă la zi, străină și română (în care, la loc de cinste, stau câteva studii inegalabile ale părintelui Dumitru Stăniloae), la p. 354-368.

> Mele sunt de bună voie. [...] Vreau să pătimesc pentru oameni, ca om. Dar ca să nu socotiți ceea ce se va face ca semn de slăbiciune, înainte de a merge la moarte rechem la viață pe cel ținut de moarte. După ce vă voi fi arătat mai dinainte lucrarea Dumnezeirii, numai atunci voi plăti datoria cea veche a omenirii. După ce voi fi dezlegat legăturile, numai atunci Mă voi lega"[1239].

Astfel, lucrând minuni ca Dumnezeu, dar pătimind ca un om, cele două firi sunt, simultan, vrednice de laudă, pentru că sunt ale Aceluiași Ipostas dumnezeiesc-omenesc:

> „Lăudăm, Doamne, puterea Ta, lăudăm și Patimile Tale, Hristoase; căci cu puterea Ta, ca un milostiv ai făcut minuni; iar Patimile le-ai primit ca un om, după rânduială (*oikonomikōs*)"[1240].

Luând din Fecioară firea umană, Hristos, Care „S-a făcut pentru mine ceea ce sunt eu"[1241], a acceptat-o cu toate ale ei, nerefuzând nimic din cele proprii acesteia, în afară de păcat (care, în esență, nu îi este natural, ci reprezintă o parazitare). Hristos nu-Și cenzurează sentimentele umane. Imnograful reține că învierea lui Lazăr a fost motivată și de dragul celor două surori ale lui, de ale căror lacrimi Iisus a fost mișcat[1242]. Iisus iubea pe Lazăr[1243], pentru care, ca orice om pentru prietenul său adormit, a lăcrimat „cu milostivire"[1244] și, ca atare, este bucuros când merge la mormânt[1245] pentru a-l învia. Lacrimile lui Iisus nu sunt numai o dovadă a „dragostei celei dinlăuntru" a Lui față de Lazăr[1246], ci și semn al milei față de o Marta deznădăjduită[1247] și de o Maria și, în general, față de ce poate face moartea din făptura umană[1248]. În mod cât se poate de explicit, lacrimile

[1239] Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvânt la Lazăr cel de patru zile mort*, p. 444.
[1240] *SbLaz* (*Pav od* 4 *tr* 7).
[1241] Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt la smochinul cel uscat și la parabola viei*, 1, în *Cuvântări la sărbători împărătești, la sărbători ale Maicii Domnului și la Sfinți*, traducere din limba greacă veche de Pr. Dr. Gabriel Mândrilă și Laura Mândrilă, Ed. IBMBOR, București, 2010, p. 153.
[1242] *SbLaz* (*Ut se* 1).
[1243] *SbLaz* (*Ut od* 3 *se tr* 2); *In* 11, 5.
[1244] *SbLaz* (*Ut se* 2); cu „lacrimi cu taină", *DmSt* (*Ut se* 2 *tr* 1).
[1245] *Mi* VI (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 1) (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 1).
[1246] *SbLaz* (*Pav od* 7 *tr* 1) (*Pav od* 9 *tr* 4).
[1247] *SbLaz* (*Ut od* 6 *ca* 1 *tr* 2).
[1248] Hristos a arătat „milostivire prin iubirea" Sa „de oameni", *DmSt* (*Ut se* 2 *tr* 1).

vărsate de Iisus sunt prezentate ca dovadă a umanității lui Hristos: „Lăcrimat-ai pentru prietenul Tău, Mântuitorule, încredințându-ne că Te-ai îmbrăcat cu firea noastră"[1249].

Iisus are sentimente de recunoștință față de ospitalitatea primită deseori în casa lui Lazăr și a surorilor sale, care Îi erau gazdă când venea în Ierusalim (*Mt* 21, 17; *Mc* 11, 11; *Lc* 10, 38; *In* 11). De aceea, El vede în ei niște prieteni apropiați, cu care rezonează și în care Se poate încrede. Hristos Însuși, cu propriile Lui cuvinte, îl numește pe Lazăr „prieten (*ho philos*)" (*In* 11, 11)[1250], iar ideea aceasta este atât de importantă încât numai în slujba din sâmbăta închinată liturgic lui, cuvântul „prieten" are 15 ocurențe[1251]. Tema „prieteniei" este extinsă și oricine poate deveni un prieten: dacă prietenia este un sentiment uman, arătat de Iisus nu numai lui Lazăr, ci și apostolilor, fiecare persoană umană poate opta să-L aibă acum ca prieten pe Dumnezeu-Omul, refuzând prietenia cu diavolul:

> „Scapă-mă, Stăpâne Hristoase, de prietenia vicleanului, Cel ce ai arătat prieteni ai Tăi pe înțelepții Apostoli; cu care împreună mergând, ai înviat pe prietenul Tău cel credincios, pe Lazăr, Mântuitorule, cel ce Te laudă cu mulțumire"[1252].

Așa cum lacrimile înlătură orice nuanță de dochetism adusă întrupării[1253], la fel, în mod voit, Hristos, întreabă despre locul îngropării lui Lazăr, din același motiv pentru a arăta realitatea unei naturi umane care nu posedă atotștiința: „După legea firii omenești (*tō*

[1249] *SbLaz* (*Pav od* 2 *tr* 4). Hristos a lăcrimat „după legea firii, adeverind trupul" Său, *SbLaz* (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 1).
[1250] *Jo* VI (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 2).
[1251] *SbLaz* (*Vc Dst* 4) (*Pav od* 2 *tr* 1, 4) (*Pav od* 4 *tr* 4) (*Pav od* 5 *tr* 3) (*Pav od* 7 *tr* 5, 7) (*Pav od* 9 *tr* 6) (*Ut se* 2) (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 3) (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 3) (*Ut od* 3 *se tr* 2) (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 2) (*Ut od* 6 *ic*) (*Ut od* 7 *ca* 2 *tr* 1) (*Ut la* 4, 5) (*Ut la slavă*)
[1252] *Jo* VI (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1); *Jo* VI (*Ut od* 4 *ca* 1 *tr* 3). Apostolii, prietenii lui Hristos, *Mc* 2, 19 (corelat cu *In* 3, 29); *Lc* 12, 4; *In* 15, 14-15. Despre ideea „prieteniei" cu Dumnezeu, a se vedea J.F. Dedek, „Friendship with God", în *New Catholic Encyclopedia*, vol. 6, Thomson Gale, Washinton D.C., 2000, p. 10-12. Proclu al Constantinopolului consideră că atât la Învierea lui Lazăr, cât și la Intrarea în Ierusalim, prezenți cu toată ființa au fost doar 11 apostoli, „căci Iuda era ocupat cu trădarea". Sf. Proclu, Arhiepiscopul Constantinopolului, *Cuvântul IX: La Stâlpări/Duminica Floriilor*, 2, p. 241.
[1253] „Vărsând lacrimi pentru prieten, după rânduială, ai arătat că trupul pe care l-ai luat de la noi s-a unit cu Tine Mântuitorule, *după fire, iar nu după părere* (*ousia, ou dokēsei*, s.n.)", *SbLaz* (*Pav od* 3 *tr* 4).

nomō tēs physeōs tēs anthrōpinēs) ai întrebat, Stăpâne, unde a fost pus Lazăr?"[1254].

Pe de altă parte, pentru a sublinia dumnezeirea lui Hristos se face amintire de faptul că El cunoaște toate[1255] și chiar cele ascunse, „cuprinsul inimilor"[1256], pentru că este „adâncul cunoștinței"[1257]. Hristos știe mai înainte cele despre Lazăr[1258], despre suferința sa care nu este spre moarte, și despre adormirea lui[1259], făcând cunoscut aceasta, mai înainte, ucenicilor Săi, ca un „Dumnezeu adevărat"[1260]. Urcând spre Ierusalim, Iisus știe de mai înainte ce se va întâmpla și cu Sine Însuși și, la fel, îi vestește și pe ucenici[1261]. Hristos nu este numai atotștiutor, ci și atotprezent; ca atare, era tainic cu Lazăr și în zilele bolii și în clipa morții[1262], iar în ziua intrării în Ierusalim, Hristos este, deopotrivă, „pe scaun, în cer, și pe mânz, pe pământ"[1263].

În relatarea imnografică a minunii învierii lui Lazăr, se pune deseori accentul pe atotputernicia lui Hristos[1264]. Lazăr a fost scos din stricăciune „cu braț înalt"[1265], a fost înviat „cu dumnezeiesc semn"[1266], „cu dumnezeiască putere"[1267], „cu stăpânească poruncă"[1268], în aceasta Hristos descoperindu-Se ca „un atotputernic"[1269]. Porunca lui Iisus este „cuvântul puterii" care ridică „din mormânt pe

[1254] *SbLaz* (*Pav od* 1 *tr* 6) (*Ut se* 2) (*Ut la* 4); „întrebat-ai: Unde este îngropat mortul cel de patru zile?, adeverind, Bunule, înomenirea Ta (*enanthrōpēsin Sou*)", *SbLaz* (*Pav od* 4 *tr* 4).

[1255] *Jo* VI (*Vc Dst* 3).

[1256] *SbLaz* (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 1) (*Ut od* 3 *se tr* 1, 2). În Evanghelii, în mai multe rânduri se afirmă că Hristos cunoaște gândurile oamenilor (*Mt* 9, 4; 12, 25; *Lc* 5, 22; 11, 17), așa după cum Iahve este prezentat în Vechiul Testament ca fiind Cel ce „descoperă cele mai adânci și cele mai ascunse lucruri, știe ce se petrece în întuneric" (*Dn* 2, 22).

[1257] *SbLaz* (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 2).

[1258] *Ma* VI (*Ut od* 2 *ca* 2 *tr* 1); *Mi* VI (*Ut se* 2 *tr* 1) (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 1) (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 2).

[1259] *Jo* VI (*Ut od* 4 *ca* 1 *tr* 4). „Lazăr se îngroapă și-l plâng rudele; iar Tu, ca un cunoscător mai înainte și Dumnezeu, ai prorocit pătimirea lui", *Mi* VI (*Ut se* 2 *tr* 1).

[1260] *SbLaz* (*Ut od* 6 *ca* 2 *tr* 1) (*Ut od* 6 *ic*) (*Ut la* 4).

[1261] *Vi* VI (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1).

[1262] *SbLaz* (*Pav od* 3 *tr* 3).

[1263] *DmSt* (*Ut od* 6 *cond*).

[1264] „toate sunt cu putință Ție", *SbLaz* (*Vc Dst* 5); „toate le poți", *SbLaz* (*Vc Dst slavă*); *SbLaz* (*Pav od* 1 *tr* 5) (*Pav od* 4 *tr* 1) (*Pav od* 5 *tr* 1).

[1265] *SbLaz* (*Pav od* 1 *tr* 1).

[1266] *SbLaz* (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 1).

[1267] *SbLaz* (*Ut la* 5).

[1268] *SbLaz* (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 2) (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 1).

[1269] *SbLaz* (*Pav od* 1 *tr* 1) (*Ut od* 4 *ca* 2 *tr* 3).

cel mort de patru zile"[1270], pentru că toate cele create, dar și însăși „moartea", sunt supuse lui Dumnezeu[1271]. Hristos l-a chemat pe Lazăr din mormânt așa cum numai un Dumnezeu putea face[1272]. Iar Hristos poate să învie pe cineva, tocmai pentru că El Însuși este nemuritor[1273]. Până la urmă, este în *firea* lui Iisus să facă asemenea minuni, este ceva natural, cu putință, nu este o lucrare excepțională, „dificilă"[1274] ci, dimpotrivă, una instantanee[1275]. Tot un semn de recunoaștere a dumnezeirii lui Hristos este așternerea veșmintelor în fața lui Iisus (ca un fel de „covor roșu" pentru demnitari) de către persoane venite la Paști în Ierusalim[1276].

Rugăciunea lui Iisus către Tatăl înainte de a-l învia pe Lazăr nu denotă o imposibilitate de a face minunea singur[1277] și nu este semn al unui inferiorități față de Tatăl, cum afirmau iudeii, ci s-a făcut ca un pogorământ pentru slăbiciunea oamenilor și ca răspuns prompt la credința (relativ mică) a Martei (*In* 11, 22)[1278]. De asemenea, ea a avut și rostul de a întări în credință pe cei prezenți[1279].

[1270] *SbLaz* (*Vc Dst* 5); *DmSt* (*Ut od* 3 *tr* 1); Lazăr a fost „mutat în viață cu cuvântul", *SbLaz* (*Ut od* 6 *ca* 1 *tr* 2). S-a remarcat faptul că cele trei învieri săvârșite de Iisus ar trebui văzute într-un progres: dacă învierea fiicei lui Iair s-a făcut prin atingerea mâinii, a fiului văduvei din Nain prin atingere de sicriu, cea a lui Lazăr s-a făcut doar prin cuvânt. Chad HATFIELD, „Resurrection and the Faith of Children", p. 18.

[1271] *SbLaz* (*Vc Dst slavă*); „toate se supun poruncii Tale, Atotputernice", *SbLaz* (*Pav od* 1 *tr* 7). Poruncii lui Hristos nu i se poate opune nimeni, nici iadul, *SbLaz* (*Pav od* 5 *tr* 2); „Nimeni n-a putut să stea împotriva semnului Tău, Doamne", *SbLaz* (*Pav od* 5 *tr* 4).

[1272] *SbLaz* (*Pav od* 7 *tr* 7).

[1273] *SbLaz* (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 2).

[1274] *SbLaz* (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 2).

[1275] „Strigând pe Lazăr din mormânt, *îndată* (s.n.) l-ai înviat", *SbLaz* (*Pav od* 1 *tr* 2); „doar ai strigat, și *îndată* (s.n.) ai înviat din mormânt pe prietenul Lazăr", *SbLaz* (*Pav od* 2 *tr* 1) (*Pav od* 3 *tr* 2) (*Pav od* 3 *tr* 3) (*Pav od* 3 *tr* 4) (*Pav od* 5 *tr* 4) (*Ut od* 3 *se tr* 1); „*degrab* (s.n.) s-a sculat", *SbLaz* (*Pav od* 3 *tr* 1); Lazăr „a sărit" din giulgiuri, *SbLaz* (*Pav od* 8 *tr* 2).

[1276] *DmSt* (*Vc st* 2); „Acesta este Dumnezeu, Căruia nimeni nu este asemenea", *DmSt* (*Ut od* 9 *tr* 2). Dacă sfinții au venit nu prin puterea domniei lor, Iisus a venit ca Domn și Dumnezeu. SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, 12, în *Scrieri. Partea a patra*, traducere, introducere și note de Pr, Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2000 [*PSB* 41], p. 768.

[1277] *SbLaz* (*Ut od* 4 *ca* 1 *tr* 1).

[1278] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cuvântul IX. La Lazăr cel (mort) de patru zile*, p. 142-149, unde dezvoltă ideea „Cum să fie de-o-ființă Cel ce Se roagă cu Cel ce a primit rugăciunea?".

[1279] *SbLaz* (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 1).

Hristos cinstește și slăvește pe Tatăl, ca „nefiind potrivnic lui Dumnezeu”[1280]. Mai mult, El, „Cuvântul și Dumnezeul cel împreună-veșnic cu Tatăl” Se roagă ca un om[1281], în timp ce, ca Dumnezeu, „primește rugăciunile tuturor”[1282].

Tema celor două firi ale lui Hristos este prezentă, foarte des, în cadrul uneia și aceleași alcătuiri liturgice. Gestul lăcrimării, semn concret al unei umanități integrale[1283], este pus în relație cu actul învierii celui pe care îl plânge:

> „Cel ce ești necuprins, făcându-Te cuprins după trup, venind în Betania ca un om, Stăpâne, ai lăcrimat pentru Lazăr; iar ca un Dumnezeu voind, ai înviat pe cel mort de patru zile”[1284].

> „Lăcrimând pentru dânsul, după legea firii omenești (*dakrysas ep'auton nomō physeōs anthrōpinēs*), ca un Dumnezeu L-ai ridicat, fiind mort de patru zile (*hōs Theos touton tetraēmeron ēgeiras*)”[1285].

Ca om, Hristos întreabă unde l-au pus pe Lazăr, deși ca Dumnezeu „nu era să nu știe”[1286]:

> „Hristoase, ai venit la mormântul lui Lazăr, adeverindu-ne cele două firi ale Tale, îndelung-Răbdătorule, că din fecioară curat ai venit, Dumnezeu și om; căci ca un om ai întrebat: Unde s-a îngropat? Iar ca un Dumnezeu ai înviat, cu voia Ta cea de viață aducătoare, pe cel mort de patru zile”[1287].

[1280] *SbLaz* (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 1) (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 1); *Ef* 2, 6. „El, Care este nelipsit jos cu trupul, împreună cu muritorii, la fel este și sus cu Tatăl, Dumnezeu nemincinos și adevărat [...] El intră în Ierusalimul cel de jos, iar de cel de sus nu Se desparte”. Sf. Epifanie de Salamina, *La Florii*, p. 454-455.

[1281] *SbLaz* (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 3).

[1282] *SbLaz* (*Ut od* 4 *ca* 1 *tr* 2).

[1283] „Lăcrimat-ai, Doamne, pentru Lazăr, arătând întruparea iconomiei Tale, și cum că din fire fiind Dumnezeu, Te-ai făcut om după fire ca și noi (*hoti physei Theos hyparchōn physei kath'hēmas*)”, *SbLaz* (*Pav od* 1 *tr* 3); „Peste cel mort ai lăcrimat, Mântuitorule, Iubitorule de oameni, Doamne, ca să arăți popoarelor că, Dumnezeu fiind, Te-ai arătat om pentru noi”, *SbLaz* (*Pav od* 7 *tr* 1).

[1284] *SbLaz* (*Ut od* 6 *ca* 2 *tr* 2); *SbLaz* (*Vc Dst* 4); „Lăcrimând ca un om pentru Lazăr, l-ai ridicat ca un Dumnezeu”, *SbLaz* (*Pav od* 4 *tr* 4).

[1285] *SbLaz* (*Vc Dst* 7); „Plânsul Te vădește, scumpul meu Iisus,/ Că ai fire ca și noi Tu, cel pogorât de sus!/ Dar că ești și Dumnezeu, ne-ai și arătat,/ Când pe Lazăr ce-a murit, din morți l-ai înviat!”, *SbLaz* (*Ut sinaxar stih*); „Lăcrimând ca un om, Îndurate, ai înviat pe cel din mormânt ca un Dumnezeu”, *SbLaz* (*Ut od* 7 *ca* 1 *tr* 1); „Lăcrimat-ai, Doamne, pentru Lazăr, arătând că ești om; înviat-ai, Stăpâne, pe cel mort și ai arătat popoarelor că ești Fiul lui Dumnezeu”, *SbLaz* (*Pav od* 4 *tr* 1).

[1286] *SbLaz* (*Vc Dst* 3) (*Ut od* 3 *se tr* 2).

Folosind același paralelism, dacă învierea lui Lazăr este semn al divinității lui Iisus, firea umană mai este „dovedită” nu numai de plânsul și părutul semn de neștiință arătat prin întrebare[1288], ci și de faptul că Iisus umbla din loc în loc (deși plinește toate, „ca un Dumnezeu necuprins”[1289]), sau a venit, „cu trupul la mormânt”, pentru a-l învia (deși ar fi putut bine să o facă și de departe)[1290], sau că a vorbit în limbaj uman[1291]. Și la intrarea în Ierusalim sunt evidențiate cele două firi: Cel ce șade pe mânz, ca om, este Dumnezeul al Cărui tron sunt îngerii:

> „Cel ce Te porți în chip înfricoșător pe serafimii cei de sus, Hristoase, ca un Dumnezeu și Făcător al tuturor, Însuți Te grăbești pe pământ să șezi pe mânz, Cel ce ești după omenire ca și noi”[1292].

Concluzia imnografiei este inerentă: „Săvârșind lucrări îndoite, ai arătat doimea firilor Tale, Mântuitorule; că ești Dumnezeu și om”[1293]. Dar nu numai din punct de vedere dogmatic este importantă această insistență asupra celor două firi în Hristos, ci și prin raportare

[1287] *SbLaz* (*Ut la* 1). *SbLaz* (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 2); „Minune străină și neînțeleasă, cum întreba Ziditorul tuturor, de ceva ce nu era să nu cunoască, ca și cum nu ar fi știut”, *SbLaz* (*Pav od* 3 *tr* 1). Aceeași idee, la Sf. Efrem Sirul, *Imnele Azimelor*, 15, 27, traducere de Diac. Ioan. I. Ică jr, în Sf. Efrem Sirianul, *Imnele Părăsimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii*, p. 172.

[1288] Pus în gura lui Lazăr, acest rezumat este redat astfel de imnograf: „Întrebat-ai unde sunt eu, Cel ce știi toate; lăcrimat-ai, Mântuitorule, pentru mine ca un om după fire, și m-ai ridicat cu porunca Ta pe mine cel mort”, *SbLaz* (*Pav od* 6 *tr* 1).

[1289] *SbLaz* (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 3).

[1290] *SbLaz* (*Pav od* 4 *tr* 8).

[1291] *SbLaz* (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 3).

[1292] *Vi* VI (*Vc Dst* 3) (*Ut se* 2 *tr* 1); *Jo* VI (*Vc Dst* 1, 3); *Vi* VI (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 3); *DmSt* (*Ut od* 6 *cond*) (*Ut od* 8 *tr* 1,2); „au adus asin Celui ce șade pe nori”, *Vi* VI (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 1); în Ierusalim intră „Împăratul ceresc pe mânz supus, ca pe un scaun preaînalt”, *DmSt* (*Ut la* 3). „Fiul și Cuvântul Tatălui, Cel împreună fără de început și împreună vecuitor, șezând pe mânz necuvântător, a venit astăzi în cetatea Ierusalimului, spre care heruvimi nu se pot uita de frică”, *DmSt* (*Vc lit* 2); „Cel ce are cerul ca scaun și așternut picioarelor pământul, Cuvântul lui Dumnezeu-Tatăl, încălecând pe mânz a intrat în cetatea cea sfântă”, *Mi* VI (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 3); mânzul îl aduce „pe El trupește”, „pe Cel ce cuprinde toate cu mâna”, *Mi* VI (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 5).

[1293] *SbLaz* (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 1); „Dumnezeu ești și om, adeverind numirile cu lucrările”, *SbLaz* (*Pav od* 4 *tr* 8).

la un nivel personal. Bolnav prin păcat, nu pot fi vindecat (mântuit) decât prin părtășie cu firea umană a lui Hristos, îndumnezeită prin Pătimire și Înviere: „Lucrat-ai negrăit, Stăpâne, Mântuitorul meu, a mea mântuire, după amândouă firile Tale, cu voia Ta cea singură, prin sine puternică"[1294].

Este de amintit că nu doar creația imnografică a acestei perioade ține să sublinieze dumnezeirea lui Hristos Care, în firea Sa umană, dar cu unicul ipostas dumnezeiesc, va primi Pătimirile, ci și teologia imnelor praznicului Schimbării la Față urmărește același lucru. Scopul este aici unul declarat, și anume acela ca apostolii, văzând Pătimirile, să înțeleagă, atât cât este cu putință, că ele sunt primite de bunăvoie și acceptate ca Dumnezeu atotputernic și de neînvins de moarte și că El va fi biruitorul morții, biruință arătată deplin prin Înviere:

> „În munte Te-ai schimbat la față, și pe cât au putut ucenicii Tăi au văzut slava Ta, Hristoase Dumnezeule, pentru ca, atunci când Te vor vedea răstignit, să înțeleagă patima Ta cea de bunăvoie, și să propovăduiască lumii că Tu ești cu adevărat raza Tatălui"[1295].

8.5. O celebrare interiorizată

Lazăr a fost un personaj istoric, iar minunea învierii sale, o realitate, nu o închipuire. La fel și intrarea lui Iisus în Ierusalim nu a fost contestată niciodată, nici măcar de adepți critici din școala teologică protestantă. Dar cele relatate în legătură cu aceste evenimente se cer citite și în cheie personală, după modelul duhovnicesc pe care ni-l propune Biserica de raportare la textele biblice și faptele istorice. Și nu numai prin trimiterile profetice la învierea de obște, învierea lui Lazăr este început, prevestire, deschidere a căii mântuirii oamenilor[1296], ci și la un nivel mai adânc: fiecare credincios este un Lazăr și

[1294] *SbLaz* (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 4).

[1295] *6 august* (*Ut cond*). Petru, Iacov și Ioan sunt martorii schimbării minunate la față pentru ca ei, ca unii care „aveau să fie împreună cu Tine și în vremea vânzării Tale", „să nu se înfricoșeze de patimile Tale" *6 august* (*Vc Dst* 1); *6 august* (*Ut la* 1); pe munte s-a arătat „slava Învierii", *6 august* (*Vc Dst* 2); Cel ce S-a schimbat la față „prin Cruce va prăda iadul și va dărui morților viață veșnică", *6 august* (*Vc Dst* 3); El este Dumnezeu și Om, *6 august* (*Vc Dst* 3) (*Ut se* 3) (*Ut od* 7 *ca* 2 *tr* 3, 4) (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 4) (*Ut la* 2, 3) etc.

[1296] *JoM/ViM* (*Pav od* 8 *tr* 6).

fiecare este chemat, duhovnicește, să-L întâmpine pe Hristos într-un Ierusalim al inimii, ca început al lucrării proprii de mântuire.

8.5.1. Învierea ca recreare a naturii umane. „Noul Israel"

Lazăr își pierduse mult din aspectul fizionomic al umanității sale, căci intrase deja în putrefacție, fiind mort de patru zile[1297]. Readucerea sa la existența terestră este prezentată și ca o recreare a sa, asemănătoare zidirii lui Adam din pământ, prin suflarea de viață[1298]. Lazăr se face, astfel, prototip al noii umanități inaugurată de Moartea și Învierea lui Hristos, pe care le anticipează și le profețește în însăși persoana sa:

> „*Împreunând țărâna cu duhul* (*ton choun synapsas pneumati*, s.n.), Cuvinte, Cel ce ai însuflețit de demult lutul cu duh de viață prin cuvântul Tău, ai înviat și acum cu cuvântul pe prietenul Tău, din stricăciune și din cele de dedesubt"[1299].

[1297] *SbLaz* (*Pav od* 8 *tr* 2) (*Pav od* 2 *tr* 3, 6) (*Pav od* 3 *tr* 3) (*Pav od* 5 *tr* 2) (*Pav od* 7 *tr* 2) (*Ut se* 2) (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 2, 3) (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 3) (*Ut od* 3 *se tr* 1, 2) (*Ut od* 4 *ca* 1 *tr* 1) (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 3) (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 2) (*Ut od* 6 *ca* 1 *tr* 1) (*Ut od* 7 *ca* 2 *tr* 3) (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 1) (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1, 2) (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 1) (*Ut la* 1, 2, 3, 5, 7, *slavă*); *DmSt* (*Vc Dst* 4) (*Vc lit* 3) (*Vc lit slavă și acum*) (*Ut od* 2 *tr* 1) (*Ut la* 4). Din acest motiv, învierea lui Lazăr este mai mare decât învierile făcute de Ilie și Elisei unor persoane recent decedate, *SbLaz* (*Pav od* 4 *tr* 6) (*Pav od* 5 *tr* 5), în ale căror ridicări din morți, tot Dumnezeu lucra, *SbLaz* (*Pav od* 9 *tr* 6). Cu atât mai mult, învierea lui Lazăr nu este o închipuire (o revenire din moarte clinică), ci o realitate zdrobitoare, *Ma* VI (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2). Și de aceea este o „minune mare", *Lu* VI (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 5); „minune mare și neobișnuită", *SbLaz* (*Ut la slavă*); „minune mare și înfricoșătoare", *Ma* VI (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2). Când este desemnată ca fiind „minune între minuni (*thauma en thaumasi*)", *SbLaz* (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 2), imnograful nu vrea să spună că este încă una, suplimentară, care s-ar adăuga celorlalte, ci este una inedită, unică, „minunea prin excelență" (în versiunea engleză a *Triodului*, „o wonder of wonders!"). *The Lenten Triodion*, London-Boston, 1978, p. 48. A se vedea și Otfried HOFIUS, „Învierea lui Lazăr în imnografia Bisericii Ortodoxe", p. 186.

[1298] Lazăr se „însuflețește", *SbLaz* (*Pav od* 2 *tr* 2, 7). A se vedea și Jan Harm BARKHUIZEN, „The Reconstitution and Reanimation of Lazarus in the Preaching of Early Church", în *Ekklesiastikos Pharos* 76/2 (1994), p. 109-124.

[1299] *SbLaz* (*Pav od* 5 *tr* 3); „Îmbrăcatu-m-ai, Mântuitorule, cu trup de lut, și mi-ai suflat viață și am văzut lumina Ta, și m-ai înviat cu porunca Ta pe mine cel mort", *SbLaz* (*Pav od* 6 *tr* 3); *Fc* 2, 7.

Ca în timpul zămislirii, trupul lui Lazăr primește din nou sufletul și, astfel, „a sărit cu suflet cel neînsuflețit (*hēlato empnous ho apnous*)”[1300]. Cele patru zile vor fi ca o nouă gestație în mormântul devenit acum „loc al plămădirii”[1301].

Cel ce săvârșește minunea văzută ca recreare a firi umane poate să o facă pentru că este „Făcătorul” omului: El a dăruit și El dăruiește și acum viață, biruind moartea[1302]. Hristos este „Făcătorul și Cel ce ține toate”[1303], „făcător și vistieria vieții (*zoēs tamiouchos*)”[1304]. Învierea făcută prin puterea cuvântului dumnezeiesc aduce aminte de cuvântul creator primordial[1305]. Iisus strigă „Lazăre, vino afară” (*In* 11, 43),

> „ca să le aducă aminte celor din jur de Cel ce a spus: «Să se facă tărie (*Fc* 1, 6); să se adune apele la un loc (*Fc* 1, 9); să răsară pământul iarbă verde (*Fc* 1, 11); să scoată apele vietăți, ființe cu viață în ele! (*Fc* 1, 20)»”[1306].

Încă din debutul acestei săptămâni, Hristos Cel ce intră în Ierusalim este prezentat ca Adam cel nou care îl salvează pe cel vechi: „ai venit în lume să mântuiești pe Adam din blestemul cel dintâi; duhovnicește făcându-Te Adam nou, Iubitorule de oameni”[1307]. Cu primul Adam, Iahve intenționase să aibă o relație bazată pe iubire; trădat prin neascultare față de porunca dată, Dumnezeu Își alege un popor care să preia prerogativele pierdute de umanitatea tot mai în derivă după cădere. Dar și acest popor, Israel cel vechi, cade în infidelitate („neam necredincios și desfrânat”), și, ca atare, acum are loc o nuntire spirituală cu neamurile păgâne, simbolizate de mânzul pe care a intrat în Ierusalim. Acum, Dumnezeu

[1300] *SbLaz* (*Pav od* 8 *tr* 2).

[1301] VASILE, ARHIEPISCOPUL SELEUCIEI, *Cuvânt la Lazăr [cel mort] de patru zile*, 10, traducere de Pr. Drd. Radu GÂRBACEA, „Omilia la Lazăr a episcopului Vasile al Seleuciei (*BHG* 2225; *CPG* 6663)”, p. 203.

[1302] *Jo* VI (*Ut se* 2 *tr* 1); Iisus este „Dătătorul de viață”, *SbLaz* (*Pav od* 8 *tr* 5) (*Ut se* 1, 2) (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 4) (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 1); *Jo* VI (*Ut od* 4 *ca* 2 *tr* 1)

[1303] *SbLaz* (*Pav od* 8 *tr* 1) (*Pav od* 9 *tr* 7); „merg să înviez pe cel ce l-am zidit”, *Mi* VI (*Ut se* 2 *tr* 1).

[1304] *SbLaz* (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 1); *DmSt* (*Vc lit slavă și acum*).

[1305] „Ca un Însuși puternic L-ai ridicat cu cuvântul”, *SbLaz* (*Pav od* 4 *tr* 3); „slavă Ție, Celui ce toate le-ai făcut cu cuvântul”, *SbLaz* (*Ut se* 1); „cu cuvântul ai înviat pe Lazăr”, *SbLaz* (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 2) (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 3); „o, glas de Dumnezeu grăit și putere dumnezeiască a stăpânirii Tale”, *SbLaz* (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 2).

[1306] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cuvânt la Lazăr cel de patru zile mort*, p. 445.

[1307] *DmSt* (*Ut se* 1 *tr* 1).

> „Își logodește ca pe o mireasă curată pe noul Sion și leapădă adunarea cea osândită. Și ca la o nuntă nestricată și neîntinată, au alergat prunci nespurcați și fără de răutate, lăudând”[1308].

Umanitatea înnoită prin Răstignire și Înviere crește și se îndumnezeiește în Biserică. Ea, Biserica, devine „Israelul cel iubit”[1309]. Într-un arc peste generații, profeția lui Zaharia este clamată de întreaga Biserică, „tot Israelul cel nou, Biserica cea din neamuri”[1310] strigă: „Bucură-te și te veselește, cetatea Sionului, bucură-te și te veselește, Biserica lui Dumnezeu”[1311].

Intrarea în Biserică se face prin botez, văzut ca naștere din nou, ca părtășie la viața nemuritoare dăruită prin firea umană îndumnezeită a lui Hristos care ni se comunică prin Sfintele Taine ale Bisericii. De aceea, al doilea tropar al Duminicii Stâlpărilor amintește de obiceiul străvechi al botezului catehumenilor practicat în sâmbăta precedentă, pentru a decongestiona evenimentul similar de peste o săptămână, de la privegherea pascală[1312]:

> „Îngropându-ne împreună cu Tine prin Botez, Hristoase, Dumnezeul nostru, vieții celei fără de moarte ne-am învrednicit cu Învierea Ta și,

[1308] *DmSt* (*Ut la* 3).

[1309] *DmSt* (*Vc Dst* 4); „Israel se bucură de Tine”, *DmSt* (*Ut od* 1 *tr* 2). Orice însoțire/vedere a lui Iisus se face în perspectiva părtășiei la Pătimire: „Neamurile au devenit frumos ucenici ai lui Zaheu, nu suindu-se în sicomor [*Lc* 19, 3], ci grăbindu-se spre calea cunoașterii lui Dumnezeu. «Vrem să vedem pe Iisus!», nu atât ca să vedem fața [Lui], cât ca să purtăm crucea [Lui]”. SF. PROCLU, ARHIEPISCOPUL CONSTANTINOPOLULUI, *Cuvântul IX: La Stâlpări/Duminica Floriilor*, 3, p. 241.

[1310] *DmSt* (*Vc Dst* 3); „Biserica Cuvioșilor laudă aduce Ție, Hristoase”, *DmSt* (*Ut od* 1 *tr* 2); *Ps* 149, 1: „lauda lui în adunarea celor cuvioși (*en ekklēsia hosiōn*)”

[1311] *DmSt* (*Vc st* 1) (*Ut od* 8 *tr* 2) (*Ut se* 2 *tr* 2) (*Ut od* 4 *tr* 1); tot acum, Biserica se întărește, *DmSt* (*Ut od* 3 *tr* 2). Teologia „înlocuirii” lui Israel de către Biserică (*verus Israel*) nu este însă acceptată unanim, cel puțin în lipsa unor nuanțe care să o pună de acord cu relatările pauline din *Rm* 11 (tradiția „împietririi” poporului evreu). A se vedea, pe această temă, Alexandru IONIȚĂ, „Minunea învierii lui Lazăr (*In* 11, 1-44) și «iudeii» în interpretarea imnografiei bizantine”, p. 241-242. Pe larg, la Michel J. VLACH, *The Church as a Replacement of Israel: An Analysis of Supersessionisim*, Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2009, 222 p. [*Edition Israelogie* 2], temă reluată și în IDEM, *Has the Church Replaced Israel? A Theological Evaluation*, B&H Publishing Group, Nashville, Tennesse, 2010, 224 p;

[1312] Practica din Constantinopol este atestată, printre altele, de *Le Typicon de la Grande Église II*, p. 65-66. Aici, troparul în cauză apare și în *SbLaz*, nu doar în *DmFl* (ca fiind primul, și nu al doilea tropar, ca astăzi).

cântând, grăim: Osana, Celui dintru înălțime, bine ești cuvântat, Cel ce vii întru numele Domnului!"[1313].

Nevoia de înnoire a naturii umane este însă una permanentă, tocmai pentru instabilitatea ei. Evenimentele acestei săptămâni confirmă această realitate. Imnograful ține să pună în opoziție, în aceeași alcătuire liturgică, atitudinile a două categorii de oameni: „pruncii Te-au lăudat cu dumnezeiască cuviință", dar „iudeii Te-au hulit cu fărădelege"[1314]. Natura umană nu este consecventă, ci ușor manipulabilă, oscilantă în opțiuni, incertă, atâta vreme cât nu este întărită. Așa cum s-a subliniat des în literatura patristică, aceeași iudei, care L-au aclamat pe Iisus după minunea învierii lui Lazăr și L-au primit cu stâlpări în Ierusalim, Îl vor condamna la moarte. Spre deosebire de aceștia, credincioșii doresc a avea o credință neclintită:

„Cu stâlpări lăudându-L mai înainte, cu lemne mai pe urmă, au prins nemulțumitorii iudei pe Hristos Dumnezeu. Iar noi cu credință neschimbată pururea cinstindu-L, ca pe un făcător de bine totdeauna strigăm Lui: Bine ești cuvântat, Cel ce ai venit să chemi pe Adam"[1315].

8.5.2. Lazăr și mintea mea împietrită

Datorită faptului că era un iudeu de vază al Betaniei, respectat și cinstit[1316], Lazăr a beneficiat și de un mormânt special, săpat în stâncă și prevăzut cu o piatră detașabilă, semn al condiției materiale bune a familiei sale[1317]. Pornind de la piatra de la ușa mormântului pe

[1313] *DmSt* (*Vcm tr* 2) (*Vc tr* 2) (*Ut tr* 2).

[1314] *DmSt* (*Vc st* 3). „Copiii zic «Osana!», iar evreii strigă: «Să fie răstignit!». Unii vin înaintea lui Hristos cu ramuri, pe când alții vin la El cu săbii; aceia taie ramuri, aceștia pregătesc lemnul Crucii. Pruncii își întind pe jos hainele pentru Hristos și preoții împart hainele lui Hristos". Sf. Epifanie de Salamina, *La Florii*, p. 453.

[1315] *DmSt* (*Ut ip*).

[1316] Pe Lazăr îl plâng nu numai surorile și rudele, *Mi* VI (*Ut se* 2 *tr* 1) (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 1) (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 1); *Jo* VI (*Vc Dst* 5) (*Ut se* 2 *tr* 1) (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 1) (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 1), ci întreaga cetate, *Vi* VI (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 1); *Jo* VI (*Ut od* 4 *ca* 2 *tr* 1), semn al bunului nume pe care îl avea acesta în Betania. Imnografia contrazice o anumită viziune protestantă, conform căreia Lazăr ar fi fost un personaj obscur, puțin cunoscut, fără calități deosebite. A se vedea și „Lazăr", în *DBO*, p. 738.

[1317] Celor săraci li se zidea intrarea în mormânt. Și numai cei bogați își permiteau un doliu mai îndelungat, până spre șapte zile, ceea ce explică prezența încă a multor iudei în casa decedatului când a venit Iisus. A se vedea Paul Renard, „Lazare", în *DB* 4, col. 137-141 (aici col. 140-141).

care Hristos a poruncit să fie înlăturată, spiritualitatea răsăriteană, precum și imnografia praznicului, au dezvoltat tema pericolului morții sufletești, a întunecării și a împietririi minții și a inimii.

Pentru Sfântul Ioan Scărarul, ascetul care se retrage din lume ar trebui să urmeze pilda celor care, șezând în afara orașelor, își plâng morții, așa cum făceau Marta și Maria, pentru ca, venind Domnul, să rostogolească „piatra cea învârtoșată a inimii" și să dezlege mintea noastră „ca pe un alt Lazăr" și să zică: „Dezlegați-l din patimi și lăsați-l să plece spre fericita nepătimire"[1318]. Lazăr reprezintă mintea legată „în multele fâșii ale voii proprii", pe care Dumnezeu o dezleagă la rugămintea Martei și Mariei, care simbolizează „suferirea răului și plânsul"[1319].

Tema lui Lazăr este introdusă chiar din Duminica a cincea a Postului Mare, când, la Utrenie, se păstrează încă un canon despre bogatul nemilostiv și săracul Lazăr, ca reminiscență a vechiului lecționar ierusalimitean care prevedea această lectură pentru ultima duminică a Postului Mare propriu-zis. Prin asociere și „confuzie" deliberată de nume, imnograful face trecerea de la mintea – Lazăr cel părăsit la porțile poruncilor dumnezeiești – la Lazăr care poate fi înviat, speranță pentru ridicarea/transformarea rațiunii credinciosului:

„Bogat și nemilostiv fiind, m-am uitat cu nepăsare în credință la mintea mea, lepădat fiind cumplit înaintea porților poruncilor Tale, Iubitorule de oameni; dar, ca un îndurat și iubitor de milă, ridică-mă ca oarecând pe Lazăr, prietenul Tău cel mort de patru zile"[1320].

[1318] Sf. Ioan Scărarul, *Scara* 1, 12, p. 47-48.

[1319] Cuv. Isaia Pustnicul, *Douăzeci și nouă de cuvinte*, 21 [„Despre pocăință"], 10, traducere din greceşte, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017 [*FR* 12], p. 143.

[1320] *Dm* V (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2); „[...] arăt nemilostivire nemăsurată, neuitându-mă la mintea mea cea lepădată înaintea ușilor pocăinței, flămândă de tot binele și bolnavă de nepurtarea de grijă", *Jo* VI (*Vc Dst* 1). Săracul Lazăr este dat ca exemplu de răbdare pentru credinciosul antrenat în osteneli duhovnicești, dar care are în față biruința adusă de Înviere, cu atât mai mult cu cât el „nu putea vedea un alt Lazăr" și nu s-a învrednicit a „cugeta cele despre Înviere". Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la săracul Lazăr*, 1, 12, în *Omilii la săracul Lazăr. Despre soartă și providență. Despre rugăciune. Despre viețuirea după Dumnezeu și alte omilii*, traducere din limba greacă veche și note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2005, p. 50.

Cele două evenimente, de sâmbătă și de duminică, sunt prezentate în tandem de imnografie și sunt „personalizate", ele privindu-mă *pe mine* acum: eu sunt Lazăr cel omorât de patimi, al cărui suflet a devenit nesimțitor ca o piatră, care cere să poată aduce, și el, stâlpări de fapte bune:

> „Răsturnând piatra împietririi (*ton lithon ekkylisas tēs pōröseōs*) de pe inima mea (*apo tēs hemēs dianoias*, de pe gândirea/mintea mea, n.n.), Doamne, ridică sufletul meu cel omorât de patimi, Bunule, și mă învrednicește să-Ți aduc, Stăpâne, cu umilință stâlpări de fapte bune, ca Biruitorului iadului; ca să dobândesc viața cea veșnică, lăudând puterea și milostivirea Ta, Unule, Iubitorule de oameni"[1321].

Eu sunt cel ce zac „în groapa trândăviei" și stă peste mine „piatra nepriceperii", neauzind și neînțelegând „cuvântul cel pururea viu" al Mântuitorului[1322]. Inima mi-a slăbit din cauza războiului dus de vrăjmașul, în care am fost biruit, și devenind „mult pătimașă", „a căzut rău în mormântul trândăviei" și a devenit nesimțitoare („se acoperă cu nesimțirea ca și cu o piatră")[1323]. Dacă pentru aceasta cauza stă în neascultarea poruncilor lui Dumnezeu[1324], Lazăr este prezentat ca model de ascultare, reacționând cât se poate de prompt el, „cel fără suflare (*ho apnous*)", la chemarea Celui „ce i-a dat suflare"[1325].

Pentru a fi înviați din „mormântul patimilor celor ascunse" este nevoie să trimitem ca mesageri la Hristos dragostea și milostivirea[1326], ca sinteză, ca rod al faptelor de virtute împlinite până acum în curgerea postului, precum și rugăciuni care să însoțească „gândirea și fapta la cele de sus"[1327] – personificări ale Mariei

[1321] *Lu* VI (*Ut se* 1 *tr* 1); „Omorât fiind de greșeli multe, sunt cuprins în mormântul lenevirii, având asupra mea pusă piatra deznădăjduirii; pe care ridicând-o, Hristoase, cu mila Ta, înviază-mă ca și mai înainte pe Lazăr", *Lu* VI (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1); „Ca și cu o piatră, îngreunându-mă cu multe păcate, zac în mormântul lenevirii, Îndurate; din care ridică-mă, Milostive Doamne", *Mi* VI (*Ut se* 1 *tr* 1); „Răstoarnă, Hristoase, de pe smeritul meu suflet, piatra cea grea a trândăviei celei rele și mă ridică din mormântul nesimțirii, spre lauda Ta, Cuvinte", *Mi* VI (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1).

[1322] *Vi* V (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 3).

[1323] *Mi* VI (*Vc Dst* 1).

[1324] „mormântul călcării poruncilor", *Mi* VI (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2).

[1325] *SbLaz* (*Vc Dst* 3). Ideea despre Lazăr cel ascultător, și la Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvânt la Lazăr cel de patru zile mort*, p. 445.

[1326] *Jo* VI (*Ut od* 4 *ca* 1 *tr* 1).

[1327] *Jo* VI (*Ut se* 1 *tr* 1).

contemplative și ale Martei active, pragmatice[1328]:

> „Asemănându-ne noi, credincioșii, Martei și Mariei, să trimitem la Domnul fapte dumnezeiești, ca pe niște solitori; ca, venind, să învieze mintea noastră, care zace cumplit moartă în mormântul lenevirii nesimțitoare, nicicum simțind frica lui Dumnezeu și neavând acum putere de viață, strigând: Vezi, Doamne, și precum de demult, Îndurate, ai înviat pe Lazăr, prietenul Tău, cu venirea Ta cea înfricoșătoare, așa dă-ne viață tuturor, dându-ne nouă mare milă"[1329].

Lenevia mi s-a făcut mormânt, iar rănile cauzate de patimi au ajuns la putrefacție din pricina vechimii și, deci, sunt rău mirositoare[1330] și vor conduce la moartea sufletului[1331]. Păcatele anulează libertatea naturii umane, leagă voința, precum Lazăr era legat cu giulgiurile[1332] și așază mintea, de acum tulbure, „în umbra morții cea întunecată"[1333].

Există însă și o speranță care vine din posibilitatea intercesiunii pe care o pot face înaintea lui Dumnezeu persoanele care deja au depășit stadiul luptei duhovnicești, ieșind biruitori. De aceea apostolii, ca „pietre" ale credințe și ucenici ai „Pietrei celei din capul unghiului", și sunt rugați „să ridice piatra cea grea de pe inima mea"[1334].

8.5.3. Șederea pe mânz și „stâlpările virtuților"

Fragmentul dintr-o stihiră a Vecerniei praznicului Duminicii Stâlpărilor – „Bucură-te foarte fiica Sionului, vestește fiica Ierusalimului, că iată împăratul tău vine la tine blând și mântuind,

[1328] Aceeași analogie este făcută de Andrei Criteanul în *Canonul cel Mare* și cu cele două femei ale lui Iacov: „prin Lia, fapta, ca aceea ce a fost cu mulți copii; iar prin Rahela, gândirea cea mult-ostenitoare", *CM* (*od* 4 *tr* 8); *CM* (*od* 4 *tr* 7, 9).

[1329] *Jo* VI (*Vc Dst* 4).

[1330] *Jo* VI (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 3).

[1331] „mort prin multe greșeli", *SbLaz* (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 4); „mort pentru păcate", *SbLaz* (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 3); „Răpește-mă și pe mine din patimile mele, ca și mai înainte pe Lazăr", *SbLaz* (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 2) (*Ut la* 8).

[1332] *SbLaz* (*Ut od* 7 *ca* 2 *tr* 3). Hristos l-a dezlegat pe Lazăr pe care iadul/moartea/patimile îl țineau captiv, *SbLaz* (*Pav od* 1 *tr* 7).

[1333] *SbLaz* (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 3).

[1334] *Jo* VI (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1).

călare pe mânz de asin, fiul celei de sub jug"[1335] – redă cu multă fidelitate profeția vechitestamentară (*Za* 9, 9), reprodusă și de evangheliștii Matei (21, 5) și Ioan (12, 15). Deși asinul (gr. *hypozygion*; ebr. *ḥamōr*) a fost asociat în timp cu măgarul (gr. *onos*) care, e drept, a fost folosit în Orientul Apropiat și de către regi (*2 Rg* 16, 2)[1336], el rămâne totuși un animal de povară[1337], spectacolul vizual oferit de Iisus șezând pe un mânz de asin nefiind unul impresionant în sine (ba chiar ridicol), ci doar prin semnificația potențial politic-victorioasă pe care a dat-o evenimentului mulțimea entuziasmată care vedea în Iisus un eliberator[1338]. Ca atare, foarte ușor aceste elemente

[1335] *DmSt* (*Vc Dst* 3). Pentru comparație, *Za* 9, 9: „Bucură-te foarte, fiică a Sionului!/ Dă de veste (*kērysse*), fiică a Ierusalimului!/ Iată regele tău vine la tine,/ drept și mântuitor este el,/ blând și călare pe un asin și pe-un mânz de asin". Dacă în timpul lui Zaharia profeția face referire la regele Zorobabel (dar care nu a domnit), Noul Testament preia profeția și o pune în legătură cu intrarea în Ierusalim a lui Iisus: *Mt* 21, 5 preia, în plus, și din *Is* 62, 11 („spuneți fiicei Sionului"), *In* 12, 15 modifică în negație începutul („nu te teme, fiică a Sionului") și ambele omit primele două epitete ale regelui (gr. *dikaios*, ebr. *ṣadîq*, „drept"; gr. *sōtēr*, ebr. *maṣīa'*, „mântuitor"), amănunt remarcat de Origen în *Comentariul la Matei* (XVI, 14), *Mt* reținând numai calitatea de „blând" (gr. *prays*; ebr. *'ānî*), epitet pe care și-l va însuși chiar Iisus (*Mt* 11, 29-30). A se vedea *Septuaginta 5. Osea. Amos. Michea. Ioel, Abdias. Iona. Naum. Avacum. Sophonia. Aggeu. Zaharia. Malachia*, volum coordonat de Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu și îngrijit de Smaranda Bădiliță, traduceri de Cristian Gașpar, Colegiul Noua Europă, Ed. Polirom, 2009, p. 545-546. „Mânz blând" apare în *DmSt* (*Vcm Dst* 2). Imnografia păstrează și epitetul de „drept" pentru Hristos intrând în Ierusalim: „iată împăratul tău a venit în dreptate, șezând pe mânz, lăudat de prunci", *DmSt* (*Vc st* 1); „Răscumpărătorul nostru cel drept a venit", *DmSt* (*Ut od* 8 *tr* 2). A se vedea și studiul lui J. Duncan M. DERRET, „Law in the New Testament: The Palm Sunday Colt", în *Novum Testamentum* 13 (1971), nr. 4, p. 241-258.

[1336] Pornind de aici, s-a spus că și Iisus Însuși ar fi revendicat, tainic, un drept regal (monarhii Antichității aveau dreptul rechiziționării mijloacelor de transport). Joseph RATZINGER, *Iisus din Nazaret II*, p. 21.

[1337] *Septuaginta 5*, p. 546. Numai la *Mt* 21, 5 apar două animale (asin, măgăriță/ mânz), conjuncția (*kai*) din *LXX*, dar și din *TM* (w^e) fiind înțeleasă nu numai copulativ („și"), ci și explicativ („adică"). *Ibidem*.

[1338] *Hoșiana* are și înțelesul de „mântuiește-ne acum" și era parte a unui limbaj codat, prin care Iisus este ispitit, este somat ca noul Iuda Macabeul, în timpul căruia templul a fost înnoit și resfințit, ocazie cu care au fost purtate „stâlpări și ramuri frumoase, precum și finici" (*2 Mac* 10, 7). Aceasta este rațiunea pentru care imnograful vede această intrare ca fiind una „în slavă, cu putere (*en doxē meta kyrias*)", *DmSt* (*Ut od* 3 *tr* 2), iar Iisus este primit ca „Împărat al lui Israel", *DmSt* (*Ut od* 7 *tr* 2), ca „Împăratul veacurilor", *DmSt* (*Ut od* 7 *tr* 3). Iisus refuză să se afișeze ca un rege în felul dorit de oameni, ci Se arată ca fiind „regele perfect, ceresc, umil, încoronat cu spini și întronizat pe Cruce [...] Aceasta este victoria din Duminica Floriilor". Archipriest

de decor au fost preluate pentru a evidenția virtuți precum smerenia, blândețea și ascultarea, care se cer oricărui credincios. Cu toate acestea, imnograful subliniază o anumită solemnitate a momentului, dar îl proiectează într-un orizont eshatologic: „Domnul, Cel ce împărățește veacurile, cu tărie îmbrăcat va veni; podoaba frumuseții și a măririi Acestuia neasemănată este în Sion"[1339].

Asinul este chip al smereniei și umilinței. Ca atare, „Stăpânul cel blând al tuturor" nu poate fi primit înlăuntrul ființei noastre decât dacă ne facem „blânzi cu sufletul" și „smeriți cu inima prin har". Așa cum atunci Iisus, cel blând (*Mt* 11, 29; *1 Co* 10, 1), dar având stăpânia tuturor, a sfărâmat „trufia vicleanului", căci El este Cel ce „smerește mândria" (*Iov* 40, 12), așa și fiecare credincios va putea zdrobi trufia diavolului numai cu smerenia, prin imitarea primului „Sfărâmător"[1340].

Șederea pe mânz este chip al smereniei lui Hristos[1341]; Cel „spre Care heruvimii nu pot a se uita de frică"[1342], El, Făcătorul întregului cosmos[1343], El, „Cel ce Se poartă pe umerii heruvimilor ca un Dumnezeu, șade pe mânz pentru noi"[1344]:

J. Sergius HALVORSEN, „Victory of the Heart", în *Holy Week: A Series of Meditations*, p. 36.

[1339] *DmSt* (*Ut od* 4 *tr* 2); „Primește, Israele, împărăția lui Dumnezeu", *DmSt* (*Ut od* 6 *tr* 1); „Însuși va veni întru slavă cu putere, și se vor umple toate de dumnezeiască lauda Lui", *DmSt* (*Ut od* 5 *tr* 1). Vechea procesiune din Duminica Floriilor la Ierusalim era legată de Muntele Măslinilor, la biserica *Eleona* și la *Imbomon*, „adică locul unde Domnul S-a înălțat la cer" (*Itinerarium Egeriae*, 31, 1, p. 363), ceea ce îi dă un profund caracter eshatologic. A se vedea Jean-Baptiste THIBAUT, *Ordre des offices de la Semaine Sainte à Jérusalim du IV^e au X^e siècle*, p. 23.

[1340] „Făcându-ne blânzi cu sufletul și smeriți cu mintea prin har, să primim pe Stăpânul cel blând al tuturor, Care vine să sfărâme trufia vicleanului", *Jo* VI (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 3).

[1341] *Vi* VI (*Vc Dst* 1) (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 3). Prin acest gest, Hristos dă o regulă, pune „o măsură" în comportament, pentru a evita excesele și pentru ca oamenii să se rezume la cele de neapărată trebuință. A se vedea SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Matei*, 66, 2, p. 763. Intrarea pe mânz este nu doar chip al smereniei, ci și al sărăciei și al simplității lui Hristos. SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilia a XV-a, La Duminica Floriilor, în Omilii*, vol. I, Ed. Anastasia, București, 2000, p. 215.

[1342] *DmSt* (*Vc lit* 2).

[1343] „Cel ce a măsurat cerul cu palma și pământul cu mâna", *DmSt* (*Ut od* 3 *tr* 3).

[1344] *DmSt* (*Vcm Dst slavă și acum*); „Cel ce împreună cu Tatăl și cu Duhul primește cântare îngerească sus, a sărăcit jos ca un străin și cântare de la prunci a primit", *DmSt* (*Vcm Dst* 3) (*Ut se* 2 *tr* 2).

„Cel ce are scaun cerul și așternut picioarelor pământul, Cuvântul lui Dumnezeu-Tatăl și Fiul, Cel împreună-vecuitor, S-a smerit astăzi, venind în Betania pe mânz necuvântător”[1345].

Iar smerenia lui Dumnezeu îndeamnă la smerenie: „Dumnezeu, Cel ce șade în cele de sus pe heruvimi și privește spre cele smerite”[1346].

Intrarea în Ierusalim pe mânzul asinei este o confirmare a faptului că firea omenească era îndobitocită prin păcat[1347] și, în chip simbolic, și o profeție a ridicării oamenilor din patimile de tip animalic[1348], până la șederea întru înălțimea și slava dumnezeiască; într-o alcătuire, Biserica se adresează lui Hristos, arătând scopul acestei șederi pe mânz:

„ca să gătești cu voia Ta șederea întru înălțime, tuturor celor ce Te iubesc pe Tine și ca să faci cuvântători, Cuvinte, pe cei ce erau supuși patimilor celor necugetate, prin vătămarea minții, strigându-Ți: Osana!”[1349].

Sihaștrii sunt cei care, prin post și rugăciune, au supus minții trupul „cel cu anevoie de înfrânat”[1350] și, deci, ei sunt cei ce înțeleg duhovnicește semnificația profetică a venirii lui Hristos pe asinul nerăzvrătit și supus. În sens mistagogic, întoarcerea sihaștrilor în mănăstirile lor, pentru a celebra împreună acest praznic[1351], este o imagine a adunării sufletului în sine, din fărâmițarea la care îl supune diavolul și patimile[1352].

Pe de altă parte, „șederea pe mânz, însemna întoarcerea neamurilor neînfrânate de la necredință la credință”[1353], exprimă dorința lui

[1345] *DmSt* (*Vc Dst* 2); Hristos șade „pe scaun întru cele de sus”, *DmSt* (*Vc lit* 5); Cel ce intră în Ierusalim este „Fiul și Cuvântul Tatălui, Cel împreună fără de început și împreună veșnic”, *DmSt* (*Vc lit* 2).

[1346] *DmSt* (*Ut od* 5 *tr* 1); *Mt* 11, 29; *Rm* 12, 16; *Flp* 2, 8.

[1347] „Pe mânzul asinei șezând Cel ce cerul prin cuvânt l-a desfășurat,/ Dezleagă pe oameni, care prin păcat de dobitoace s-au alăturat”, *DmSt* (*Ut sinaxar stih*).

[1348] „Fă-ne biruitori asupra patimilor noastre celor necuvântătoare”, *DmSt* (*Ut sinaxar*).

[1349] *Vi* VI (*Vc Dst* 1).

[1350] *Vi* VI (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 2).

[1351] *Jo* VI (*Ut od* 4 *ca* 2 *tr* 1); *Vi* VI (*Vc Dst* 2) (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 3) (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 2) (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 5); sihaștrilor ar trebui să li se alăture în celebrare bucuroasă „toată făptura cea de sub cer”, *Vi* VI (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 5).

[1352] Dezvoltarea ideii și alte referințe imnografice și patristice, la Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 348, 382-383.

[1353] *DmSt* (*Vc st* 3); *DmSt* (*Ut od* 8 *tr* 1, 2); *LuM* (*Vc Dst* 3).

Hristos de a supune Tatălui „nesocotința necredincioșilor”[1354], adică a neamurilor păgâne[1355], pline de „îndrăzneală dobitocească”[1356], care ședeau „cu inimile împietrite”[1357], așteptând totuși să fie liberate și ele de necunoștință[1358], astfel încât, la intrarea în Ierusalim se poate spune că „se bucură neamurile pământului”[1359]. Faptul că nimeni nu a mai încălecat pe mânzul adus de cei doi ucenici la Iisus este văzut de imnograf ca simbol al unicității Celui Care numai El are putere „să supună” duhovnicește „neamurile necuvântătoare”[1360].

Întâmpinat de mulțime cu „Osana, Celui dintru înălțime”, imnograful ține să sublinieze că este vorba de un imn cu obârșie cerească, intonat de heruvimi[1361], împrumutat acum și de „pruncii cei fără de răutate”[1362]. Dar e nevoie de o pregătire sufletească specială pentru a putea face parte din acest cor ce intonează o partitură cerească: „Curățindu-ne sufletele (*kekatharmenoi tas psychas*), să lăudăm pe Hristos prin credință, cu ramuri înțelegătoare, ca și pruncii, strigând cu glas mare Stăpânului”[1363].

Aici se vede din nou legătura dintre Postul Mare și această săptămână, în sensul că efortul ascetic întreprins în cele 40 de zile nu a avut un scop individualist, de asigurare a unei performanțe spirituale în sine, ci a pregătit starea sufletească a credinciosului pentru a fi părtaș la evenimentele mântuitoare ale Pătimirilor, inaugurate cu

[1354] *Lu* VI (*Ut se* 2 *tr* 1); *Vi* VI (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 1); „[...] ești purtat de mânz, [...] ca să supui pe toți, Hristoase, stăpânirii Tale”, *Lu* VI (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 5). *Lu* VI (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 2). „Astăzi Mântuitorul intră în cetatea Betania, șezând pe mânz și dezlegând întinăciunea cea rea a neamurilor, care era de demult înțelenită”, *DmSt* (*Ut slavă* după Evanghelie).

[1355] „pe mânz încălecând, spre închipuire, Te-ai purtat ca într-o căruță, pe păgâni arătând, Mântuitorule”, *DmSt* (*Vc Dst* 3).

[1356] *DmSt* (*Ut od* 8 *tr* 2).

[1357] *DmSt* (*Ut od* 1 *tr* 2); „întinăciunea cea rea a neamurilor” era „de demult înțelenită”, *DmSt* (*Ut slavă* după Evanghelie).

[1358] *DmSt* (*Ut od* 6 *tr* 2).

[1359] *DmSt* (*Vc lit* 5) (*Ut od* 1 *tr* 2).

[1360] *Vi* VI (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 1). Deși niciodată folosit până atunci, mânzul nu s-a opus, profețind prin aceasta „grabnica schimbare” viitoare a neamurilor. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 66, 2, p. 764.

[1361] *SbLaz* (*Ut la* 5); *DmSt* (*Vc st* 2); Este o „laudă de taină (*ton ainon mystikōs*)”, *DmSt* (*Vc lit* 2).

[1362] *DmSt* (*Vcm Dst* 1); *Mt* 21, 15-16, ca împlinire a profeției din *Ps* 8, 3. Se creează o simfonie angelică-telurică: „laudă de la îngeri ai primit și cântare de la tinerii cei ce strigau Ție: Binecuvântat ești, Cel ce vii să chemi pe Adam!”, *DmSt* (*Ut od* 6 *cond*).

[1363] *DmSt* (*Ut se* 1 *tr* 1).

această sărbătoare. Tocmai ramurile ținute în mâini sunt simbolul virtuților care ar trebui să-l împodobească pe credincios la sfârșitul ostenelilor Postului Mare, drept condiție pentru primirea lui Hristos în inima sa și pentru celebrarea cu vrednicie a Sfintelor Pătimiri[1364]. De aceea, nu cu ramuri de copaci îl întâmpină ascetul pe Hristos, ci cu „ramuri înțelegătoare (*meta kladōn noētōs*)"[1365].

Pentru a-L întâmpina pe Hristos ca „Dumnezeul nostru", avem nevoie de „ramurile facerii de bine" și de „stâlpările curăției"[1366], ale milosteniei[1367], într-un cuvânt, „stâlpări de fapte bune" (*baia aretōn*)[1368]. De la începutul săptămânii a șasea deja ne pregătim spre întâmpinare cu „ramuri ale virtuților"[1369], iar această pregătire se cere a fi însoțită de „rugăciuni luminătoare" cu care să spălăm „negreala patimilor"[1370], care ne-ar face imposibilă întâlnirea cu Hristos în această sfântă zi.

În sens hristologic, ramurile mai sunt înțelese atât ca „semnele Pătimirilor"[1371], cât și ca „semnele biruinței"[1372], vestind mai înainte „biruința Învierii (*tēs anastaseōs tēn nikēn*)"[1373].

Urmând pilda celor din Ierusalim[1374], fiecare credincios participant la evenimentul intrării lui Iisus în cetatea sfântă se roagă acum să fie părtaș și celebrării pascale:

[1364] *Lu* VI (*Vc Dst* 3) (*Ut se* 2 *tr* 1); *Ma* VI (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 5) (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 5); *Lu* VI (*Vc Dst* 3); *Mi* VI (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 2); „Să pregătim virtuțile ca niște ramuri și ca niște stâlpări, spre întâmpinarea Împăratului", *Jo* VI (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 5); *Vi* VI (*Ut se* 1 *tr* 1); *Vi* VI (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 5).

[1365] *DmSt* (*Ut se* 1 *tr* 1).

[1366] *Lu* VI (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 5).

[1367] *Mi* VI (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 5).

[1368] *DmSt* (*Vcm Dst* 4).

[1369] *Ma* VI (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 5); Îl întâmpinăm pe Iisus, „în locul ramurilor de finic și al stâlpărilor, cu nevoințele cele biruitoare asupra patimilor și cu cununa frumuseților virtuții", *Rugăciunile amvonului*, 60 [„La Duminica Stâlpărilor (II)"], p. 106.

[1370] *Ma* VI (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 3).

[1371] *Jo* VI (*Ut od* 4 *ca* 1 *tr* 4).

[1372] *SbLaz* (*Ut tr*), reluat și la *DmSt* (*Ut tr* 1); *DmSt* (*Ut rug* stâlpări).

[1373] *DmSt* (*Vc lit* 4); *DmSt* (*Ut rug* stâlpări). *DmSt* (*sinaxar*). Cele două semnificații (cu referire la Pătimiri/triumf, biruință) au fost identificate ca simptomatice pentru caracterul general al oficiilor liturgice ale aceste zile în Răsărit și Apus: în Ortodoxie prodomină sentimentul de jubilație, de triumf premonitor al biruinței lui Hristos, în timp ce în tradiția romană este mai vizibil deja sentimentul de tristețe care anunță Pătimirile. Noël Maurice-Denise BOULET, „Le Dimanche des Rameax", în *LMD* 41 (1955), p. 16-33, aici, p. 33.

[1374] *DmSt* (*Ut rug* stâlpări).

„precum acele popoare și pruncii au strigat Ție: Osana!, așa și noi, cu laude și cu cântări duhovnicești, să ne învrednicim făcătoarei de viață învierii celei de a treia zi, în Iisus Hristos, Domnul nostru"[1375].

8.5.4. Intrarea în Ierusalimul inimii

Ierusalimul reprezenta și încă reprezintă locul cel mai important pentru evrei, creștini și musulmani[1376]. Sionul este „munte sfânt al lui Dumnezeu"[1377], în care a ales Acesta să locuiască[1378]. Hristos Însuși numește Ierusalimul „cetatea cea sfântă" (*tēn polin tēn hagian*)[1379], pe care o respectă printr-un act plin de blândețe și smerenie[1380]. La rândul său, Ierusalimul, ca și Betania ieri, se bucură de venirea lui Iisus[1381], căci a-L primi pe Iisus ca oaspete într-o cetate este un prilej de bucurie și de laudă pentru respectiva comunitate[1382].

Pe de altă parte, Ierusalimul este și „cetatea cea ucigătoare de proroci" (*Mt* 23, 37; *Mc* 13, 34) în care, de bunăvoie, vine să fie ucis și Iisus, pentru a mă mântui pe mine, „cel ucis prin stricăciune"[1383]. Actanții contemporani ai intrării în Ierusalim nu mai sunt acum iudeii, ci credincioșii. Evenimentul nu este numai unul istoric, de domeniul trecutului: „Bine ești cuvântat Cel ce ai venit, *și iarăși vii* (s.n.) întru numele Domnului"[1384]. Acum și aici credincioșii

[1375] *DmSt* (*Ut rug* stâlpări).

[1376] Pentru istoria Ierusalimului rămân încă valoroase articolele sintează consistente ale lui A. LEGENDRE, „Jérusalem", în *DB* 13, col. 1317-1396, sau F.-M. ABEL, „Jérusalem", în *DACL* 7/2, col. 2303-2374. O contribuție recentă, Simon Sebag MONTEFIORE, *Ierusalim. Biografia unui oraș*, traducere din engleză de Luminița Gavrilă Cioroianu, Smaranda Nistor, Constantin Dumitru Palcus, Ed. Trei, București, 2012, 530 p. + arbori genealogici și hărți.

[1377] *DmSt* (*Ut od* 5 *tr* 2); *Ps* 2, 6.

[1378] *DmSt* (*Ut od* 1 *tr* 2) (*Ut od* 3 *tr* 3); *Ps* 9, 11; *Is* 8, 18. Noul Sion va fi inaugurat la a doua venire a lui Iisus, conform *Evr* 12, 22; *Ap* 14, 1.

[1379] *Vi* VI (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1); *DmSt* (*Vc lit* 4) *DmSt* (*Ut la* 2, 4).

[1380] *Mi* VI (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 5).

[1381] *DmSt* (*Vcm Dst* 2) (*Vc lit* 5); *Vi* VI (*Vc Dst* 3).

[1382] *SbLaz* (*Pav od* 9 *tr* 1) (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 4); *Lu* VI (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 2); *Ma* VI (*Ut se* 2 *tr* 1); *Vi* VI (*Vc Dst* 3); ca atare, o astfel de cetate se pregătește după cuviință, *Lu* VI (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2); *Vi* VI (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2).

[1383] *Vi* VI (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 2).

[1384] *DmSt* (*Ut la* 1, 2). Într-un manuscris al *LA* (*E-Érévan*) această zi se numește „a binecuvântării" (*ologomen*), de la cuvântul-exclamație: „Binecuvântat este cel

întâmpină pe Domnul[1385], întinzând în loc de veşminte, „fapte dumnezeieşti", pentru a-L primi, „cu taină", „în suflete"[1386], într-un Ierusalim al inimii:

„Veniți să gătim Domnului cele de întâmpinare, aducându-I stâlpări de virtuți; că așa-L vom primi în sufletul nostru, ca în cetatea Ierusalimului, închinându-ne și lăudându-L pe El"[1387].

Intrarea în Ierusalim nu a fost *atunci*, ea este *acum*, şi se cere a fi întâmpinată cu pregătire duhovnicească:

„Să ne pregătim casele sufleteşti; să rupem pânza de păianjen a oricărei uri de fraţi; să nu fim găsiţi în praful blasfemiei; să izvorâm din belşug apa iubirii; să netezim orice dâmb al vrăjmăşiei; să încununăm porţile de intrare ale buzelor noastre cu florile bunei-cinstiri"[1388].

Pentru a fi părtaşi la Duminica Stâlpărilor şi pentru a-L întâmpina pe Hristos este nevoie de curăţie lăuntrică[1389], iar Postul Mare a fost un bun prilej pentru a o realiza[1390]. Fiecare trebuie să fi trecut printr-o „sâmbătă a lui Lazăr", căci numai ridicat din mormânt, adică viu cu sufletul (deci, într-un anume fel, „deja înviat"), credinciosul poate primi, cu stâlpări de virtuţi, pe Împăratul:

„Cuvinte al lui Dumnezeu, înviind cu cuvântul Tău cel dătător de viaţă, sufletul meu cel omorât de păcate şi închis în mormântul

ce vine întru numele Domnului". Charles RENOUX, *Le lictionnaire de Jérusalem en Arménie. Le Čašoc. II. Edition synoptique des plus anciens témoins*, p. 257, nota 1.

[1385] *Vi* VI (*Vc Dst* 3) (*Ut se* 1 *tr* 1).

[1386] *DmSt* (*Vcm Dst* 3).

[1387] *Ma* VI (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 5); *Mi* VI (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 2) (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 5); *DmSt* (*Vcm Dst* 3). „Ne aşternem şi noi toată voia şi toate dorinţele la picioarele lui Hristos, pentru ca Domnul să împărăţească în inima noastră slobodă de toată alipirea pătimaşă", Arhim. Zaharia ZAHAROU, *Veşnicul astăzi. Călătorind împreună cu Biserica în lumina Praznicelor*, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2018, p. 89.

[1388] SF. PROCLU, ARHIEPISCOPUL CONSTANTINOPOLULUI, *Cuvântul IX: La Stâlpări/Duminica Floriilor*, 2, p. 240.

[1389] „[...] veniţi să pregătim cu gândul venirea lui Hristos la noi", *Mi* VI (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 2); „Împletind stâlpări de finic cu mintea şi cu simţirea, să facem întâmpinare Stăpânului", *Mi* VI (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 5).

[1390] „Luminându-ne sufletul cu postul, să mergem curaţi să întâmpinăm pe Hristos, Care vine cu trupul la Ierusalim", *Mi* VI (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 3).

călcării poruncilor, învredniceşte-mă să aduc stâlpări de virtuţi Ţie, Biruitorului morţii"[1391].

Nu este o prăznuire impersonală; este o cinstire plină de cuviinţă a unui eveniment sfânt şi măreţ care s-a făcut spre mântuirea mea: „Cântând cu temere, rânduiala Ta cea înfricoşătoare, strig către Tine: Osana! că *vii să mă mântuieşti pe mine* (s.n.), binecuvântate Doamne"[1392].

Celebrarea se face sub asistenţa Duhului Sfânt, Care adună întru aceeaşi simţire pe cei pe care-i insuflă să rostească aceeaşi doxologie, ca şi pe pruncii Ierusalimului şi pe profeţii lui Israel de odinioară[1393]:

„Preasfântul Duh, Cel ce a învăţat pe Apostoli să grăiască în alte limbi, Acelaşi a îndemnat şi pe tinerii evreieşti cei fără de răutate, să strige: Osana, Celui dintru înălţime! Bine este cuvântat Cel ce vine, împăratul lui Israel"[1394].

Acest caracter pnevmatic al concelebrării face trimitere la acea rugăciune „în Duh şi în Adevăr" (*In* 4, 23), adusă acum de întreaga comunitate eclesială – nu doar de credincios, în mod particular (care, prin ea, devine adevărat „teolog"[1395]) – rugăciunea „adevărată", cum o numeşte Evagrie Ponticul, adusă Tatălui, prin „Duhul Sfânt şi Fiul Tău, Cel Unul-Născut"[1396].

[1391] *Mi* VI (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2).

[1392] *DmSt* (*Vcm st slavă şi acum*).

[1393] „Astăzi harul Sfântului Duh pe noi ne-a adunat şi, toţi luând Crucea Ta, zicem: Bine eşti cuvântat, Cel ce vii în numele Domnului; Osana, Celui dintru înălţime", *DmSt* (*Vc Dst* 1), reluat şi la *DmSt* (*Vc st slavă, şi acum*). A se vedea *Mt* 21, 9.15; *Mc* 11, 9-10; *Lc* 19, 38; *In* 12, 13; *Ps* 117, 26. „Intrarea în Ierusalim este o Cincizecime profetică a Sfântului Duh care adună mulţimile să slăvească pe Fiul lui Dumnezeu făcut Om". Pr. Dr. Ioan Valentin ISTRATI, „Taina veacurilor – Unirea timpului cu eternitatea în rugăciunile Bisericii", Ed. Doxologia, Iaşi, 2010, p. 354; o evaluare a imnografiei Săptămânii Mari din perspectiva teologiei timpului, p. 354-375.

[1394] *DmSt* (*Vc lit* 1).

[1395] EVAGRIE PONTICUL, *Despre rugăciune*, 60, traducere din greceşte, introduceri şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2017 [*FR* 1], p. 76.

[1396] EVAGRIE PONTICUL, *Despre rugăciune*, 58-59, p. 76. Numai cu o astfel de rugăciune omul ajunge să se „roage cum trebuie". „Numai datorită *darului «Duhului* (s.a.) înfierii» suntem în stare să spunem: Avva! *Tată* (s.a.)! cu alte cuvinte, Duhul e Cel care înalţă în noi glasul *Fiului* (s.a.) şi ne face să strigăm, în şi cu Fiul: Avva! *Tată* (s.a.)! asta înseamnă a ne «ruga cum trebuie»". Schiarhim. Gabriel BUNGE, *Rugăciunea*

Praznicul intrării în cetatea Ierusalimului și într-un Ierusalim al inimii pregătește și anticipează revelația noului Ierusalim, în care Hristos va împărăți deplin, în comuniune de iubire cu sfinții și cei care, mai dinainte, L-au primit ca Domn și Dumnezeu al lor[1397].

Odată cu Sâmbăta lui Lazăr și Duminica Intrării în Ierusalim (acest Paște „în mic" sau Paște anticipat), credinciosul a intrat în linie dreaptă, asemenea lui Hristos, în drumul spre Pătimire și Înviere. Identificându-se mistagogic cu Lazăr sau cu pruncii nevinovați, el se dezice în același timp de duplicitatea evreilor care răspund cu trădare când așteptările lor mesianice nu se împlinesc. Cele două zile poartă amprenta sobrietății Celui Care, venind spre Pătimire de bunăvoie, știe să fie dovada supremă de Om deplin, adevărat, cinstitor al „instituției" prieteniei și, deopotrivă, de Dumnezeu adevărat, Care-Și urmărește planul cu fidelitate.

în Duh și Adevăr - Filozofia și teologia capitolelor Despre rugăciune *ale avvei Evagrie Ponticul și spiritualitatea Părinților pustiei*, traducere de Maria-Cornelia și Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2015, p. 295. A se vedea *Rm* 8, 29. Părintele Gabriel Bunge a demontat, în mod constant, teoriile reducționiste ale lui I. Hausherr sau chiar A. Guillaumont despre absența unei teologii trinitare în mistica evagriană, chipurile prin prezența „neglijabilă" a Duhului Sfânt în concepția sa despre rugăciune, ceea ce ar pune la îndoială ideea în sine de „spiritualitate" evagriană. A se vedea și *Ibidem*, p. 265-316, mai ales p. 285-298 [cap. 19. „Duhul Sfânt compătimitorul. Spiritualitatea evagriană"].

[1397] Pr. Boris RĂDULEANU, *Semnificația marilor sărbători creștine*, Ed. Bonifaciu, București, 2000, p. 141.

Iată, Mirele vine în miezul nopții,
și fericită e sluga pe care o va afla priveghind

LuM, MaM, MiM (Ut tr)

9. *Triduum*-ul Mirelui: o așteptare evaluativă

Zilele de luni, marți și miercuri din Săptămâna Sfintelor Pătimiri se constituie într-un tot unitar în primul rând prin similitudinile tipiconale, având aceeași structură a slujbelor, încă influențate de schema generală și de caracteristicile specifice din Postul Mare (metanii, catisme, lectura continuă, rugăciunea „Doamne și Stăpânul vieții mele", Liturghia Darurilor înainte sfințite[1398] etc.), spre deosebire de ceremoniile care încep de joi și se continuă până la privegherea pascală, care se înscriu într-un alt registru tipiconal, cu multe elemente care apar o singură dată în cursul anului liturgic. Toate cele trei zile sunt organizate în jurul dezvoltării imnografice a discursului eshatologic al lui Iisus, în paralel fiind punctată împreună-mergerea spre Pătimire, concomitent cu prezentarea simbolurilor clasice (Iosif și smochinul, Mirele și cele zece fecioare, Iisus uns în Betania și vândut de Iuda) ca „introduceri la Pătimire"[1399].

[1398] Despre reverberațiile tipiconale din Postul Mare în aceste trei zile ale Săptămânii Sfintelor Pătimiri, la Job GETCHA, *The Typikon Decoded*, p. 211-214. Sunt ultimele trei zile din an când se oficiază Liturghia Darurilor. După studiul inovator și deschizător de drumuri pe această temă al lui Sebastià JANERAS, *La partie verspérale de la Liturgie byzantine des Présantifiés*, în *OCP* 30 (1964), p. 193-222, una dintre cele mai recente și mai complete contribuții referitor la această Liturghie aparține lui Stefanos ALEXOPOULOS, *The Presantified Liturgy in the Byzantine Rite. A Comparative Analysis of its Origins, Evolution and Structural Components*, Peeter Publishers, Leuven-Paris-Walpole, MA, 2009 [*Liturgia condenda* 21], 355 p. O tâlcuire duhovnicească, la Arhim. Emilianos SIMONOPOETRITUL, *Tâlcuiri la Sfintele Slujbe. Dumnezeiasca închinare, așteptarea și vederea lui Dumnezeu*, traducere din limba greacă de Ierom. Agapie Corbu, Ed. Sf. Nectarie, 2011 [*Tâlcuiri și cateheze* 2], p. 169-175.

[1399] Constantin ANDRONIKOF, *Le cycle pascal II*, p. 143. Imnele catanictice din zilele de luni și marți din Octoih își au originea în evenimentele celebrate în zilele respective ale Săptămânii Mari. Ele insistă pe ideea de pocăință în fața iminentei și

Vecernia de duminică seara este considerată a fi slujba odovaniei praznicului Intrării în Ierusalim, de aceea, pe lângă folosirea apolisului praznicului, stihirile de la „Doamne strigat-am" și de la stihoavnă încă fac referire la acest eveniment care s-ar fi cuvenit să fie o bucurie pentru cetatea Sionului, „Biserica lui Dumnezeu"[1400], vizitată de Însuși Împăratul-Dumnezeu, precum a zis Scriptura[1401]. Ignorând împlinirea revelației date lui Israel (popor ales cu care Iahve a făcut un legământ de fidelitate) în Persoana lui Hristos (socotit ca „un mort urât"[1402]), liderii iudeii sunt mustrați pentru necredincioșie și ipocrizie (nu poți avea pe Cineva de Tată, dacă Îi refuzi Fiul):

> „Adunare vicleană și desfrânată (*synagōgē ponēra kai moichalis*), care n-ai păzit credința bărbatului tău, pentru ce ții diata [legământul, testamentul] căreia n-ai fost moștenitoare (*ti katecheis diathēkēs hēs ouk hēs klēronomos*)? Pentru ce te lauzi în Tatăl, lepădându-te de Fiul (*ti kauchasai en Patri ton Hyion athetēsasa*)? Pe prorocii care au propovăduit pe Fiul nu i-ai primit; cel puțin rușinează-te de copiii tăi, care strigă: Osana, Fiul lui David! Binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului"[1403].

înfricoșătoarei Judecăți, pe tematica sufletului lipsit de virtuți asemănător smochinului neroditor, pe exemplul femeii păcătoase care se pocăiește sau al fecioarelor înțelepte în opoziție cu neglijența celor nebune etc. O analiză teologică și duhovnicească a acestor imne, la Marcel MOJZEŠ, „Introduzione alla teologia e spiritualità dei *Katanyktika* dell'*Octōichos*", în Bert GROEN, Steven HAWKES-TEEPLES, Stefanos ALEXOPOULOS (EDS), *Inquiries into Eastern Christian Worship: Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgies, Rome, 17-21 September 2008*, Peeters Publishers, Leuven-Paris-Walpole, MA, 2012 [*Eastern Christian Studies* 12], p. 433-442.

[1400] *LuM* (*Vc Dst* 1).

[1401] *LuM* (*Vc Dst* 2).

[1402] *LuM* (*Ut la slavă*).

[1403] *LuM* (*Vc st* 3). Andronikof (*Le cycle pascal*, p. 341, nota 195) deplângea excluderea (motivată, chipurile, de „pudicitate") a acestei piese liturgice din versiunea franceză, *Triode de Carême: Traduction P. Denis Guillaume*, Collège grec de Rome, Rome, 1987, și înlocuirea cu un text inovativ, în pofida evidentei ideii pauline despre „taina lui Israel", odinioară trădător, dar a cărui „rămășiță" se va întoarce. Stihira ideomelă originală de la Vecernia Lunii Mari este însă prezentă în versiuni franceze mai noi (pentru diaspora ortodoxă franceză, de pildă), conform *Triode*, livre 1, Mission de l'Église Orthodoxe, Eveche de Katanga, Kolwezi, Congo, 2012, p. 372. Starea de orbire spirituală a Sinagogii este simbolizată arhitectural prin chipul femeii cu ochii legați (în comparație cu femeia ținând un potir, chip al Bisericii) de pe fațadele multor catedrale catolice, precum cele din Strasbourg, Notre Dame, Bordeaux, Bamberg etc. A se vedea, de pildă, Régis LABOURDETTE, „L'empreinte de la grâce dans *l'Église* et de la *Synagogue* de Strasbourg", în *Bulletin de l'Association*

Infidel este însă tot cel ce calcă porunca lui Dumnezeu, prin păcatul propriu, de a cărui cercetare nemitarnică vom avea parte la Judecata de Apoi. Astfel, se introduce, progresiv și organic, și tematica eshatologică a acestor zile[1404], și se face și mai deplin tranziția spre altă „serbare dumnezeiască" – Săptămâna Mare, „taina cea de mântuire":

> „De la stâlpările de finic și de la acele ramuri, ca de la un dumnezeiesc praznic, trecând la altă serbare dumnezeiască, la cinstitele Patimi ale lui Hristos (*pros sebasmian tōn Christou pathēmatōn*), la taina cea de mântuire, să alergăm credincioșii, și să-L vedem suferind Patimă de bunăvoie pentru noi. Și mulțumindu-I, să-I cântăm cântare cuvioasă, grăind: Izvorule al milostivirii și limanul mântuirii, Doamne, slavă Ție"[1405].

9.1. Tema eshatologică. Privegherea ascetică

Pe lângă similitudini tipiconale, un alt liant al acestor trei zile este tematica lor generală – eshatologică[1406] –, substrat consistent repre-

Guillaume Budée, LH-53 (1994), p. 425-452, precum și articolul „Église personnifiée/ Synnagogue personnifiée", în Eugène Viollet-le-Duc, *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du Xie au XVIe siècle*, Librairie – Impremeries réunies, Paris, 1860, p. 154-161 (disponibil online la: https://fr.wikisource.org/wiki/Livre:Dictionnaire_raisonn%C3%A9_de_l%E2%80%99architecture_fran%C3%A7aise_du_XIe_au_XVIe_si%C3%A8cle,_5.djvu, accesat la 12 martie 2018).

[1404] „Înfricoșător lucru este a cădea în mâinile Dumnezeului celui viu; că Acesta este Judecătorul amintirilor și gândurilor inimii. Nimeni să nu intre ispitind credința cea fără prihană. Ci cu blândețe și cu frică să ne apropiem de Hristos, ca să luăm milă și să aflăm har în vreme de ajutor", *LuM* (*Vc st* 2).

[1405] *LuM* (*Vc st* 1).

[1406] S-a subliniat des faptul că eshatologia nu poate fi redusă la un capitol (de obicei ultim) al învățăturii de credință ortodoxă; ea privește destinul final al întregii umanități și a cosmosului întreg, în lumina Învierii și a întregii istorii a mântuirii, de unde și obligativitatea sublinierii dimensiunii eshatologice a fiecărui act al mântuirii. Jean GALOT, „Eschatologie", în *Dsp* 4/1, col. 1020-1059 (aici col. 1020). Toată teologia ortodoxă are o amprentă eshatologică. Karl Christian FELMY, *Dogmatica experienței ecleziale*, p. 311. La fel, în cultul ortodox; a se vedea, în acest sens, studiile semnate de autori importanți precum C. Andronikof, B. Bobrinskoy, A. Kniazeff, N. Ozoline, A. Rose etc., reunite în volumul A.M. TRIACCA, A. PISTOIA (EDS), *Eschatologie et Liturgie. Conférences Saint-Serge XXXIe Semaine d'études liturgiques. Paris, 26-29 iunie 1984*, C.L.V., Edizioni Liturgiche, Roma, 1985; pe aceeași temă, V. ILJINE, „L'eschatologie dans la liturgie orthodoxe", în *Contacts* 93 (1976), p. 20-27. Eshatologia Vechiului Testament și relația cu cea noutestamentară este subliniată în colecția de

zentat de principalele lecturi biblice (cele de la Liturghie) și de imnografia unor oficii secundare (precum canonul de la Pavecerniță), tematică ce are un rol de liant, susținătoare a unor teme punctuale specifice fiecărei zile. Ambele registre (de fond și particular) conlucrează, susținându-se reciproc, în generarea unei atmosfere liturgice propice debutului concret al Săptămânii Mari.

Încă din primul tropar al Pavecerniței de luni seara este evocat vechiul obicei din Ierusalim al deplasării procesionale la biserica principală de pe Muntele Măslinilor (*Eleona*)[1407], care adăpostea grota unde, după o tradiție, Domnul le-a împărtășit ucenicilor ultimele învățături, printre care și marea cuvântare eshatologică[1408]: „Să mergem împreună cu Hristos la Muntele Măslinilor și, în taină cu Apostolii, să petrecem împreună cu Dânsul"[1409].

studii editată de Henning Graf REVENTLOW (ED.), *Eschatology – in the Bible – and in Jewish and Christian Tradition*, Sheffield Academic Press, Sheffield (England), 1997 [*Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series* 243], 273 p. Despre tendințele abordării temei eshatologiei în spațiul catolic (după Conciliul II Vatican) și protestant (la J. Moltmann), Michel MARC, „Le retour de l'eschatologie dans la théologie contemporaine", în *RSR* 58 (1984), nr. 1-3, p. 180-195. Tot pentru o sinteză în spațiul catolic, Joseph RATZINGER, *Eschatology: Death and Eternal Life*, translated by Michael Waldstein, Catholic University of America Press, Washington, DC., 1988, p. 104–161, p. 241–271; Christoph SCHWÖBEL, „Last Things First? The Century of Eschatology in Retrospect", în David FERGUSSON, Marcel SAROT (EDS), *The Future as God's Gift: Explorations in Christian Eschatology*, T&T Clark, Edinburgh, 2000, p. 1-25. Capitolele despre eshatologie sunt cele care conturează și o viziune etică specifică, importantă nu numai pentru destinul veșnic al persoanei, ci chiar din punct de vedere al cetății pământene și pentru o conviețuire umană demnă. Camille FOCANT, „Eschatologie et questionnement éthique dans l'évangile de Matthieu", în *Revue Théologique de Louvain* 39 (2008), nr. 4, p. 520-546 (și cu prezentarea unei posibile actualizări a viziunii etice mateiene); tot despre eshatologie și etică, și la Paul J. BROWN, *Bodily Ressurection and Ethics in 1 Cor 15*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2014, 312 p.

[1407] *Itinerarium Egeriae*, 33, 1-2, p. 364. Comemorarea de pe Muntele Măslinilor era singurul specific al zilei de marți față de ziua de luni. Pr. Dr. Marin Branișteș, studiu introductiv la *Itinerarium Egeriae*, p. 284-285.

[1408] † Dr. Irineu POPA, Mitropolitul Olteniei, „Cuvântarea eshatologică a Mântuitorului Hristos și importanța ei pentru viața Bisericii și a istoriei lumii", în *Așteptând pe cel ce este și cel ce vine*, Ed. Mitropolia Olteniei, 2017, p. 1241-1280, analizează biblic și dogmatic fragmentul mateian, în cheie eclesiologică. Pentru o comparație cu ideile eshatologice ale celorlalte Evanghelii, Margaret PAMMENT, „Eschatology and the Fourth Gospel", în *JSNT* 15 (1982), p. 81-85. O scurtă sinteză a unor noi abordări teologice ale temei, în Dallas M. ROARK, „The Great Eschatological Discourse", în *Novum Testamentum* 7 (1964), nr. 2, p. 123-127.

[1409] *LuM/MaM* (*Pav od* 2 *ca* 1 *tr* 1). Despre sensurile mai profunde ale cuvintelor „a petrece", „petrecere", la Constantin NOICA, *Cuvînt împreună despre rostirea românească*, Ed. Eminescu, București, 1987, p. 49-52.

Deși, odată intrat în această săptămână, credinciosul se concentrează mai intens pe evenimentele Pătimirii, insistența și asupra unei alte teme de reflecție spirituală, precum subiectul eshatologic, nu reprezintă o deviere a atenției. Din contră, retrăirea de către credincios a Sfintelor Pătimiri este un moment prielnic pentru a ține atenția încordată și asupra chipului înfricoșător al sfârșitului[1410], pătimirile, așa cum a fost și nașterea în Betleem, fiind în „contrazicere" cu chipul plin de slavă al venirii Judecătorului: „Vine Judecătorul tuturor spre scoatere la Judecată; Cel ce șade pe scaun de heruvimi, și a stat înaintea lui Pilat ca un vinovat. Și a pătimit toate, ca să mântuiască pe Adam"[1411].

Însăși Crucea Pătimirii este invocată ca să avem parte de clemență la înfricoșătoarea Judecată; așa cum, pe Golgota, a biruit iubirea lui Dumnezeu, rupând zapisul păcatelor întregii omeniri, făcându-se primă judecată și a demonilor, nu doar a lumii (*In* 12, 31), la fel, și la cea din urmă, nădejdea este în bunătatea și îndurarea Fiului-Judecător[1412]:

> „Să nu mă arăți, Doamne, defăimat pentru răutăți în ziua hotărârii, nici să mă lepezi rușinat de la fața Ta; ci să Te înduri și să mă mântuiești cu cinstită Crucea Ta, ca un Preabun"[1413].

Atunci va avea loc și *recursul* pe care îl va putea face omenirea, momită odinioară de cel rău:

> „Judecătorule cel nevăzut (*aorate krita*), cum Te-ai văzut cu trup și mergi să fii ucis de oameni fără de lege, *judecând judecata noastră cu Patima Ta* (s.n., *hēmōn to katakrima katakrinōn tō pathei sou*)?"[1414].

[1410] *LuM/MaM* (*Pav od* 8 *tr* 6); *MaM* (*Ut od* 9 *tr* 2).

[1411] *LuM/MaM* (*Pav od* 9 *tr* 5). Aspect subliniat și de Nichifot Calist în *DmLca* (*Ut sinaxar*).

[1412] Fiul este rânduit de Dumnezeu Tatăl să facă judecată pentru faptul că S-a făcut om, iar modul judecății va fi compararea „petrecerii Lui ca om cu a noastră", după învățătura Lui dacă a fost sau nu concretizată în faptă (*In* 12, 48). Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Teologie dogmatică ortodoxă*, 3, Ed. Basilica, București, ⁵2018 [*Opere complete* 12], p. 286-287.

[1413] *Vi* IV (*Ut od* 7 *tr* 3); „Când vei veni pe pământ să judeci lumea, pe care ai zidit-o, Doamne, mergând înaintea Ta oștile îngerești, și Crucea strălucind înainte mai mult decât razele soarelui, atunci cu puterea ei să Te milostivești și să mă miluiești pe mine, cel ce am greșit mai mult decât toți oamenii", *Vi* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 4).

[1414] *LuM* (*Ut se* 1).

Imnografia subliniază că sfârșitul creației are sensul de reînnoire a ei și este prevestită de Cel ce, ființând mai înainte de „întemeierea cerului și a pământului"[1415], a adus la existență toate, prin cuvânt, și le susține pe toate[1416], ca Unul ce este „împreună cu Tatăl", „Cuvânt și Înțelepciune, putere și chip, împreună-locuitor și întocmai lucrător"[1417]. Atât descoperirea semnelor sfârșitului lumii, cât și ascunderea timpului precis al acestuia, sunt semne ale iubirii de oameni a lui Dumnezeu[1418], nicidecum un indiciu al neștiinței Fiului[1419]. Nu are cum să nu cunoască „vremea sfârșitului" (*ton kairon tēs synteleias*) Hristos Care este stăpân al timpului (*ho kratōn tous aiōnas*); scopul acestei părute „neștiințe" este un îndemn spre smerenie[1420]. Privitor la acest „timp" al sfârșitului, imnograful reține și tradiția conform căreia creștinii de la sfârșitul lumii sunt în al șaptelea veac, premergător celui de-al optulea, simbol al veșniciei: „Fuga cea din ziua sâmbetei și de iarnă, spunând-o învățătorul, cu pildă grăiește de tulburarea veacului de acum celui de al șaptelea, întru care va veni ca iarna sfârșitul"[1421].

[1415] *LuM/MaM* (*Pav od* 2 *ca* 2 *tr* 1). Eshatologia nu mai înseamnă „sfârșit", ci, mai ales, „început", al unei lumi noi, prin Înviere. Jacques FANTINO, „Foi chrétienne et transformation du monde", în *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 90 (2006), nr. 2, p. 297-315, aici, p. 315.

[1416] *LuM/MaM* (*Pav od* 2 *ca* 2 *tr* 3).

[1417] *LuM/MaM* (*Pav od* 2 *ca* 2 *tr* 2).

[1418] *LuM/MaM* (*Pav od* 2 *ca* 2 *tr* 4). Semnele sfârșitului au un grad de ambiguitate și subiectivitate interpretativă, încât nu vor putea indica decât cu probabilitate sfârșitul, arătându-se și prin aceasta că ultimul cuvânt îl va avea Dumnezeu și că „istoria nu va ajunge la sfârșit prin ea însăși". Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 3, p. 388-389.

[1419] *LuM/MaM* (*Pav od* 2 *ca* 2 *tr* 5). „Cine altul, afară de Tine, știe pe Tatăl Tău? Sau cine afară de Tine știe ziua sau ceasul? Că în Tine sunt toate vistieriile înțelepciunii, Hristoase Dumnezeule", *LuM/MaM* (*Pav od* 9 *tr* 3). Expresia „nici Fiul (*oude ho hyios*)" (*Mt* 24, 36; *Mc* 13, 32), considerată un „climax", ca urmând după și pe formatul expresiei „nici îngerii", lipsește din multe manuscrise ale Evangheliei după Matei, iar edițiile noi o acceptă cu rezervă. A se vedea *Noul Testament. Evanghelia după Matei*, comentariu Cristian Bădiliță, p. 389-390. Sfântul Ioan Hrisostom cunoștea textul în varianta actuală, hermeneutica sa constând în ideea că Iisus, Făcătorul a toate (*In* 1, 3), inclusiv al timpului, nu avea cum să nu știe acest timp, dar a vrut să-i oprească pe apostolii curioși să cerceteze cele tainice. SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Matei*, 77, 1, p. 873. O analiză a omiliilor hrisostomiene din perspectiva temei eshatologice, la Pr. Dr. Mircea CRICOVEAN, „Aspecte eshatologice la Sfântul Ioan Gură de Aur", în *Orizonturi teologice* 5 (2004), nr. 2, p. 113-124.

[1420] „ca să pună hotar tuturor spre umilință", *MaM/MiM* (*Pav od* 8 *tr* 1).

[1421] *LuM/MaM* (*Pav od* 8 *tr* 4). *DmLca* (*Ut sinaxar*). *Mt* 24, 20; *Mc* 13, 18. Despre simbolistica cifrelor șapte și opt, la Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul*

Nefiind înscrise într-un mai dinainte cunoscut calendar al planificărilor precise cu care este obișnuit omul modern, sfârșitul acestui mod de existență și Judecata de Apoi care îi urmează creează o dublă atitudine, aparent paradoxală, dar explicabilă în orizontul unei certitudini dată de credință și al unei incertitudini privind fixarea temporală. Pe de o parte, pe om îl cuprinde un sentiment de frică în fața unui verdict de care va depinde veșnicia proprie, iar pe de altă parte, mai ales pentru credincioși, un acut simț de așteptare veghetoare (*Mt* 24, 42; *Mc* 13, 33; *Lc* 12, 40) a întâlnirii cu Cel dorit. Este așteptarea Bisericii-Mireasă a întâlnirii și unirii mistice cu Mirele-Hristos, pentru totdeauna, ca împlinire a tainei celei din veci dorite a lui Dumnezeu. De aceea, zilele de luni, marți și miercuri sunt reunite sub numele de „*Tridum*-ul Mirelui", așa cum arată și troparul de la Utrenie specific acestor zile, „Iată Mirele vine în miezul nopții (*Idou ho Nymphios erchetai en tō mesō tēs nyktos*)". În tradiția greacă, în timpul intonării acestui imn se face procesiune cu icoana lui Hristos, numită „Iată Omul" (*Idou ho Anthrōpos*) sau „Mirele" (*ho Nymphios*), care va fi așezată pe tetrapod pentru a fi venerată până în Joia Mare.

Dacă timpul este incert, știm totuși că a doua Venire va avea un caracter intempestiv: „va veni într-o clipeală" (*hēxei en ripē*), „veni-va și nu va zăbovi" (*hēxei kai ou chroniei*)[1422], va veni „fără de veste", asemenea potopului din vremea lui Noe[1423]. Sosirea Mirelui la „miezul nopții" este tot un semn al imprevizibilității temporale a celei de a doua veniri[1424], caracterul iminent al sfârșitului lumii fiind constant amintit de imnografie[1425].

Sfârșitul lumii este prilej de a ne aminti de sfârșitul personal, caracterizat și el de incertitudine temporală[1426]. Gândul la moarte era un exercițiu constant, apoftegmele părinților deșertului egiptean

explicat, p. 271-275.

[1422] *MaM/MiM* (*Pav od* 3 *tr* 1).

[1423] *MaM/MiM* (*Pav od* 3 *tr* 2); *Mt* 24, 37-38; *Lc* 17, 26-27.

[1424] *LuM* (*Ut tr*).

[1425] „ceasul de apoi acum este", *MaM* (*Ut ic*); *LuM/MaM* (*Pav od* 8 *tr* 5); „De la smochin te învață, o suflete, pentru sfârșit [...] când vei vedea acestea, să cunoști că este lângă uși", *LuM/MaM* (*Pav od* 9 *tr* 2). Și în restul Postului Mare, de exemplu: *DmLca* (*Ut od* 4 *tr* 1); *Lu* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 3); *Lu* V (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 5); *Vi* VI (*C6 tr pro*); „sfârșitul este lângă ușă (*to telos epi tyrais*)", *Lu* I (*Pav CM od* 9 *tr* 1); *Mc* 13, 29 (Hristos este „aproape, lângă uși").

[1426] „Gândește-te însuți, o, suflete al meu, spre moarte; că s-a apropiat venirea Judecătorului celui nemitarnic", *LuM/MaM* (*Pav od* 2 *ca* 1 *tr* 3). Cf și *LuM/MaM* (*Pav od* 2 *ca* 1 *tr* 2) (*Pav od* 8 *tr* 1); *DmLca* (*Vc st slavă*). „Funcția esențială a eshatologiei e

demonstrând cu prisosință această realitate[1427], ca motor al creșterii spirituale, prin detașare de lumea trecătoare și unire tot mai deplină cu Dumnezeu cel veșnic. Scopul acestei insistențe pe tema „gândului la moarte" nu este acela de a crea o stare de spaimă individuală sau colectivă[1428], ci pentru a îndemna la vigilență în fața necunoașterii exacte a timpului sfârșitului[1429].

Necesitatea privegherii, ca remediu împotriva patimilor, este subliniată permanent, chiar și în mijlocul amintirii Sfintelor Pătimiri: „privegheați și vă rugați, ca să nu cădeți în ispită, că duhul este osârduitor, iar trupul neputincios; pentru aceasta privegheați"[1430]. Când troparul acestor trei zile avertizează pe ascet să nu se „îngreuneze" cu somnul, nu este vorba de un somn fiziologic, ci de o adormire

de a ne face să vedem în ziua de față ajunul judecății și apropierea sfârșitului". Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 306.

[1427] De exemplu, *Despre avva Evagrie*, 1; *Despre avva Teofil*, 4, 5; *Despre avva Ioan cel Pitic*, 34; *Despre avva Kronios*, 3, în *Patericul*, p. 129, 153-154, 167, 199-200. Lect. Dr. Daniel LEMENI, „«Ca și cum ai fi murit deja»: Exercițiul morții în tradiția ascetică timpurie", în *AltB* 29 [68] (2018), nr. 10-12, p. 61-67. A se vedea și întreg capitolul VI [„Despre pomenirea morții"] din SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara*, p. 156-164.

[1428] „Surescitarea eshatologică" nu este sugerată niciunde în Noul Testament. A se vedea Klyne SNODGRASS, *Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, W.B. Eerdmans Publoshing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 2008, p. 518. Cele mai abuzate („psihologizate") pasaje din Biblie trebuie abordate, în viziunea lui Snodgrass, cu o smerenie a ucenicului, în duhul în care ele au fost rostite, atitudine care le „deposedează" de nenaturalele sensuri mult prea seculare care le-au fost atribuite. *Ibidem*, p. 531.

[1429] *MaM* (*Ut od* 9 *tr* 1); *Ma* I (*Ut od* 2 *ca* 1 *tr* 1); „Suflete al meu, suflete al meu, scoală! Pentru ce dormi? Sfârșitul se apropie și ai să te tulburi", *CM* (*od* 6 *cond*). „Moartea de o va avea omul în minte, nemurire este; iar neavând-o în minte, moarte îi este. Dar nu de moarte trebuie să ne temem, ci de pierderea sufletului". SF. ANTONIE CEL MARE, *Învățături despre viața morală a oamenilor și despre buna purtare*, 49, traducere din grecește, introduceri și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017 [*FR* 1], p. 16. „Nimeni de va avea pomenirea morții nu va putea să păcătuiască vreodată". SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara* 6, 20, p. 161.

[1430] *ViM* (*Ut ant* 9 *tr* 1); *Mt* 26, 41; *1 Ptr* 4, 7. Prin privegherea și rugăciunea dinainte de Pătimire, Hristos a adeverit că „bună este rugăciunea și privegherea". SF. GRIGORIE DE NAZIANS, *Cuvântul al XIV-lea. Pentru iubirea de săraci*, 3, în *Cuvântări praznicale și morale*, p. 169. *Typikon*-ul de la Messina prevede a se rosti acest tropar încă de la jumătatea postului, în zilele de miercuri și vineri, precum și în *Triduum*-ul Mirelui, ca îndemn la privegherea eshatologică, semn al trecerii de la dimensiunea ascetică și pedagogică a Postului Mare la una din ce în ce mai mistagogică. *Typikon*-ul de la Messina, p. 198, *apud* Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 188.

spirituală[1431], prin „deșteptarea" din ea trebuind a înțelege un grad mai ridicat de conștientizare, de atenție interioară.

Faptul în sine de a fi „veghetor" este și un dar de la Dumnezeu, primit și îmbogățit în urma unei lucrări personale. Nu poți avea atenția trează pe fondul unei intense activități a patimilor sufletești și trupești, ci este nevoie de o curățire, de o purificare[1432], de o vindecare a naturii umane, pentru a fi aptă de o crescută vigilență spirituală, iar această vindecare a adus-o tocmai Răstignirea și Moartea Domnului pe Cruce: „Adormit-ai pe Cruce, Iisuse Preabunule, *dându-ne privegherea mântuirii* (s.n.), nouă celor ce zăceam întru pierderea cea mai de jos, Doamne"[1433]. Nici Iuda nu ar fi greșit, spune imnograful, dacă ar fi fost vigilent. Când „vreme era de privegheat, vreme era de trezit", Iuda a rămas indiferent și, ca atare, a fost cuprins „de dormitare diavolească", ceea ce l-a condus la starea de fi „adormit întru moarte"[1434]. Dacă Iuda nu poate fi un model în această privință, în Duminica a patra însă, Sfântul Ioan Scărarul a fost dat ca exemplu privind binefacerile privegherii („stării de toată noaptea") în dobândirea cunoașterii de Dumnezeu, a dragostei și frumuseții Lui[1435]. Privegherea ascetică are această capacitate de a antrena mintea și o face străvezie pentru a vedea tainele lui Dumnezeu:

[1431] *LuM, MaM, MiM* (*Ut tr*). Originea acestui tropar este foarte veche (secolele al V-lea – al VI-lea), pentru că îl întâlnim în ritul copt și cel etiopian. Anton BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, p. 107. El a fost preluat și în oficiul Miezonopticii din zilele de luni-vineri de peste an, ca actualizare a tensiunii dramatice de așteptare din Săptămâna Mare. În plus, el îi va ajuta pe credincioși să fie treji toată ziua, cu gândul la iminența Judecății: „Fără de veste Judecătorul va veni și faptele fiecăruia se vor descoperi". *Rugăciunile dimineții*, în *Ceaslov*, Ed. IBMBOR, București, 2014, p. 11.

[1432] *LuM* (*Ut od* 9 *tr* 1).

[1433] *Vi* V (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 2). Iosif însuși, pomenit în ziua de luni, este un astfel de model de vigilență. George L. PARSENIOS, „Joseph, the Noble Patriarch, and Biblical Interpretation as a Way of Life", în *Holy Week: A Series of Meditations*, p. 49.

[1434] *JoM* (*SpPic tr* 8).

[1435] *Dm* IV (*Vc Dst* 2). Privegherea din timpul nopții este un remediu împotriva patimii desfrânării, deschizând sufletului „calea către curăția zilei". SF. IOAN CASIAN, *Către episcopul Castor. Despre cele opt gânduri ale răutății*, II [*Despre duhul curviei și al poftei trupești*], traducere din grecește, introduceri și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017, [*FR* 1], p. 96. Despre modul concret cum se poate organiza cu efect duhovnicesc sporit o priveghere (de chilie), la Arhim. Emilianos SIMONOPOETRITUL, *Cuvânt despre ascultare și priveghere*, traducere din limba greacă de Ierom. Agapie (Corbu), Ed. Sf. Nectarie, 2011 [*Tâlcuiri și cateheze* 4], mai ales p. 59-107.

„Priveghează, o, suflete al meu, și te fă deosebit, ca cel mare între patriarhi; ca să dobândești faptă cu cunoștință, ca să te faci minte văzătoare de Dumnezeu și să ajungi norul cel neapus întru gândire adâncă și să te faci negustător de lucruri mari"[1436].

Sentimentul de frică și cutremur[1437] la gândul iminenței morții și la „înfricoșătoarea zi a judecății" este consecința conștientizării mulțimii „faptelor mele celor rele"[1438] (mai ales „cele ascunse ale inimii"[1439]), ca replicare personală a păcatului neascultării protopărinților[1440]. Atmosfera aceasta eshatologică a fost reiterată foarte des, în fiecare săptămână. Foarte cunoscută este stihira de după evanghelia de la Utrenia de duminică, începând cu cea a Vameșului și a Fariseului, unde se observă că ceea ce primează nu este angoasa deznădejdii, ci încrederea în puterea pocăinței care „activează" mila lui Dumnezeu:

„La mulțimea faptelor mele celor rele, cugetând eu, ticălosul, mă cutremur de înfricoșătoarea zi a judecății; ci îndrăznind spre mila milostivirii Tale, ca David strig Ție: Miluiește-mă, Dumnezeule, după mare mila Ta"[1441].

Frica mai provine și din incertitudinea răspunsului final[1442]. Însă ea, alături de gândul la judecată, poate fi o reală combustie pentru

[1436] *Mi* I (*Pav CM od* 3 *tr* 1). „Ochiul veghetor curăță mintea", Sf. Ioan Scărarul, *Scara* 19, 2, p. 261.

[1437] *Lu* II (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 5); *Ma* III (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 5); *Ma* V (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 1); *DmLca* (*Ut od* 1 *tr* 1, 3) (*Ut od* 3 *tr* 1) (*Ut od* 5 *tr* 1) (*Ut od* 8 *tr* 1, 6) (*Ut od lum tr* 1, 2).

[1438] „Mă înfricoșez și mă tem cugetând câte am greșit. Cum Te voi întâmpina? Cum mă voi arăta Ție, Celui înfricoșător și cum voi sta înaintea nefățarnicei Tale judecăți?", *Ma* II (*Ut od* 2 *ca* 2 *tr* 2); „Când îmi aduc aminte de înfricoșătoarea Ta judecată, prea drepte Judecătorule, tremur și mă spăimântez; mă cutremur și mă tânguiesc, cugetând la lucrurile mele cele vrednice de osândă; pentru aceasta, Mântuitorule, să nu biruiască mulțimea răutăților mele milostivirea Ta cea multă", *Vi* IV (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 3); „Vai mie, preaticălosule suflete! Cum vei răspunde? Ce frică te va cuprinde când va sta Judecătorul, milioane de îngeri stându-I înainte!", *Ma* II (*C 6 tr prof*).

[1439] *Jo* IV (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 3); *Mi* III (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1); *Lu* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 3); Hristos este numit „cercetătorul al adevărului și cunoscătorul al celor ascunse", *Vi* IV (*Ut st* 1).

[1440] „Frica de moarte este o însușire a firii, intrată în om prin neascultare. Iar tremurarea de moarte este semnul păcatelor nepocăite". Sf. Ioan Scărarul, *Scara* 6, 3, p. 156; *Ma* VI (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 4).

[1441] *DmVF* (*Ut slavă* după Evanghelie).

[1442] În stare de extaz în fața Judecății lui Dumnezeu, avva Aghaton explică ucenicilor de ce îi este, totuși, frică: „M-am străduit cât am putut să împlinesc poruncile lui Dumnezeu, dar om sunt. De unde să știu dacă faptele mele I-au fost plăcute lui Dumnezeu?". *Despre avva Agathon*, 29, în *Patericul*, p. 75.

un reviriment al vieții duhovnicești[1443]. Dar, deși rugăciunile noastre sunt făcute cu frică (*prosdexai tas en phobō euchas hēmōn*)[1444], această rugăciune este însoțită de nădejdea în dragostea iertătoare a lui Dumnezeu: „cu frică mă pocăiesc și cu dragoste strig: greșit-am Ție unuia, nelegiuit-am, miluiește-mă"[1445]:

„Milostiv, milostiv fii mie, Doamne! *Judecă judecata mea, drepte Judecătorule* (s.n., *krinon tēn krisin mou emoi, dikaiokrita*); primește puțina mea suspinare, Hristoase, pentru mare mila Ta și nu mă trece cu vederea"[1446].

Binomul dragoste-frică, milă-judecată, ireductibil în sensul primar al cuvintelor, este rezolvat magistral de imnografi prin asocierea imediată a celor doi termeni: „Pătrunde cu *frica* Ta trupul meu și cu *dragostea* Ta hrănește sufletul meu (s.n.)"[1447]; cerem lui Dumnezeu să dea „inimii mele *frica* de Tine *cea prea curată* și sufletului meu *dragostea cea desăvârșită* (s.n.)"[1448]:

„Când vei ședea Judecător ca un *milostiv*, și vei arăta slava Ta cea înfricoșătoare, Hristoase, o, ce frică va fi atunci, cuptorul arzând și *toți temându-se* de judecata Ta cea de neocolit (s.n.)"[1449].

[1443] Frica este scut în viața ascetică, unii monahi purtând-o cu ei toată viața, cum a fost avva Arsenie (*Despre avva Arsenie*, 40, în *Patericul*, p. 66). Ea oprește pe monah de la a păcătui (*Despre avva Sisoe*, 19, în *Patericul*, p. 330). În literatura ascetică siriacă, primul efect al „apropierii" îngerului păzitor (*malaka da-btiuluta*, „îngerul Proniei") de sufletul care înclină spre săvârșirea binelui este tocmai gândul la (și frica de) Judecata de Apoi, prin contemplarea fericirii celor drepți și a chinurilor celor păcătoși. Avva Iosif Hazzaya, Văzătorul de Dumnezeu, *Epistolă despre etapele vieții monahale*, I, 6, în *Scrieri duhovnicești*, traducere, studiu introductiv și note Ierom. Agapie (Corbu), Ed. Sf. Nectarie, Arad, 2019 [*Philocalica Syriaca* 1], p. 7-8.

[1444] *Ma* I (*Ut se* 2 *tr* 1); „Hristoase, cu frica Ta pironește trupul Meu, Cel ce ai pironit pe Cruce păcatul lui Adam", *Mi* I (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 3).

[1445] *Vi* I (*Pav CM od* 8 *tr* 2); Rugăciunea cu frică și încrederea în iubirea de oameni a lui Dumnezeu aduc nădejdea izbăvirii de osânda veșnică, *Mi* III (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 2).

[1446] *Ma* III (*Ut od* 2 *ca* 1 *tr* 2). În originalul grecesc, începutul troparului conține de trei ori invocația „milostive" (*hileōs*). Ideea, și *LuM* (*Ut se* 1); „Fie-ți milă, cruță, Doamne, zidirea ta, greșit-am Ție, iartă-mă; că din fire curat numai Tu ești, și afară de Tine nimeni nu este curat de întinăciune", *DmLca* (*Ut od* 5 *tr* 6).

[1447] *Mi* II (*Vc st* 1); „Dă-ne, Doamne, frica de Tine în vremea postului, și iertarea păcatelor, și mila cea mare", *Vi* III (*Vc Dst* 1). „Și ne învrednicește să Te iubim și să ne temem de tine din toată inima noastră". *Rug* 3 de la Slujba *Vecerniei*, în *Liturghier*, p. 36.

[1448] *Vi* III (*Vc Dst* 2).

[1449] *Vi* I (*Pav CM od* 8 *tr* 4); „Judecătorul meu și cunoscătorule, Cel ce va să vii iarăși cu îngerii să judeci lumea toată, atunci, văzându-mă cu ochiul Tău cel blând, să

Imnograful aduce tema eshatologică pe un plan din ce în ce mai apropiat, personal. *Acum* deja „este vremea sfârșitului (*synteleias ho kairos*)"[1450] și fiecare credincios devine personaj principal al evenimentelor înfricoșătoare[1451]. În general, caracteristic viziunii ortodoxe este ceea ce s-a numit o „eshatologie *prezenteistă* (s.n.)", în sensul că „împlinirea parțială încă de «acum» reaprinde și ține trează dorința mereu înnoită după o împlinire mai profundă și mai desăvârșită"[1452].

Viața umană terestră este efemeră, fiind comparată „cu moara, cu țarina și cu casa"[1453], termeni preluați din discursul eshatologic al Mântuitorului (*Mt* 24, 17-18.40-41), și ea are ca scop important pregătirea pentru cea de dincolo[1454]. Atunci va fi timpul răsplătirii[1455], când cei mântuiți vor fi „slăviți, strălucind mai luminat decât soarele"[1456]. Nu avem nevoie de procurori din afară la Judecata finală, căci fiecare își vădește „rușinea faptelor"[1457], și suferim în avans pedeapsa

Te milostivești și să mă miluiești Iisuse, pe mine care am greșit mai mult decât a greșit toată firea oamenilor", *Vi* I (*Pav CM od* 9 *tr* 4). În fața dreptei judecăți, ceea ce poate cere omul este numai mila, după pilda vameșului, *Lu* V (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 5).

[1450] *MaM/MiM* (*Pav od* 3 *tr* 1); „sosit-a ziua, iată, înaintea ușilor este judecata; suflete, priveghează", *DmLca* (*Ut od* 4 *tr* 1). Se cuvine să fim totdeauna pregătiți pentru venirea Mirelui. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a XII-a. La începutul [cărții] Proverbelor*, 7, în *Omilii și cuvântări* [*PSB sn* 1], p. 208.

[1451] *LuM/MaM* (*Pav od* 2 *ca* 2 *tr* 6); *Mt* 25, 34.

[1452] Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale*, p. 310. Termenul „parusia" (*he parousia*) vine de la *para-eimi*, însemnând, într-o primă fază, „prezență", (*1 Co* 16, 17; *Flp* 2, 12) și apoi semnificând cea de-a doua venire a lui Hristos (*Mt* 24, 3; *1 Co* 15, 23; *2 Ptr* 3, 4 ș.a.). A se vedea și Maurice Carez, François Morel, *Dicționar grec-român al Noului Testament*, p. 221; *Noul Testament. Evanghelia după Matei*, comentariu Cristian Bădiliță, p. 385.

[1453] *MaM/MiM* (*Pav od* 8 *tr* 4).

[1454] *LuM* (*Pav od* 8 *tr* 5).

[1455] *MaM* (*Ut od* 9 *tr* 1).

[1456] *LuM* (*Ut od* 9 *tr* 1).

[1457] *Lu* III (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 1); „însumi eu mă vădesc, nu e nevoie de învinuitori, nici de martori [...] viețuirea mea mă înfierează; goliciunea mea stă de față și mă rușinează; și dovadă a rușinii mele sunt zdrențele cu care sunt îmbrăcat", *Ma* III (*Ut st* 1); „lucrurile tale stau de față, spre mustrarea ta, faptele tale te vădesc, pârându-te", *DmLca* (*Vc st slavă*); *DmLca* (*Ut od* 4 *tr* 6) (*Ut od* 6 *tr* 1) (*Ut od* 6 *cond*) (*Ut la* 2, 3); sunt vădit de cugetul meu, *DmLca* (*Ut od* 6 *ic*); „La înfricoșătoarea judecată, fără de pârâși voi fi vădit și fără de martori voi fi osândit, că se vor deschide cărțile conștiinței și lucrurile cele ascunse se vor descoperi", *Rugăciunile catismale* (după *Catisma a 3-a*), în *Cartea Psalmilor sau Psaltirea Profetului și Regelui David*, versiunea Bartolomeu Valeriu Anania [de aici înainte, *Psaltirea*, versiunea BA], Ed. Arhidiecezana, Cluj-Napoca, 1998, p. 338. Viziunea eshatologică a psalmilor constituie subiectul lucrării de doctorat al lui David C. Mitchell, *The Message of the Psalter. An Eschatological*

la un nivel sufletesc: însuși cugetul meu care mă mustră (fiind ca un „bold" în conștiință) „gândind la mulțimea greșelilor mele" este ca un foc, ca un chin mai înainte de chin („mă chinuiesc în văpaie, eu, ticălosul")[1458]. Credinciosul adevărat nu cere însă dreptate; el nu crede că i se „cuvine" starea de-a dreapta, dar se roagă să fie făcut părtaș acesteia, prin milostivirea lui Dumnezeu, arătată în iertarea păcatelor[1459]. Dacă păcatele oamenilor ar fi evaluate *corect*, din perspectivă strict juridică, atunci „ce nădejde de mântuire va fi tuturor?"[1460]. Dar știindu-ne păcătoșenia, cerem să fim judecați nu după dreptate, ci cu milă: „Tu, Cel ce ai milă nemăsurată, mântuiește-mă după milostivirea Ta, iar nu după faptele mele cele multe și rele"[1461].

Hristos este, deopotrivă, drept Judecător (și singurul[1462]), dar și îndelung-Răbdător[1463], iar statutul de Judecător (*ho kritēs*) nu exclude pe cel de Păstor (*ho poimēn*)[1464]: Judecătorul este apelat ca „Păstorul cel bun", cunoscător al realității „pășunii" (căile cele de-a stânga sunt „strâmbe", dificile, problematice) și, ca atare, I se solicită îngăduință.

> „Când vei veni întru slavă, Iisuse, cu puterile îngerești, și vei ședea pe scaunul de judecată, să nu mă desparți pe mine, Păstorule cel bun; că știi căile cele de-a dreapta, iar cele de-a stânga sunt strâmbe. Deci să nu mă pierzi împreună cu caprele, pe mine cel înțelenit în păcat. Ci,

Programme in the Book of Psalms, Sheffield Academic Press, Sheffield (England), 1997 [*Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series* 252], 433 p. Cărțile care se vor deschide (*Dn* 7, 10; *Ap* 20, 12) sunt înseși viețile oamenilor. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologie dogmatică ortodoxă*, 3, p. 451; „cărțile se vor deschide și se vor arăta faptele oamenilor", *DmLca* (*Vc Dst* 2, *slavă*).

[1458] *Ma* VI (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1).

[1459] *MaM* (*Ut od* 9 *tr* 2).

[1460] *Jo* III (*C* 6 *tr pro*).

[1461] *Ma* III (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 5). Dacă ar fi judecați după dreptate, abia unul din 10.000 ar fi „vrednici" de Împărăție, însă „străpungerea inimii" și înnoirea inimii prin pocăință anulează acest raport. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici*, p. 380.

[1462] Judecata este dreptul absolut al lui Dumnezeu; cei care judecă repede pe semenii lor sunt considerați a fi uzurpatori ai acestui drept. Sf. Ioan Scărarul, *Scara* 10, 15, p. 203.

[1463] *Mi* V (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 1). Hristos ca drept Judecător este prezentat mai ales în Duminica Înfricoșătoarei Judecăți; de exemplu: *DmLca* (*Vc Dst* 1, 2) (*Ut od* 7 *tr* 2) (*Ut od* 8 *tr* 5). A se vedea și C. Harissiadis, „L'eschatologie du Dimanche du Jugement dernier", în A.M. Triacca, A. Pistoia (eds), *Eschatologie et Liturgie. Conférences Saint-Serge XXXIe Semaine d'études liturgiques. Paris, 26-29 iunie 1984*, p. 101-113.

[1464] *MaM/MiM* (*Pav od* 8 *tr* 2); *DmLca* (*Vc st slavă*). Ceea ce, din păcate, nu îi va opri pe oameni să-L judece tocmai pe „Cel ce vine să judece viii și morții", *JoM* (*Ut la* 1), reluat și *JoM* (*Vc/LitEuh Dst* 1); *DmLca* (*Vc st slavă*).

numărându-mă cu oile cele de-a dreapta, să mă mântuiești, ca un iubitor de oameni"[1465].

Avem nădejde la această milostivire a lui Dumnezeu din constatarea că tovarășii obișnuiți la masa Mântuitorului fac parte din categoria, în general, stigmatizată: fariseii (precum Simon, în casa căruia femeia păcătoasă își va arăta pocăința), vameșii și păcătoasele, care, toți, se îndestulează nu din hrana trupească, ci din „milostivirea" Lui (*tēn sēn antlousin eusplanchnian*)[1466]. Pentru a putea însă face apel la milostivirea lui Dumnezeu, trebuie să practicăm și noi această virtute, criteriul ultim al Judecății de Apoi fiind „practicarea sau nepracticarea iubirii de oameni", după chipul lui Dumnezeu cel iubitor, ca semn al unirii personale cu Dumnezeu, prezent și lucrător în actele de iubire, și a creșterii împreună cu El, până la asemănare[1467]:

> „Veniți toți, fraților, mai înainte de sfârșit, cu inimă curată să ne apropiem către milostivul Dumnezeu; lepădând grijile cele lumești, să purtăm grijă de suflete; urând plăcerile bucatelor prin înfrânare, să ne îngrijim de milostenie; că prin ea, precum scrie, ospătat-au unii pe Îngeri, necunoscându-I. *Să hrănim, prin săraci, pe Cel ce ne-a hrănit pe noi cu trupul Său* (s.n.). Să ne îmbrăcăm pe noi înșine întru Cel ce Se îmbracă cu lumina ca și cu un veșmânt; ca prin rugăciunile Preacuratei Născătoare de Dumnezeu și Maicii Fecioare, dobândind iertare de păcate, să strigăm către Dânsul cu umilință: Doamne, fereşte-ne pe noi de hotărârea pentru cei de-a stânga și ne învrednicește de starea celor de-a dreapta Ta, ca un îndurat și de oameni iubitor"[1468].

Această insistență pe virtutea milosteniei ca premisă pentru răspuns bun la înfricoșătoarea Judecată este întărită de tâlcuirea

[1465] *MaM* (*Ut st* 2); „să nu ne lipsești, Mântuitorule, de starea aceea de-a dreapta Ta, cea dumnezeiască", *MaM/MiM* (*Pav od* 8 *tr* 2).

[1466] *MaM/MiM* (*Pav od* 8 *tr* 5).

[1467] Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologie dogmatică ortodoxă*, 3, p. 453-457. Prima pericopă din cele 12 de la Utrenia Vinerii Mari (*In* 13, 16-18, 1), care are în centru „porunca nouă" a dragostei (*In* 13, 34-35), este cunoscută în vechile manuscrise ale unor lecționare printr-un singur cuvânt, *testamentum*, pentru a sublinia mandatul pe care Iisus l-a lăsat în noaptea Sfintelor Sale Pătimiri, ca semn de recunoaște a creștinilor. Sebastià JANERAS, „«Testament» et „talent", deux péricopes évangélique de la liturgie de Jérusalem", în Achile M. TRIACCA, Alessandro PISTOIA (EDS), *La liturgie, interprète de l'Écriture. I*, p. 163-171.

[1468] *Jo* VI (*Ut st* 1). Dintre alte multe exemple, *Jo* II (*Ut st* 1); *Mi* I (*Vc Dst* 1); *Dm* V (*Ut od* 4 *ca* 1 *tr* 2); *MaM* (*Ut slavă*).

imnologică la pilda celor zece fecioare, precum și de cea patristică, a Sfântului Ioan Gură de Aur, prevăzută ca lectură pentru ziua de marți; de asemenea, acest amănunt face și diferența față de eshatologia evidențiată în compozițiile imnografice ale Duminicii Înfricoșătoarei Judecăți, când accentul era pus pe zugrăvirea (și frica în fața) chinurilor iadului[1469]. Într-o perspectivă duhovnicească (deloc emoțională), focul iadului[1470] este înțeles ca focul iubirii dumnezeiești[1471] care cere a nu mai fi trădată, așa cum a făcut Iuda.

[1469] De exemplu, *DmLca* (*Vc Dst* 2, 3, *slavă*) (*Ut od* 1 *tr* 4) (*Ut od* 4 *tr* 4) (*Ut od* 5 *tr* 2) (*Ut od* 6 *cond, ic*) (*Ut od* 7 *tr* 4) (*Ut od* 9 *tr* 4). Singura mențiune explicită a milosteniei în această duminică, *DmLca* (*Vc lit slavă*). Despre tema eshatologică în imnele Postului Mare, ca spațiu prielnic pentru sublinierea dinamicii dintre „deja" și „nu încă", între așteptare, pregătire, pe de o parte, și trăire anticipativă, pe de altă parte, la Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 48-55 (cu o notă despre antinomia dreptate-milă, p. 53-55). „Celui milostiv Dumnezeu îi iartă păcatele". SF. SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejdii și iadul smereniei. Însemnări duhovnicești*, 7, studiu introductiv și traducere de Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, [4]2001, p. 131.

[1470] Printre puținele referințe în Săptămâna Mare, *LuM* (*Ut sinaxar*), cu referire la smochin, *MaM* (*Ut slavă*) sau *ViM* (*Ut ant* 2 *tr* 3) (*Ut fer* 8). Despre acțiunea de tip „restrictiv" în fața patimilor pe care o poate avea „frica" de chinurile iadului, în perioada de făptuire (*praktikē*), SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara* 7, 12-13.23, p. 167-168, 170. Spre comparație, referințele la „râul de foc" în oficiul Duminicii Lăsatului sec de carne sunt mult mai multe: *DmLca* (*Vc Dst* 1, 4) (*Vc Dst slavă*) (*Ut od* 1 *tr* 4) (*Ut od* 4 *tr* 7) (*Ut od* 5 *tr* 2, 5) (*Ut od* 6 *tr* 6) (*Ut ocond ic*) (*Ut od* 7 *tr* 4) (*Ut od* 8 *tr* 2, 5, 6) (*Ut od* 9 *tr* 4, 5) (*Ut lum* 2) (*Ut la* 1, 3).

[1471] Cei osândiți „vor vedea ca foc pe Cel ce nu L-au putut vedea ca lumină". SF. GRIGORIE DE NAZIANS, *Cuvântul* 21, 2 (*PG* 35, col. 1084), citat la Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 411. Ei „vor fi biruiți de biciul iubirii". SF. ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre nevoință*, 84, p. 345. Chinurile gheenei și osânda sunt o „nespusă taină"; „Împărăția lui Dumnezeu și gheena sunt realități milostive, gândite în existența lui Dumnezeu din pricina bunătății Lui [...]. A spune și a gândi că în ele e amestecată o lipsă de iubire sau de milă este o opinie blasfemiatorie și o insultă la adresa lui Dumnezeu, Domnul nostru". IDEM, *Cuvinte către singuratici*, 39, 20. 22, p. 376. Doctrina eshatologică a Sfântului Isaac este una dătătoare de nădejde, pentru că este construită în jurul temei Dumnezeu-iubire și, mai ales, pe baza experienței sale mistice, dar nu poate fi acuzată de ideea origenistă a apocatastazei. Ilarion ALFEYEV, Mitropolit de Volojolamsk, *Lumea duhovnicească a Sfântului Isaac Sirul*, traducere de Dragoș Dâscă, Ed. Doxologia, Iași, 2013, p. 265-290. Într-un emoționant eseu pe tema Judecății de Apoi, Alexandros Kalomiros demontează insistențele teologiei apusene medievale pe imaginea aproape exclusivă a unui Dumnezeu tiran și concluzionează, în urma unui periplu pe tema dreptății/iubirii lui Dumnezeu: „Iubirea va învălui totul cu flacăra ei sfântă care se va revărsa ca un râu de foc dinspre tronul lui Dumnezeu și va uda raiul. Dar același râu de foc al iubirii îi va arde și îi va sufoca pe cei ce au ură în inimile lor". Alexandros KALOMIROS, „Râul de foc. Un răspuns biblic și patristic la

În timpul Postului Mare, credinciosul a fost povățuit prin cateheza imnologică asupra puterii pocăinței[1472] și a lacrimilor[1473] pentru a dobândi iertarea și răspunsul bun la judecată. Rugăciunea de salvare din păcat este ca un SOS pe ultima sută de metri; conștient de răspunsul în fața lui Dumnezeu la judecată, credinciosul se roagă să nu fie luat din viața aceasta înainte de a se pocăi, așa cum arată și finalul celor 24 de stihiri ale Canonului Mare, cântate la Vecernia din joia săptămânii a cincea a postului: „Doamne, mai înainte de sfârșit, până ce nu pier, mântuiește-mă"[1474]. Focul pocăinței se poate aprinde mai abitir chiar prin gândul la focul Judecății: „Văpaia focului celui nestins luându-l în minte, să ne apropiem acum de focul pocăinței, cu cuget preacălduros patimile arzând"[1475]. Și tot el are puterea de a anula, de pe acum, focul gheenei: „Cuptorul pocăinței să-l aprindem cu osârdie, și în el să ardem toate desfătările trupului, și să ne rugăm Celui bogat întru milă, să nu luăm încercarea focului ce va să fie"[1476].

Vom afla milă la judecată numai dacă, de pe acum, ne vom spăla sufletele cu lacrimi[1477]. Lacrimile pocăinței au atâta putere încât sting „lacrimile hotărârii ce va să fie"[1478]. Ele sunt folositoare acum, „cât mai

întrebările: 1) E Dumnezeu cu adevărat bun? 2) A creat Dumnezeu iadul?", în IDEM, *Sfinții Părinți despre originile și destinul omului și cosmosului. Sfatul cel veșnic. Râul de foc. Slava materiei*, traducere și postfață de Pr. Prof. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 61-112, aici p. 89. Cel mai chinuitor iad este „iadul iubirii". Arhim. Sofronie SAHAROV, *Rugăciunea – experiența vieții veșnice*, traducere și prezentare de Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 101.

[1472] O sinteză a temei la Părinții din veacurile primare ale creștinismului, la Alexis TORRANCE, *Pocăința în antichitatea târzie. Asceza la Părinții răsăriteni și organizarea vieții creștine*, traducere din limba engleză Dragoș Gâscă, Ed. Doxologia, Iași [*Patristica, Studii* 9], 2014, 352 p.

[1473] La începutul secolului al XX-lea apăreau remarcabilele sinteze pe această temă: Irénée HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la compunction dans l'Orient Chretien*, Potificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1944 [OCA 1944]; Myrra LOT-BORODINE, „Le mystere du «don des larmes» dans l'Orient chretien", în *Vie Spirituelle* (supliment), septembrie, 1936, p. 65-110; retipărit, „La doulereuse joie", în *Spiritualite Orientale*, 14 (1974), p. 131-195. Una dintre contribuțiile mai recente, la Hannah HUNT, *Plânsul de-bucurie-făcător. Lacrimile de pocăință în scrierile Părinților sirieni și bizantini* [de aici înainte, *Plânsul de-bucurie-făcător. Lacrimile de pocăință*], traducere de Dragoș Gâscă, Ed. Doxologia, Iași, 2013, 412 p.

[1474] *Jo* V (*Vc Dst* 6-30).

[1475] *Ma* V (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1); pocăința scapă de focul gheenei, *Ma* I (*Ut od* 2 *ca* 1 *tr* 1); la fel, „pâraiele lacrimilor" sting „văpaia cea veșnică", *Ma* V (*Ut se* 1 *tr* 1).

[1476] *Vibr* (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1).

[1477] *JoM* (*SpPic rug* 2); „preadrepte Judecătorule, dăruiește-mi lacrimi prin care să aflu iertare, și dezlegare de răutățile mele", *Lu* III (*Vc Dst* 1).

[1478] *Lu* II (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1).

avem vreme de întoarcere, ca să ne izbăvim de plângerea cea veșnică, ce va fi în văpaia gheenei"[1479]. Nu timpul este atât de important drept condiție a întoarcerii la Dumnezeu, ci intensitatea pocăinței și săvârșirea virtuților: „vremea este a lucrării, ceasul prăznuirii; cine este dar înțelept, să câștige într-o zi toate veacurile!"[1480]. Deși imnograful accentuează grozăvia Judecății și sentimentul inconfortabil pe care îl vor avea persoanele umane[1481], el dă și soluția pentru a putea primi răspunsul bun: „Grăbește-te, pocăiește-te, împacă-te cu Hristos, Cel ce S-a răstignit pe Cruce pentru tine și a izbăvit pe credincioși de osândă"[1482].

Se izbăvește de „înfricoșătoarea osândă cea de acolo" doar cel ce este plin „de toată dragostea cea desăvârșită" a lui Dumnezeu[1483]. Acesta este și rolul faptelor bune, acela de a crea în suflete mlădierile necesare creșterii dragostei de Dumnezeu și de aproapele, ca sinteză a întregii Legi (*Mt* 22, 37-40; *Rm* 13, 10). Pentru a dobândi „odihnă cu toți sfinții", când va veni Hristos „întru slava Sa", creștinii sunt îndemnați a se orienta spre singurul lucru cu adevărat esențial, și anume „a cinsti" dragostea lui Dumnezeu[1484].

[1479] *Ma* III (*Ut se* 1); „Lacrimile născute din amintirea morții au născut frica. Iar după frica ce naște lipsa de frică, se ivește bucuria. Iar din bucuria fără sfârșit ajunsă la sfârșit răsare floarea dragostei cuvioase". SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara* 14, 16, p. 216.

[1480] *Ma* III (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 5). Pocăința nu poate avea, însă, aceeași intensitate tot timpul, dar acum, în zilele întâmpinării Celui ce pentru noi, cei nevrednici, a pătimit, ea trebuie dusă până aproape de limită, ca semn al recunoștinței. Peter C. BOUTENEFF, „A Hymn of Invitation", în *Holy Week: A Series of Meditations*, p. 58.

[1481] „Vai mie, suflete, groaznică va fi judecata și răspunsul Judecătorului înfricoșător", *Mi* II (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2); *Ma* II (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 3); *DmLca* (*Vc Dst* 1, 2, 3 4, *slavă*) (*Vc st slavă*) (*Ut od* 1 *tr* 1, 4, 6) (*Ut od* 3 *tr* 1, 2, 4) și aproape toate alcătuirile din *DmLca*.

[1482] *Mi* II (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2).

[1483] *Ma* VI (*Ut od* 2 *ca* 1 *tr* 2).

[1484] *Dm* IV (*Vc Dst slavă*), în acord cu îndemnul evanghelic al celor două porunci atotcuprinzătoare: dragostea de Dumnezeu și de aproapele (*Mt* 22, 37-40). Stihira este prezentă nu doar la pomenirea Sfântului Ioan Scărarul, ci și în slujba altor cuvioși părinți, ilustrând lepădarea de cele deșarte ale lumii pentru a câștiga singurul lucru necesar, „mărgăritarul" cel de preț (*Mt* 13, 45-46). A se vedea, cu titlu de exemplu, *17 ianuarie* (*Vc lit slavă*) [Sf. Cuv. Antonie cel Mare]; *10 ianuarie* (*Vc lit slavă*) [Sf. Cuv. Antipa de la Calapodești]; *3 mai* (*Vc lit slavă*) [Sf. Cuv. Irodion de la Lainici]. Hans Urs von Balthasar dezvoltă tema eshatologică din perspectiva aspectului ei dramatic pentru Dumnezeu-Dragoste, nu doar pentru creație, pornind de la întrebarea *Ce „pierde" Dumnezeu, dacă pierde omul?*. O amplă analiză la Nicolas J. HEALY, *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar. Being as Communion*, Oxford Univertity Press, New York, 2005, 241 p.

Pregătirea creștinului în orizontul așteptării eshatologice are și o dimensiune comunitară. Pe lângă apostoli[1485], Maica Domnului, numită chiar „îmblânzirea Dreptului Judecător" (*kritou dikaiou dysōpēsis*)[1486], este invocată ca solitoare pentru ca noi să fim beneficiari de clemență la judecată[1487]. Cerem mijlocirea Maicii Domnului, cea preînchipuită în rugul care ardea și nu se mistuia (*Iș* 3, 2-6), pentru a fi izbăviți de osânda focului celui veșnic, cu îndrăzneala pe care ea o are la Fiul ei, ca una care a născut „fără ardere focul, pe Hristos Mântuitorul, Cel ce S-a înălțat pe Cruce"[1488]. La fel, sunt invocați spre mijlocire sfinții mucenici care, înfruntând focul „cu roua dumnezeiască", ne pot izbăvi, cu rugăciunile lor, „de focul cel de pedeapsă" (*tou pyros tou kolazontos*)[1489]. Alături de ei se va inaugura Viața cea veșnică, făcută nouă posibilă prin Pătimirile și Învierea Domnului, prăznuite în această săptămână:

> „Viața viitoare va fi o duminică fără sfârșit sau paradisul regăsit și eshatologia inaugurată, clipa aurorii cu al ei minunat «deodată» și lumina fără asfințit a zilei a opta în care Dumnezeu va fi totul în toate"[1490].

[1485] *Jo* II (*Vc Dst* 2, 4).

[1486] *Sb* V (*Ut Ac ic* 7 *v* 9).

[1487] *Vi* II (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 1). Ideea este amplu reținută în imnele Maicii Domnului. Cu titlu de exemplu: „La înfricoșătoarea Ta venire, Iisuse Hristoase, Dumnezeule, când îngerii și toată zidirea Îți vor sta înaintea Ta, Te rog să nu mă rușinezi pe mine, pentru mijlocirile celeia ce Te-a născut". *Canoanele Maicii Domnului, Dm gl* 7 (*od* 4 *tr* 1) (*od* 6 *tr* 2).

[1488] *Mi* IV (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 4); „Fecioară, ceea ce ai născut pe unul Judecătorul cel preadrept și lesne-iertător, pe Hristos Domnul, scapă-mă de judecata și de focul cel nestins pe care mi l-a pricinuit mie îndulcirea de păcat, preacurată", *Mi* I (*Ut od* 9 *tr* 4). Simbolul rugului aprins asociat Maicii Domnului este deseori folosit în imnografie; *LuM* (*Pav od* 8 *ir*), același și la *MaM/MiM* (*Pav od* 8 *ir*); *Mi* VI (*Ut od* 3 *tr* 4); *Sb* V (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1); *Jo* II (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 4) etc. Referințe în ciclul mineal și alte metafore din imnografie la Pr. Gabriel HEREA, *Mesajul eshatologic al spațiului liturgic creștin. Arhitectură și icoană în Moldova secolelor XV-XVI*, Ed. Karl A. Romstorfer, Suceava, 2013, p. 363-381. Din bogata tradiție patristică despre Maica Domnului-rugul aprins, de exemplu, SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilia 14. La Bunavestire a atotpreacuratei Doamnei noastre de Dumnezeu Născătoare și pururea Fecioarei Maria*, 15, traducere de și în Diac. Ioan I. ICĂ jr, *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV: Grigorie Palama, Nicolae Cabasila, Teofan al Niceii*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, p. 410.

[1489] *Sb* V (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 2).

[1490] Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Teologie dogmatică ortodoxă*, 3, p. 470-471. Sfinții, trăind în lumina dumnezeiască, „sunt pururea și totdeauna" în „Ziua Domnului", despre care se spune că va veni, se va descoperi „pentru cei care petrec

Însă vom învia împreună cu Hristos și vom avea experiența vieții veșnice doar după ce vom fi pogorât în iadul din noi[1491], împreună cu Hristos, pentru ca, mai înainte de prăznuirea Învierii lui Hristos, fiecare să serbeze, urmare a pocăinței, un eveniment pascal propriu, de trecere de la moartea păcatului la viața în Hristos.

Concentrată în conținutul acestor zile deschizătoare a ultimei runde din lunga alergare spre misterul pascal, grija Bisericii pentru credincioșii ei este una îndemnătoare la vigilență. Așa cum inaugurarea Noului Ierusalim, a cerului nou și a unui nou pământ (*Ap* 21, 1-2), va fi precedată de schimbarea *tropos*-ului condiției umane și a universului supus stricăciunii, precum și de Judecata finală, responsabilă de stabilirea noilor cetățeni ai înnoitei cetăți cerești, tot așa Viața cea nouă deschisă prin Înviere este precedată de o ultimă judecată de cuget a credincioșilor, realizată în lumina anticipativă a celei eshatologice, după altele, multe, realizate de-a lungul întregului post. Cu alte cuvinte, în Săptămâna Sfintelor Pătimiri a fiecărui an, nu doar medităm la un eveniment viitor, unic în desfășurarea originală a lui, dar și, în chip duhovnicesc, făcut subiect de anamneză liturgică („Aducându-ne aminte [...] de cea de-a doua și slăvită iarăși venire"[1492]), și de neocolit de nicio persoană umană, ci îl facem prezent, în avans, printr-o personală poziționare a vieții proprii ca în fața Judecătorului, cu credința că repetatele „judecăți" de tip penitențial-ascetic vor crea circumstanțe favorabile pentru verdictul de la cea finală.

în întunericul patimilor" și care o vor simți, dacă nu se pocăiesc, „înfricoșătoare și ca foc dumnezeiesc". SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursul* 10, p. 312. Despre ziua a opta și concepția cosmologică și eshatologică la Sfântul Vasile cel Mare (cu o viziune eclesiologică a eshatonului), Mario BAGHOS, „The Recapitulation of History and the «Eighth Day»: Aspects of St Basil the Great's Eschatological Vision", în Doru COSTACHE, Philip KARIATLIS (EDS), *Cappadocian Legacy: A Critical Appraisal*, St Andrew's Orthodox Press, Sydney, 2013, p. 151-168, publicat inițial în *Phronema* 25 (2010), p. 85-103.

[1491] „Ține-ți mintea ta în iad și nu deznădăjdui" este mesajul Sfântului Siluan Athonitul pentru omul contemporan, captiv patimilor și pradă angoaselor prevestitoare ale iadului veșnic. SF. SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejdii și iadul smereniei. Însemnări duhovnicești*, 16, p. 213. Tâlcuiri ale apoftegmei Sfântului Siluan, cu accent pe necesitatea experienței iadului propriu pentru a-l evita pe cel veșnic, în *Viața și învățătura starețului Siluan scrise de ucenicul său, arhimandritul Sofronie*, traducere de Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, ²2004, p. 227-234; Maxime EGGER, *Să ne rugăm 15 zile cu Sfântul Siluan*, traducere din limba franceză de Dora Mezdrea, Ed. Sophia, București, 2004, p. 67-74.

[1492] *Liturghier*, p. 174.

9.2. Pătimirile Domnului: un pas mai aproape

Lunea Mare dă încă un „start" începutului Sfintelor Pătimiri[1493], care, în sens duhovnicesc, nu încep cu actul propriu-zis al prinderii din Ghetsimani; toată viața lui Iisus este, de fapt, impregnată de o Pătimire anticipată. Pomenirea Sfintelor Pătimiri cu evlavie și credință aduce cu sine „iertare de greșeli", ca una care nu rămâne doar la stadiul unui ritual neangajant lăuntric:

> „Ziua aceasta aduce luminat începuturile Patimilor Domnului (*tōn pathōn tou Kyriou tas aparchas*); veniți dar, iubitorilor de prăznuire, să-L întâmpinăm cu cântări. Că Ziditorul merge să ia răstignire, întrebări și bătăi, judecat fiind de Pilat. Și încă lovit fiind de rob cu palma peste cap; toate va să le rabde, ca să mântuiască pe om. Pentru aceasta să zicem: Iubitorule de oameni, Hristoase Dumnezeule, dăruiește iertare de greșeli, celor ce se închină cu credință preacuratelor Tale Patimi (*ta achranta pathē sou*)"[1494].

Urmarea lui Hristos la Pătimire și împreună-răstignirea cu El se face cu vitejie, cu curaj și este semn de înțelepciune[1495]. Ne răstignim cu Cel ce S-a răstignit pentru noi, prin omorârea patimilor trupului[1496], iar părtășia la Pătimirile lui Hristos are ca efect dezbrăcarea de „chipul cel ticălos al greșelilor"[1497]. Doar „haina slavei frumuseții" dumnezeiești face pe păcătosul pocăit și iertat „împreună-șezător luminat" la „masa împărăției" lui Dumnezeu[1498].

[1493] Moartea deja se teme și iadul se înfricoșează de apropierea momentului Pătimirilor și Morții lui Hristos, *LuM* (*Pav od* 8 *tr* 6).

[1494] *LuM* (*Ut se* 3). Despre Luni ca început al Pătimirilor și în *LuM* (*Ut sinaxar*). „Toată viața lui Hristos ar trebui să fie receptată ca un mers către Cruce". Hans Urs von BALTHASAR, *Mysterium Paschale. The mystery of Easter* [de aici înainte, *Mysterium Paschale*], translated with an introduction by Aidan Nichols, O.P., Ignatius Press, San Francisco, 2000, p. 89.

[1495] *LuM* (*Pav od* 8 *tr* 1). Imitarea lui Hristos nu este una exterioară (în sensul conținutului celebrei *Imitatio Christi* a lui Thomas de Kempis), ci una lăuntrică, „este înhristizarea completă și hristificarea omului și, în același timp, modelarea totală a lui Hristos în noi". Arhim. Iustin POPOVICI, *Omul și Dumnezeul-Om. Abisurile și culmile filozofiei*, studiu introductiv și traducere de Pr. Prof. Ioan Ică și Diac. Ioan I. Ică jr, prefață de Prof. Ioannis N. Karmiris, postfață de Panayotis Nellas, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 191.

[1496] *Mi* III (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 1).

[1497] *MaM* (*Ut st* 3).

[1498] *MaM* (*Ut st* 3).

Împreună-mergerea cu Domnul spre Pătimire este însoțită de „gânduri curate" și se concretizează în debarasarea, e drept, cu suferință, „de desfătările lumești":

> „Mergând Domnul spre Patima cea de bunăvoie, a zis Apostolilor pe cale: Iată ne suim în Ierusalim, și Se va da Fiul Omului precum scrie despre El. Să venim dar și noi cu gânduri curate, să mergem împreună cu Dânsul și împreună să ne răstignim, și să murim pentru Dânsul, lăsând desfătările lumești; ca să și viețuim împreună cu Dânsul"[1499].

Părtășia la Pătimirile Domnului este un act voluntar, constant (nu selectiv sau periodic), curajos, înnobilator al ființei umane:

> „Pe noi înșine să ne aducem jertfă lui Dumnezeu, sau mai curând să-I jertfim fiecare zi și orice mișcare a noastră. Toate pentru Cuvântul să le primim, Pătimirilor Lui asemănându-ne prin patima noastră, Sângele Lui cinstind prin sângele nostru, pe cruce urcându-ne cu mărinimie și curaj. Dulci sunt cuiele, chiar dacă foarte dureroase. Căci a pătimi împreună cu Hristos și pentru Hristos este de preferat dezmierdării împreună cu alții"[1500].

Cel mai bun mijloc de cinstire a Pătimirilor este participarea duhovnicească la ele; orice primire a unei ocări pe nedrept este o formă de mărturisire a credinței în Dumnezeu Care pătimește iertând, pentru ca mai apoi să primească deplin (și cu trupul) slava dumnezeiască, la care și credinciosul imitator al Pătimirilor Sale va fi făcut părtaș:

> „Alipindu-ne de Domnul, Care se sârguiește să pătimească toate, să fim gata spre batjocură, spre scuipare și spre ocară, ca împreună să ne slăvim, credincioșilor, cu preacuratele Lui Patimi"[1501].

[1499] *LuM* (*Ut la* 1). O analiză filologică, semantică și dogmatică a expresiei „Fiul Omului" (*hō hyios tou anthrōpou*), cu aproximativ 50 de ocurențe în Noul Testament și foarte multe în Vechiul Testament, la Pr. Dr. Ilie CHIȘCARI, *Taina Fiului Omului, II*, p. 153-261; despre utilizarea formulei „Fiul Omului" în raport cu suferința lui Iisus, la IDEM, *Taina Fiului Omului, I*, p.87-93, ambele cu o bogată bibliografie pe această temă.

[1500] SF. GRIGORIE DE NAZIANS, *Cuvântul al XLV-lea. La Sfintele Paști*, 23, p. 157.

[1501] *LuM* (*Pav od* 1 *tr* 6); „Lepădându-ne de lume și de cele din lume și, ca și cum ne-am răstigni acum împreună cu Hristos, să răbdăm ocară, batjocuri și altele; ca împreună cu Dânsul să ne preaslăvim", *Vi* I (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 5).

Imnografia subliniază că Iisus primește Pătimirile din propria voie[1502] (chiar se grăbește spre ea, spune Andrei Criteanul[1503]), nu împotriva libertății Sale, nici ca simplă consecință a unui complot căruia nu i Se poate sustrage, ci împlinește o „rânduială de negrăit" (*hē aphatos oikonomia*)[1504]. Sfintele Pătimiri sunt „lumini de mântuire"[1505] și parte din „taina cea nespusă" a rânduielii lui Dumnezeu[1506]. Pătimirea nu anulează co-existența celor două firi în Hristos-ul primitor al Pătimirilor, Care rămâne „nepătimitor cu Dumnezeirea"[1507], dar pătimirile Sale pot fi socotite drept „dumnezeiești" (*ta theia pathē*)[1508].

[1502] *LuM* (*Pav od* 9 *tr* 7). Pătimirile de bunăvoie sunt dovadă a milostivirii dumnezeiești, pentru eliberarea noastră din patimi și din consecința acestora, osânda în iad, *LuM/MaM* (*Pav od* 2 *se*). Hristos a pătimit *pentru noi*, *MiM* (*Ut la* 2, 3). Pentru alte referințe pe tema pătimirilor „de bunăvoie", a se vedea *infra*, 11.1., p. 496.

[1503] *LuM* (*Pav od* 1 *tr* 5) (*Pav od* 8 *tr* 6).

[1504] *Mi* IV (*Ut se* 2 *tr* 2).

[1505] *LuM* (*Ut se* 1).

[1506] *LuM* (*Ut st* 1); „nu mă pricep și nu pot cuprinde înălțimea tainei, și adâncul judecăților Tale celor multe", *Vi* IV (*Ut od* 4 *tr* 5).

[1507] *LuM* (*Ut od* 1 *tr* 2).

[1508] *MaM/MiM* (*Pav od* 8 *tr* 3). Pătimirile sunt „preacurate", *Mi* IV (*Ut se* 2 *tr* 1). Spre deosebire de zeitățile elenistice, Dumnezeul pe Care ni-L descoperă Biblia este un Dumnezeu Care este implicat în istoria omenirii, nu este impasibil, chiar mai mult, așa cum arată Părinții primelor secole, nu există nicio incompatibilitate dintre a afirma că Divinitatea este nepătimitoare, dar Fiul lui Dumnezeu, întrupându-Se, a pătimit în realitate (nu aparent, ca în dochetism), și că pătimirea, care „asigura" realitatea și integritatea firii Sale umane, nu I-a micșorat sau „relativizat" dumnezeirea. Subiectul a fost larg dezbătut în literatura teologică, de la contribuțiile de la începutul secolului al XX-lea, precum B.R. Brasnett, *The Suffering of the Impassible God*, Macmillan, New York, 1928 sau J.K. Mozley, *The Impassibility of God*, Cambridge University Press, Cambridge, 1926, până la cele moderne, precum Amuluche G. Nnamani, *The paradox of a Suffering God: On the Classical, Modern-Western and Third World Struggles to Harmonise the Incompatible Attributes of the Trinitarian God*, Peter Lang, Frankurt am Main, 1994, sau Thomas Weinandy, *Does God Suffer?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2000. O prezentare a viziunii patristice pe această temă, până la Sfântul Chiril al Alexandriei (considerat ca termen *ante quem*, pentru că sinteza sa va declanșa dezbaterile din secolele următoare), la Paul L. Gavrilyuk, *Pătimirea Dumnezeului nepătimitor. Dialecticele gândirii patristice*, traducere de Dragoș Gâscă, ediție îngrijită de Protos. Asist. Dr. Vasile Bîrzu, Ed. Doxologia, Iași, 2013. Dintre autorii români, despre unirea neștirbită a celor două firi ale lui Hristos în timpul Pătimirilor, și o analiză a formulei theopasite, la Drd. Ioan Sauca, „Jertfa de pe Cruce", în *MMS* 60 (1984), nr. 10-12, p. 745-768. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *„Și Cuvântul trup S-a făcut". Hristologie și mariologie patristică*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1993, în multe secțiuni ale lucrării, mai ales p. 159-197.

Pătimirile Domnului sunt „făcătoare de viață"; în firea Sa omenească a fost biruită puterea morții și, prin părtășia cu El, ne vindecăm de moartea adusă în fiecare persoană de patimile lucrate de-a lungul vieții:

> „Cu patimile Sale vindecă patimile, Cel ce a pătimit pentru noi (*pathē pathesin iatai ho pathōn hyper hymōn*); că voind a pătimit în firea omenească cea asemenea nouă, toate Patimile Sale cele făcătoare de viață, ca să ne mântuim noi"[1509].

Toate Pătimirile Domnului sunt un „adânc" de smerenie și de necuprindere cu gândul, care, contemplate, revelează „înălțimea puterii" lui Dumnezeu[1510]. Ele sunt semn al slujirii lui Dumnezeu[1511] și această smerenie este urmată de slavă[1512], în timp ce jubilația sinagogii este schimbată în plângere pentru păcatul de a fi fost „ucigătoare de Dumnezeu"[1513]. Andrei Criteanul subliniază opoziția dintre blândețea Mielului adus spre jertfă și înverșunarea iudeilor:

> „Pregătește-ți, Iudee, pe preoții tăi, gătește-ți mâinile spre uciderea lui Dumnezeu; că iată, a venit blând și liniștit spre Patimă, Cel ce este mielul și păstorul nostru, Hristos, împăratul lui Israel"[1514].

Paradoxul slavă-smerenie în atitudinea, gesturile și alegerile lui Iisus este amplu evocat în aceste zile: „cel ce cuprinde toate cu palma

[1509] *LuM* (*Pav od* 1 *tr* 7). Hristos a pus „patima Sa de viață făcătoare ca leac de vindecarea a patimilor noastre, pricinuitoare de stricăciune". Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, 21, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, ediție îngrijită de Pr. Alexandru Atanase Barna, Ed. IBMO, București, 2017, p. 133-134. Pentru că „nici noi nu aveam de unde să trăim din [firea] noastră, nici El [nu avea] de unde să moară din [firea] Sa", Hristos a făcut un „schimb minunat", nu numai de împrumut, chiar veșnic, ci „printr-o participare reciprocă: [partea] noastră a fost cea din care El a murit; [partea] Lui va fi cea din care noi vom trăi". Fericitul Augustin, *Predica 218/C. Despre pătimirile Domnului*, în Sf. Ioan Gură de Aur, Fericitul Augustin, Pseudo-Ciprian, *Scrieri despre moarte și înviere (I)*, p. 49.

[1510] *ViM* (*Ut fer* 5).

[1511] *LuM* (*Ut od* 1 *tr* 2).

[1512] „Nevoiește-te a pătimi, a muri și a te răstigni împreună cu Hristos, Cel ce Se nevoiește a pătimi pentru tine, ca *să te slăvească* (s.n.)", *LuM* (*Pav od* 8 *tr* 5).

[1513] *LuM* (*Pav od* 9 *tr* 8).

[1514] *LuM* (*Pav od* 9 *tr* 6). „Se numește Oaie din pricina omenității Sale și Păstor din pricina iubirii de oameni a Dumnezeirii Sale". Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, 10, 3, p. 131.

primește a fi răstignit pe lemn"[1515]; Hristos „Ziditorul, bogat fiind cu Dumnezeirea" s-a îmbrăcat de bunăvoie cu chipul lui Adam[1516]. Pentru cel căzut, Dumnezeu S-a deșertat (*kenōsanta*) pe Sine pentru milostivire și S-a plecat „până la patimă", El, Cel ce este „fără de patimă (*kai mechri pathōn apathōs*)"[1517]. Smerenia Domnului, arătată prin Pătimire, este icoană și sursă a smereniei și a păcii pe care sunt chemați să le lucreze oamenii[1518]. „Paharul morții" este aducător de „curățire de păcate" și este dat celor pe care Dumnezeu îi iubește, ca semn al superiorității chiar față de „cinstea împărăției celei vremelnice" [1519].

> „Doamne, învățând pe ucenicii Tăi să gândească cele desăvârșite, le-ai zis să nu se asemene neamurilor, ca să stăpânească pe cei mai mici. Că nu va fi așa între voi, ucenicii Mei, că din voia Mea sunt sărac; ci cel mai mare dintre voi să fie slujitor tuturor, și cel ce stăpânește, ca cel stăpânit; și cel ales a fi mai întâi, ca cel mai de jos. Că și Eu însumi am venit ca să slujesc lui Adam celui ce sărăcise, și să-Mi dau sufletul răscumpărare pentru mulți, care îmi cântă: Slavă Ție"[1520].

În aceste zile, credinciosul a ajuns cât se poate de aproape de celebrarea Sfintelor Pătimiri, la sfârșitul unui efort ascetic dublat de o așteptare duhovnicească activă. În lunea săptămânii a patra a Postului Mare, el își măsura timpul care a trecut și își adauga puteri pentru a continua nevoința, proiectându-și ochii pe finalitatea întreprinderii

[1515] *LuM* (*Ut se* 1).

[1516] *LuM* (*Ut od* 1 *tr* 1).

[1517] *ViM* (*Ut od* 5 *ir*). Alte paradoxuri exprimate de imnografie, *infra* 11.6. *Excursus* 2, p. 561-565.

[1518] *LuM* (*Ut od* 8 *tr* 1-2) (*Ut od* 9 *tr* 2).

[1519] *LuM* (*Ut st* 1).

[1520] *LuM* (*Ut st* 2). În Anaforaua Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare, textul actual (bizantin) „S-a dat pe Sine schimb morții (*edōken heauton antallagma tō thanatō*) în care eram ținuți, fiind vânduți sub păcat", mai concis teologic, mai scurt și mai sintetic (abstract) decât varianta egipteană, elaborată în imagini ceva mai plastice („S-a dat pe Sine preț de răscumpărare morții ce împărățea peste noi, sub care eram ținuți, fiind vânduți sub păcatele noastre"), se referă la faptul că Hristos nu a *plătit* un preț de răscumpărare, ci S-a dat, voluntar, ca *schimb* (morții, în sens personalizat), și desființând puterea morții prin propria Sa moarte. Ciprian Ioan Streza, *Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare. Istorie-text-analiză comparată-comentariu teologic*, p. 290. „Aceasta este dovada iubirii: pe omul care era dator cu moarte, pe acesta l-a dezlegat Hristos murind, dând ca preț de răscumpărare suflet pentru suflet și trup pentru trup, om deplin pentru om și moarte pentru moarte". Sf. Epifanie de Salamina, *La Înviere (fragment)*, traducere de Pr. Ilie Toader, în Sf. Macarie Egipteanul, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Epifanie de Salamina, *Scrieri duhovnicești și omilii*, p. 501.

sale: împreună-mergerea cu Hristos la Pătimire, pentru a fi făcut părtaș și la roadele Învierii:

> „Înjumătățind curgerea celor patruzeci de zile ale postului, veniți să mergem cu dragoste împreună cu Hristos la dumnezeiasca Patimă. Ca împreună cu Dânsul răstignindu-ne să ne facem părtași Învierii Lui"[1521].

Odată închinându-ne, în săptămâna a patra, cinstitei Cruci, având încă în inimă ecoul cuvintelor lecturii evanghelice din Duminica a treia a Postului Mare (*Mc* 8, 34), suntem îndemnați mai cu osârdie, pentru a urma pe Hristos, „să ne lepădăm de lume și să luăm crucea pe umeri", pentru ca, astfel, să ne asemănăm „dumnezeieștilor lui Patimi"[1522]. În mod constant, de-a lungul Postului Mare, ne-am rugat să ajungem aceste zile, pentru a ne închina Sfintelor Pătimiri[1523], a căror cinstire ne întărește duhovnicește[1524]. Vremea Pătimirilor este capătul alergării, limanul de scăpare la care ne-am ostenit a ajunge[1525].

Acum, însă, s-a atins ținta întregului efort parcurs[1526] și vestirea Pătimirilor este însoțită, încurajator, de cea a Învierii „spre bucuria credincioșilor și spre viața veșnică"[1527]. Hristos este „Paștile noastre" (*Pascha hēmōn*) pentru faptul că S-a jertfit „ca un Miel și ca o jertfă (*hōs amnos kai thysia*)"[1528]. Ungerea lui Iisus cu mir de către Maria la cină este o prevestire a morții lui Iisus, care va fi urmată de ungerea (fugitivă) cu aromate a trupului înainte de îngropare (*Mt* 26, 12). Iar în plan duhovnicesc, ridicarea ei din păcat este ca o înviere (o ridicare, *anastasis*), ca aceea, cu câteva zile înainte, a lui Lazăr, și o prevestire a altor învieri:

[1521] *Lu* IV (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 5) (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 5). Despre importanța valorificării timpului, Sfântul Ioan Scărarul afirmă că este un lucru esențial: „Nu te amăgi, lucrătorule fără minte, că poți să înlocuiești timpul (pierdut) cu alt timp". Sf. Ioan Scărarul, *Scara* 6, 25, p. 163.

[1522] *Lu* V (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 2).

[1523] *Mi* III (*Vc Dst* 1, 2, 3); „Trecând plutirea cea lină a postului cu vântul Duhului, să ne rugăm ca să ajungem la limanul Patimilor lui Hristos", *Lu* V (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 1); este nevoie de credință pentru a ne închina Sfintelor Pătimiri, *Mi* III (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 5); *Vi* IV (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 3); la fel, se cere „minte preacurată", *Lu* VI (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 1).

[1524] *Mi* IV (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 1).

[1525] *Mi* IV (*Ut la slavă*).

[1526] *LuM* (*Ut la* 2).

[1527] *LuM* (*Ut la slavă*); „Apropiatu-s-au nouă Paștile cele mari și dumnezeiești. Că Hristos ne învață că vor fi după două zile, mai înainte însemnând ziua Patimii, în care Se va aduce jertfă Tatălui", *LuM/MaM* (*Pav od* 9 *tr* 6). A prăznui Învierea este un dar, o vrednicie pe care o dăruiește tot Dumnezeu, *MaM* (*C6 tr pro*).

[1528] *MaM/MiM* (*Pav od* 8 *tr* 3).

„Venit-a la Tine femeia cea necurată și întinată, vărsând lacrimi pe picioarele Tale, Mântuitorule, dinainte vestind Patima Ta. Cum mă voi uita la Tine, Stăpâne? Că Tu ai venit să mântuiești pe păcătoasă. Ridică-mă din adânc pe mine cea moartă (*ek bythou thanousan me anastēson*), Cel ce ai ridicat pe Lazăr din mormânt, fiind mort de patru zile. Primește-mă pe mine ticăloasa, Doamne, și mă mântuiește"[1529].

Pătimirile lui Hristos, ca și întreaga Sa viață, de altfel, se înscriu, în subsidiar, și într-un demers pedagogic divin, ca

„prin toate cele pe care le-a făcut și pătimit [...] să învețe pe cel nestiutor chipul lucrării virtuții [...]. Ca, văzându-L pe El pogorându-Se, din iconomie [dumnezeiască], pentru noi pe pământ din sânurile părintești, și noi [la rândul nostru] să ne înălțăm de la maica noastră pământul către El de bunăvoie, și aceasta ca să se arate bogăția fără de hotar a iubirii Sale pentru noi"[1530].

9.3. Trei tipare pe structura model-antimodel

Lecturile biblice și cateheza imnografică din timpul celor 40 de zile au oferit o gamă largă de tipare și tipologii, susținătoare (prin exemplul pozitiv sau, dimpotrivă, prin varianta „așa nu") a efortului duhovnicesc de curățire de patimi și de pregătire pentru întâmpinarea și împreună-trăirea tainică a Pătimirilor. Zilele de luni, marți și miercuri din Săptămâna Mare, deși cu o structură deja diferită, dar purtând încă urmele fizionomiei constitutive cu care ne-a obișnuit Postului Mare, reprezintă ultima lecție a acestei cateheze, lecție recapitulativă și test pregătitor pentru accederea la un alt nivel al celebrărilor[1531]. Modulul pedagogic al *Triduum*-ul Mirelui propune trei perechi de personaje (singulare sau colective), fiecare binom fiind organizat pe principiul antagonic model-antimodel: Iosif *versus* smochinul neroditor (în Lunea Mare), cinci fecioare înțelepte *versus* cinci fecioare „nebune" (în Marțea Mare) și, respectiv, femeia-păcătoasă *versus* Iuda (în Miercurea Mare).

[1529] *MiM* (*Ut st* 3). Despre caracterul profetic al ungerii, și la *MiM* (*Ut st slavă și acum*).

[1530] Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt la smochinul cel uscat și la parabola viei*, 1, p. 154.

[1531] Analizează imnografia celor trei zile, din punct de vedere al unei dimensiuni etice, Stanley S. Harakas, „The Holy Week Bridegroom Services: An Ethical Analysis", în *SVTQ* 46/1 (2002), p. 23-61.

9.3.1. Iosif cel drept versus *smochinul blestemat. Evaluarea rodirii ascetice*

După cum explică și sinaxarul, Iosif îndeplinește în debutul Sfintelor Pătimiri mai întâi o funcție profetică. El este *typos* al Iisusului pătimind, elemente susținătoare ale acestei relații (de „preînchipuire", cum o numește Nichifor Calist Xanthopol) fiind rezumate de sinaxar astfel: Iosif a fost vândut de frații invidioși/ Iisus a fost urât de iudeii de un neam și trădat de un ucenic (prieten); Iosif a fost ascuns în groapă/ Iisus a fost înmormântat; Iosif va conduce Egiptul, asigurându-i hrana într-un moment de criză/ Iisus va împărăți peste păcat și ne hrănește cu pâinea cerească, Trupul Său[1532].

Însă patriarhul Vechiului Testament se face și exponentul unei vieți virtuoase, cognomenul de „cel preafrumos" nefiindu-i atribuit numaidecât pentru calități de fizionomie estetică ci, mai ales, pentru o frumusețe a sufletului împodobit cu virtuți. Iosif este model de răbdare[1533] și rezistență („ca un diamant") în fața ispitei întruchipate de o „altă Evă"[1534], și chip al înțelepciunii:

„Străină este celor necuviincioși curăția (*sōphrosynē*) și străină este celor credincioși fărădelegea; iar marele Iosif s-a ferit de păcat și s-a făcut chip înțelepciunii și închipuire cu adevărat a lui Hristos (*eikon kai typos ontos Christou*)"[1535].

El iese biruitor și va domni în Egipt, dându-ne lecția că fidelitatea față de poruncile lui Dumnezeu va fi încununată de slavă[1536], iar acela care este stăpân peste pornirile pătimașe se aseamănă unui împărat, asemenea primului om, împărat peste toate făpturile (*Fc* 2, 19-20):

[1532] *LuM* (*Ut sinaxar*). Vinderea lui Iosif de către frații „de un sânge" s-a făcut „spre închipuirea Domnului", ca și „sălășluirea" în groapă, „spre închipuirea îngropării și scularii (învierii, n.n.)" din morți, *Ma* I (*Pav CM od* 5 *tr* 4, 6). Pentru paralelismul Iisus-Iosif, a se vedea James M. Hamilton, „Was Joseph a Type of the Messiah? Tracing the Typological Identification between Joseph, David and Jesus", în *Southern Baptist Jurnal of Theology* 12 (2008), nr. 4, p. 52-77. Un portret al lui Iosif, în dubla lui ipostază (tip al lui Hristos și model de virtute), *infra* 14.1., p. 653-675.

[1533] *LuM* (*Pav od* 1 *tr* 3).

[1534] „Altă Evă aflând pe egipteanca, patriarhul Iosif nu s-a amăgit spre nelegiuire, ci a stat ca un diamant, necuprins de patimile păcatului". *LuM* (*Pav od* 8 *tr* 2); La fel, *LuM* (*Ut cond, ic*) (*Ut st* 4).

[1535] *LuM* (*Pav od* 9 *tr* 1).

[1536] *LuM* (*Ut ic*).

„Iacov plângea pentru lipsa lui Iosif și viteazul ședea în căruță, ca un împărat fiind cinstit; că plăcerilor egiptencei atunci nefăcându-se rob, s-a mărit în schimb de la Cel ce vede inimile oamenilor și dă cunună nestricăcioasă"[1537].

Până la urmă ar trebui să existe incompatibilitate între statutul de „credincios" și făptuirea de lucruri reprobabile[1538]. Dar și la o cercetare mai atentă a vieții noastre în oglindă cu cea a lui Iosif există o soluție: gândindu-ne la vinderea lui Iosif cu trupul, putem trezi în noi prilej de pocăință pentru vinderea noastră diavolului prin patimile trupești[1539].

Omul virtuos (iconizat de Iosif) face cinste firii omenești raționale[1540], este exponentul unei împliniri, al desăvârșirii și maximalizării potențialului ei. Iosif este un Adam vindecat, repus în starea dinainte de cădere, și de aceea, păzind porunca (așa cum nu a făcut primul Adam), cu toate că era „gol, nu s-a rușinat, ca și cel întâi-zidit mai înainte de călcarea poruncii"[1541].

La antipodul chipului duhovnicesc al lui Iosif se află cealaltă tematică specifică a zilei: smochinul fără de roadă. Pasajul biblic cu smochinul și blestemarea lui de către Iisus (*Mt* 21, 18-22; *Mc* 11, 12-14.20-24[1542]) a produs numeroase semne de întrebare[1543] și a reprezentat

[1537] *LuM* (*Ut cond*). S-a observat, în comportamentul virtuos al lui Iosif, cum asceza permite sufletului să se manifeste liber; la fel, stăpânirea lui Iosif asupra Egiptului este un semn al incoruptibilității. Constantin ANDRONIKOF, *Le cycle pascal II*, p. 145.

[1538] „Străină este celor credincioși fărădelegea", *LuM* (*Pav od* 9 *tr* 1). Este valabilă și reciproca: „străină este celor necuvioși curăția" și „străină este celor fără de lege buna legiuire", *LuM* (*Pav od* 9 *tr* 1-2).

[1539] *LuM* (*Ut ic*).

[1540] *LuM* (*Pav od* 1 *tr* 1).

[1541] *LuM* (*Ut st* 4).

[1542] Parabola apare numai la acești doi evangheliști, cu diferența că Marcu o prezintă ca desfășurându-se în două zile consecutive (în prima este blestemat, în a doua este constatată uscarea), în timp ce Matei o condensează într-un singur act („s-a uscat îndată"). A se vedea și Brent KINMAN, *Jesus'entry into Jerusalem: in the context of Lukan theology and the politics of his day*, Brill, Leiden, 1995, p. 123.

[1543] Motivația sinaxarului că a fost ales smochinul pentru a fi blestemat, și nu un om, pentru a arăta că Dumnezeu poate face și „un rău" se cere a fi primită cu nuanțe exegetice, *LuM* (*Ut sinaxar*). Și la SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Matei*, 76, 1-2, p. 771-772; SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *Tâlcuirea Sfintelor Evanghelii de la Matei și Marcu*, Ed. Sophia, București, 1998, p. 128. După Marcu (*Mc* 11, 13), încă nu era vremea smochinelor (ei rodesc bianual, în iunie și sfârșit de august). Deși smochinul are un frunziș bogat în afara sezonului, cu mult timp înainte de maturizarea deplină

punct de plecare pentru discuții privind o apartenență a lui Iisus la partida zeloților[1544].

Imnografia preferă însă o tâlcuire duhovnicească. Mai întâi, smochinul este văzut ca simbol al sinagogii care, primind semințele Legii, nu a adus rod[1545] și, ca atare, singură a „moștenit blestemul"[1546]. Legea împlinită formal este asemenea frunzelor[1547], ducând la o „înțelegere umbroasă a Scripturilor"[1548], așa cum se vede din interpretarea pe care i-o dădeau cărturarii și fariseii, condamnată aspru de Mântuitorul (de exemplu *Mc* 7, 5-16). Dimpotrivă, „fiii harului"[1549] sunt îndemnați a fi asemenea toiagului înverzit al lui Aaron și nu asemenea celui al lui

a fructelor, totuși, semnul dacă va avea rod ar fi trebuit să se vadă încă din primăvară, printr-un stadiu „pre-fruct". A se vedea „Smochin", în *DBO*, p. 1119-1220; Frederick Fyvie BRUCE, *The New Testament Documents: Are They Reliable?*, Eerdemans Publishing Company, 2003, p. 73-74. Unii au negat realitatea evenimentului, considerând a fi o metaforă creată după modelul lucanic al pildei cu smochinul care nu rodește, dar este păsuit încă un an, în speranța că va aduce rod (*Lc* 13, 6-9). Caracterul de parabolă a fost derivat și din asocierea necredinciosiei ierusalimitenilor cu smochinele necomestibile (*Ir* 24, 1-8). În varianta mateiană, ucenicii nu se miră/scandalizează de uscarea unui smochin (inofensiv și „nevinovat"), ci accentul cade pe uscarea instantanee, imediată, de îndată (*parachrēma*), aproape deodată cu blestemul, evanghelistul vrând să sublinieze eficacitatea cuvintelor Mântuitorului. A se vedea *Noul Testament. Evanghelia după Matei*, comentariu Cristian Bădiliță, p. 362-363.

[1544] Pornind de la o rădăcină comună a cuvântului smochin (în aramaică, *tina*) și sicar/zelot (*thina*, zel, emulație), precum și de la alte considerente (de pildă, *In* 1, 35-51), s-a acreditat ideea că blestemarea smochinului reprezintă o delimitare a lui Iisus de această partidă, al cărui nume criptic era tocmai „smochinul". A se vedea Constantin DANIEL, „Enigma smochinului și zeloții în Sfintele Evanghelii", în *ST* 24 (1972), nr. 1-2, p. 45-58, mai ales p. 55-58; IDEM, „Esséniens, zélots et sicaires et leur mention par paronymie dans le Nouveau Testament", în *NVMEN. International Review for the History of Religions*, 13 (1966), nr. 2, p. 88-115. Ideea de asociere paronimică este privită cu scepticism. Pr. Prof. Dr. Vasile MIHOC, *Sfânta Evanghelie de la Ioan. Introducere și comentariu*, p. 58. Dincolo de aceasta însă, teoria în sine a suscitat dezbateri. Despre afilierea lui Iisus cu partida zeloților, a se vedea S.G.F. BRANDON, *Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*, Manchester University Press, Manchester, 1967; critica teoriei cum că Iisus ar fi fost un reprezentant (chiar de seamă) al curentului politico-religios zelotist, la Martin HENGEL, *Victory Over Violence and Was Jesus a Revolutionist?*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, OR, 2002; Ernst BAMMEL, C.F.D. MOULE (EDS), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge University Press, New York, 1984, 511 p.

[1545] *LuM* (*Pav od* 1 *tr* 2). *Rugăciunile amvonului*, 63 [„La Liturghia Darurilor mai-înainte-sfințite a lui Iacov, ruda Domnului (II)", săvârșită în Lunea Mare], p. 110.

[1546] *LuM* (*Pav od* 9 *tr* 3).

[1547] *LuM* (*Pav od* 9 *tr* 3).

[1548] *LuM* (*Pav od* 9 *tr* 4). *LuM* (*Ut sinaxar*).

[1549] *LuM* (*Pav od* 9 *tr* 4).

Moise, prefăcut în șarpe (care preînchipuia „adunarea cea călcătoare de lege")[1550].

Însă există o înțelegere mai adâncă a acestui episod. Smochinul (cu fruct dulce, dar cu frunze aspre și nefolosibile) este chip al firii umane: rânduită, prin creație, a avea „preadulcele fruct al virtuții", prin neascultare „ca urmare a nerodniciei virtuții, a căpătat asprimea frunzelor", vizibil în trupul „îngroșat", neputincios în fața durerilor[1551]. „A doua zi", cea a blestemului după ce nu s-a găsit rod, este simbol al timpului de după moarte, când este evaluat gradul de rodire în iubire al persoanei umane[1552].

Nelucrarea faptelor bune lipsește viața de seva dătătoare de energie[1553]; eficiența vieții se menține prin activarea înspre cât mai mult bine a capacităților ei iubitoare. Rodirea de fapte bune se face „din brazdele inimii"[1554], ceea ce înseamnă o implicare a întregii ființe în actul de iubire față de semeni sau într-o virtute lucrată din dragoste pentru Dumnezeu, Care nu are nevoie de gesturi exterioare seci, ca răspuns la o „cerință" venită de la o instanță din afară, resimțită uneori ca presiune, ci de o convingere profundă, vizibilă în mișcarea inimii. În același sens, precum s-a văzut în relatarea Judecății de Apoi, criteriul acesteia va fi cel al modului cum actele ascetice au condus sau nu la o schimbarea de mentalitate, o schimbare lăuntrică profundă, a cărei consecință explicită, măsurabilă, identificabilă, este revărsarea de iubire milostivă față de cei în nevoi, ca mijloc de întâlnire cu Dumnezeu[1555].

Episodul biblic cu nerodirea smochinului este prilej de prevenire a credincioșilor privind datoria de a aduce roade vrednice de pocăință[1556]; în caz contrar, „nerodirea sufletului meu celui bolnav" va

[1550] *LuM* (*Pav od* 9 *tr* 5).

[1551] Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt la smochinul cel uscat și la parabola viei*, 3, p. 157-159.

[1552] *LuM* (*Ut sinaxar*).

[1553] *LuM* (*Pav od* 1 *tr* 2).

[1554] *LuM* (*Pav se*).

[1555] „Domnul e ascuns în poruncile Sale. Și cei ce Îl caută Îl găsesc pe măsura împlinirii lor". Sf. Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească în 200 de capete*, 190, traducere din grecește, introduceri și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017 [*FR* 1], p. 127.

[1556] *LuM* (*Pav od* 1 *tr* 4); „Temându-ne, fraților, de pedeapsa smochinului celui uscat pentru nerodire, să aducem roade vrednice de pocăință lui Hristos, Celui ce ne dă mare milă", *LuM* (*Ut st* 3). Ideea are ecou inclusiv în sinaxarul zilei următoare, *MaM* (*Ut sinaxar*).

duce la tăiere; în fața acestui deznodământ, ascetul cere îngăduință pentru pocăință[1557]:

> „Smochin neroditor m-am arătat, lucrând eu ticălosul numai răutatea, care îmi pricinuiește focul; ci Tu, Doamne, fă-mă roditor ca să-ți aduc roade de fapte bune"[1558].

Întâmplarea cu uscarea smochinului nu rămâne ca simplu incident localizat spațial și temporal, ci imediat suntem plasați pe un plan duhovnicesc: flămânzirea Domnului nu este una materială, ci o foame, o „poftă" de sufletele rătăcite, ca împlinire a voii Tatălui (*In* 4, 33-34):

> „Trecând pe drumurile vieții, Mântuitorul meu, ai flămânzit de bunăvoie, poftind mântuirea tuturor; că de aceasta ai flămânzit, adică de întoarcerea celor ce au rătăcit de la Tine"[1559].

Sinaxarul preia și o învățătură a Sfântului Isidor Pelusiotul, conform căreia Dumnezeu a blestemat acum smochinul, pomul din care Adam și Eva și-au confecționat primele haine[1560], tocmai pentru că nu fusese blestemat atunci, ca unul care a „contribuit" la ascunde-

[1557] *Lu* V (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 2).

[1558] *Lu* III (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2); „Eu sunt, Doamne, pomul cel neroditor, care nicio roadă de pocăință nu aduc, și mă tem de tăiere și de focul cel nestins mă înfricoșez. Pentru aceea mă rog Ție: mai înainte de împrejurarea aceea, întoarce-mă și mă mântuiește". *Rugăciunile catismale* (după *Catisma a 2-a*), în *Psaltirea*, versiunea BA, p. 336; „Pomul cel netrebnic, vița cea cu totul uscată, smochinul cel ce ținea locul deșert și se împodobea numai cu frunzele, iar rod nu avea, eu sunt, Doamne". *Canoanele Maicii Domnului, Dm gl* 7 (*od* 7 *tr* 1). Pilda smochinului neroditor (în variantele combinate de la *Mt/Mc* și cea de la *Lc*) a inspirat multe alcătuiri cu tema pocăinței, nu numai în *Triod* sau *Octoih*, ci și în oficii închinate sfinților: „Cu gânduri înțelenindu-mi inima și cu grijile lumii, Părinte, neroditor mă arăt ca smochinul și spre tăiere cu totul gătindu-mă; ci scapă-mă cu harul tău, lucrătorule al viei Stăpânului", *Paraclisul celui întru sfinți Părintelui nostru Calinic, făcătorul-de-minuni* (*canonul paraclitic od* 6 *tr* 3), Chilia Sfântului Sfințit Mucenic Ipatie, Sfânta Mare Mănăstire a Vatopedului, Sfântul Munte Athos, 2015.

[1559] *LuM* (*Pav od* 8 *tr* 3). Domnul „vine flămând de mântuirea lumii și nu găsește în ea [lume] rod". Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt la smochinul cel uscat și la parabola viei*, 2, p. 155.

[1560] După *Apocalipsa lui Moise*, toate frunzele au căzut din pomi și protopărinții nu au putut să-și facă acoperământ, în afară de frunzele din smochin, pe care le-au putut folosi pentru o cingătoare. *Apocalipsa lui Moise* 20 [4-5], în *Apocalipse apocrife ale Noului Testament*, traducerea textelor și îngrijire ediție de Gheorghe Fedorovici, Monica Medeleanu, Ed. Herald, București, 2013, p. 30-31. *Apocalipsa lui Moise* este o versiune extinsă a capitolelor 3-4 din Geneză. *Ibidem*, p. 19.

rea greşelii[1561]. Şi acum smochinul este simbol al minciunii, al neautenticităţii, al lipsei de conţinut, de substanţă: pozând fals, mi-am „îmbogăţit" sufletul cu fantasme, cu „gânduri neroditoare"[1562]; frunzele de smochin sunt puse în paralel cu „îmbrăcămintea de ruşine", care nu maschează ci, din contră, sunt purtate spre „vădirea patimilor celor din voia mea"[1563]. La fel de interesant este şi paralelismul smochină-păcat oferit de sinaxar, prin „dulceaţa plăcerii, lipiciunea păcatului, iar, în urmă, usturimea şi iuţimea conştiinţei"[1564].

Viaţa dreptului Iosif şi pilda smochinul reprezintă reperele spirituale faţă de care se poate poziţiona credinciosul angajat în cursa Postului Mare şi ajuns acum la final. Ziua de luni este una de bilanţ: întâlnindu-l Hristos aflat în drum spre Pătimire, va descoperi în el un alt Iosif, fidel şi agonisitor de virtuţi în timpul săptămânilor de lucrare precedente, sau un smochin care, pe lângă frunzişul bogat exterior, nu-L va bucura cu nicio lucrare interioară?

9.3.2. *Fecioarele înţelepte* versus *cele „nebune". Dragoste milostivă* versus *asceză neroditoare*

Consistenta lectura biblică de la Liturghia zilei de marţi (*Mt* 24, 36-51; 25; 26, 1-2) conţine, în segmentul ei median, cele două parabole, a fecioarelor şi a talanţilor. Prezentate în tandem, ele au în

[1561] *LuM* (*Ut sinaxar*). Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, 13, 18, p. 202. Adam, după cedarea în faţa ispitei în rai, şi-a cusut haine din frunze de smochin, semn al căderii din slavă, al goliciunii şi al ruşinii. *LuM* (*Pav od* 8 *tr* 2). Dumnezeu, în milostivirea Sa, le-a făcut primilor oameni, mai apoi, „haine de piele" (*Fc* 3, 21), ca formulă „de compromis" pentru a putea supravieţui, semn al materialităţii coruptibile, al decadenţei funcţiilor psihice în „corporale". După Panayotis Nellas, acestei semnificaţii i se adaugă un aspect pozitiv (al eşecului transformat de Dumnezeu în binecuvântare), ca o posibilitate nouă de a trăi în această perspectivă a morţii (şi a o amâna), dar cu potenţialul unei transformări a naturii sale; bivalenţa „hainelor de piele" are repercusiuni asupra relaţiei omului şi a Bisericii cu lumea. Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, studiu introductiv şi traducere de Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, ³2009, p. 57-124. Dacă, „pentru îndrăzneala neînfrânării", am primit „haine de muritor", în Hristos am primit darul de a îmbrăca „veşmântul cel luminat al naşterii de-a doua", *Jobr* (*Ut od* 4 *ca* 1 *tr* 3).

[1562] *Lu* VI (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1).

[1563] *Mi* I (*Pav CM od* 2 *tr* 2). Nu doar Adam şi Eva, ci eu sunt cel ce „m-am îmbrăcat acum cu frunze de smochin şi cu haine de piele", *DmLbr* (*Vc Dst* 2).

[1564] *LuM* (*Ut sinaxar*).

comun, printre altele, evidenţierea importanţei unei lucrări responsabile, a unei preocupări vigilente, pe de o parte (beneficiarii celor cinci şi doi talanţi, precum şi fecioarele înţelepte), precum şi trândăvia condamnabilă, nepăsarea şi indiferenţa izvorâte dintr-o iubire de sine, un confort personal, al cărui vizibil simptom este izolaţionismul şi lipsa de iubire faţă de semeni (sluga cu un talant şi fecioarele iresponsabile). Cele două pilde sunt admirabil dezvoltate imnografic în resorturile şi implicaţiile lor duhovniceşti, a căror împreună-interpretare este condensată într-o unică alcătuire:

> „De lenea sufletului meu dormitând eu, Mire Hristoase, n-am agonisit candelă aprinsă din virtuţi, şi m-am asemănat fecioarelor celor neînţelepte, trândăvind în vremea lucrării. Stăpâne, nu-mi închide milostivirile îndurărilor Tale, ci scuturând somnul meu cel întunecat, scoală-mă şi mă primeşte în cămara Ta, împreună cu fecioarele cele înţelepte, unde este glasul cel curat al celor ce prăznuiesc şi cântă neîncetat: Doamne, slavă Ţie"[1565].

Spiritul de atenţie, de veghere ascetică pe care îl presupune şi l-a dezvoltat imnografic *background*-ul eshatologic al acestor zile este subliniat concret, punctual, exemplar, de pilda celor zece fecioare. După sinaxar, scopul rostirii pildei, pe lângă îndemnul la milostenie, este şi acela de a evidenţia necesitatea privegherii pentru a fi pregătiţi în faţa sfârşitului vieţii[1566]. În troparul „Iată Mirele...", analogia somn-moarte[1567] este îmbogăţită cu ceea ce îi dă sens simbolic: a fi mort înseamnă a fi în afara cămării de nuntă; „viaţa nu poate fi decât

[1565] *MaM* (*Ut la* 2). Pildele talanţilor şi a fecioarelor neînţelepte sunt, în esenţă, îndemnuri la lucrare, ca antidot al *leneviei*, şi la milostenie, ca virtute opusă *avariţiei*: „Cunoşti suflete cel neroditor, pilda slugii celei viclene; teme-te şi nu fi nepurtător de grijă de darul ce ai luat, nu ca să-l ascunzi în pământ, ci ca să faci negustătorie" *LuM/MaM* (*Pav od* 8 *tr* 2); „Să-ţi lumineze candela ta, să se toarne în ea şi untdelemn, ca şi fecioarelor milostivirea; ca să afli atunci, suflete al meu, deschisă cămara cea de nuntă a lui Hristos", *LuM/MaM* (*Pav od* 8 *tr* 3).

[1566] *MaM* (*Ut sinaxar*). „Parabola celor zece fecioare arată tensiunea eshatologică a Bisericii în aşteptarea nunţii eshatologice cu Mirele ceresc, Hristos şi necesitatea trezviei lucrătoare în agonisirea cereştilor cămări. Timpul Bisericii este o *priveghere pentru Înviere* în care timpul limitat al aşteptării hotărăşte veacurile cele fără de sfârşit ale Nunţii cereşti". Pr. Dr. Ioan Valentin Istrati, „Taina veacurilor – Unirea timpului cu eternitatea în rugăciunile Bisericii", p. 360.

[1567] *In* 11, 11-14; *1 Tes* 4, 13. Somnul este „chip al morţii". Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, 18, 1, p. 258. Gândul morţii este binevenit în pragul somnului: „De judecata Ta, Doamne, mă tem şi de chinul cel fără de sfârşit". *Rugăciunile de seară* (*Rugăciunea*

în Împărăția lui Dumnezeu"[1568]. În același duh cu troparul celor trei zile, slujba „Mirelui" dezvoltă tema așteptării răbdătoare și active pentru a intra la ospățul nupțial, condiția participării la Cină fiind dublul dreptar, credința și virtuțile:

> „Pe Mirele, fraților, să-L iubim, candelele noastre să le îngrijim, în virtuți strălucind și în credință dreaptă; ca să intrăm împreună cu Dânsul la nuntă gătiți, cu fecioarele cele înțelepte ale Domnului. Că Mirele, ca un Dumnezeu, dă tuturor cunună nestricăcioasă"[1569].

„Mirele cel fără de moarte"[1570] este Hristos, „mai frumos cu podoaba decât toți oamenii"[1571]. Făcliile luminoase ale virtuților sunt adevărata podoabă a sufletului, singurele care oferă accesul împreună cu Acesta la „nunta cea nestricăcioasă" (*ton aphtharton gamon*)[1572], iar condiția întâlnirii cu Mirele este lucrarea fără lene[1573]. Însă știindu-ne starea sufletească, recunoaștem că suntem nevrednici de cămara de nuntă, în care au intrat sfinții strălucind în virtute; pentru a nu fi aruncați afară de îngeri, avem nevoie de curățirea hainei de nuntă (hainei Botezului), prin pocăință, prin care „făclia sufletului" dobândește o lumină din ce în ce mai mare[1574]:

> „Întru strălucirile Sfinților Tăi cum voi intra eu, nevrednicul? Că de voi cuteza să intru împreună în cămară, haina mă vădește, că nu este de nuntă, și legat mă vor scoate îngerii afară. Curățește-mi, Doamne, întinăciunea sufletului meu, și mă mântuiește, ca un iubitor de oameni"[1575].

Sf. Ioan Damaschin), în *Ceaslov*, p. 204. Despre moarte ca somn, Olivier CLEMENT, *Trupul morții și al slavei*, p. 99-102.

[1568] Constantin ANDRONIKOF, *Le cycle pascal II*, p. 144.

[1569] *MaM* (*Ut se* 1). Tema Mirelui și celor zece fecioare este anunțată de Sfântul Epifanie de Salamina încă din Duminica Stâlpărilor: „să dănțuim pentru Mirele nestricăciunii ca pentru un dumnezeiesc Mire. Veseli să aprindem candelele cu bucurie, să schimbăm hainele sufletelor ca pentru Dumnezeu". SF. EPIFANIE DE SALAMINA, *La Florii*, p. 449.

[1570] *MaM* (*Ut od* 8 *tr* 1).

[1571] *MaM* (*Ut st* 3).

[1572] *MaM/MiM* (*Pav od* 9 *tr* 2).

[1573] *MaM* (*Ut od* 8 *tr* 1).

[1574] *Jo* II (*Vc Dst* 1).

[1575] *MaM* (*Ut la* 1), tropar preluat și în *RândÎmp*, în *Ceaslov*, p. 314. Sfântul Ioan Scărarul este amintit în Duminica a patra a Postului Mare drept unul care a intrat la ospățul de nuntă, pentru că a fost găsit „împodobit cu virtuțile" și „îmbrăcat cu veșmânt vrednic" de Cel ce l-a chemat, *Dm* IV (*Ut od* 7 *ca* 2 *tr* 2) (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 3).

Cămara tainică, „de nuntă", este simbolul adunării interioare, al fugii de risipire și al rugăciunii ca unire („nuntă") mistică cu Dumnezeu, dar care, înainte de a fi exuberanță și desfătare, este precedată de pocăință:

> „Veniți să ne adunăm în cămara sufletului, aducând rugăciuni Domnului și strigând: Tatăl nostru, Care ești în ceruri, slăbește, lasă și iartă datoriile noastre, Cel ce ești unul mult-Îndurat"[1576].

Există un timp al lucrării virtuților, dar și un altul al răsplătirii și ele nu pot fi inversate sau confundate[1577]. Cine a pierdut acest sens al vieții, ca pregătire pentru cea veșnică, face dovada lipsei de perspicacitate duhovnicească, asociată cu trândăvia. De aceea, lenea este și unul dintre viciile fecioarelor fără untdelemn[1578]. Negrija mea se traduce, imnografic, prin metafora somnolenței: sunt „cuprins de dormitarea păcatului" și slujesc „somnului desfătărilor în patul patimilor"[1579]. Trândăvia este tocmai consecința mulțimii păcatelor care îl „leagă" pe credincios, făcându-i dificilă dexteritatea practicării virtuților[1580].

Virtutea fundamentală care face diferența dintre fecioare este simbolizată de prezența untdelemnului din candelele unora și lipsa lui din ale celorlalte. Untdelemnul este semnul milostivirii[1581], așa

[1576] *Ma* I (*Ut od* 2 *ca* 2 *tr* 1). În *Apophtegmata Patrum*, metafora „cămării" este înțeleasă în plan duhovnicesc ca locașul ascuns („camera mea mai retrasă") în care omul fuge de ispitele diavolului. *Despre avva Ioan cel Pitic*, 16, în *Patericul*, p. 163. În această cămară „se săvârșește înfricoșata unire dintre inima omului și Duhul lui Dumnezeu". Arhima. Zaharia ZAHAROU, *Veșnicul astăzi. Călătorind împreună cu Biserica în lumina Praznicelor*, p. 93.

[1577] Nu avem voie să transformăm „vremea răsplătirilor" în „vreme de cumpărare", *MaM* (*Ut od* 8 *tr* 2).

[1578] Păcatul lenevirii este responsabil de „cheltuirea" întregii vieți; îndemnul la pocăință pentru aceasta este prezent încă din deschiderea Triodului în vestitul imn „În cărările mântuirii", repetat ciclic în fiecare duminică a Triodului până la Duminica Floriilor (exclusiv), *DmVF* (*Ut și acum* după Evanghelie). Ascunderea talantului este și semnul indiferenței față de alții. SF. GRIGORIE CEL MARE, *Omilia a IX-a a Sfântului Grigorie cel Mare dinaintea poporului în basilica Sfântului Silvestru în ziua Praznicului său, 31 decembrie 590*, IX, 3, [Parabola talanților], traducere de Pr. Conf. Dr. Constantin Necula, în *RT* 99 (2017), nr. 4, p. 282 (traducerea integrală, p. 280-289).

[1579] *Mi* V (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1).

[1580] *Ma* VI (*Ut st* 1).

[1581] Atenția deosebită pentru acest subiect se poate observa inclusiv din prezența și tâlcuirea acestui simbolism încă de la deschiderea Postului Mare; de exemplu: *Lu* I (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 2); *Ma* I (*Ut st* 1).

cum este tâlcuit duhovnicește gestul samarineanului milostiv, identificat cu Iisus („vindecătorul sufletelor și al trupurilor”[1582]), de a vărsa untdelemn (vindecare, alinare) peste cel rănit de păcat (*Lc* 10, 34)[1583]. Uleiul din vase este „untdelemn de împărtășire” (*to koinōnikon elaion*)[1584], în sensul că fapta bună este semn al deschiderii sufletului către celălalt, al ieșirii din grija egoistă doar pentru sine, din indiferența față de aproapele[1585], și al cultivării comuniunii între semeni, ca dovadă a unei umanități autentice[1586]. Pentru „omul nou” renăscut prin Botezul în Moartea și Învierea lui Hristos, filantropia nu este un simplu act de generozitate pur umană, ci reflexia interpersonală a iubirii aproapelui, după icoana iubirii intratreimice și a iubirii lui Dumnezeu față de om, arătată prin Întruparea, Jertfa și Învierea Fiului lui Dumnezeu, ceea ce a făcut să se vorbească, împrumutând termeni dogmatici în sfera teologiei sociale, despre caracterul divino-uman al filantropiei în Ortodoxie[1587].

Tezaurul sufletesc, adunat prin lucrarea virtuților în tot Postul Mare[1588], condiționează întâlnirea cu Mirele, iar corolarul acesteia trebuie să fie numaidecât milostenia, ca expresie a dragostei față de semeni, consecință, manifestare și dovadă a dragostei față de Dumnezeu: „Cum veți putea vedea pe Mire dacă nu aveți ca zestre

[1582] *Ma* V (*Vc st* 1).

[1583] *Dm* IV (*Ut od* 6 *ca* 1 *tr* 3) (*Ut od* 7 *ca* 1 *tr* 4) (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 2) (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2); „varsă peste noi milostivirea Ta cea neasemănată”, *Ma* V (*Vc st* 2).

[1584] *MaM* (*Ut od* 8 *tr* 2).

[1585] Indiferența față de cel lipsit este contrazisă de pilda femeii samarinence care a arătat deschidere față de un străin, ca Iisus: „Samarineanca, oarecând, a primit pe Cel drept cu gând bun; iar tu, o suflete, n-ai adus în casă nici străin, nici călător. Pentru aceasta vei fi dat afară din cămară, tânguindu-te”, *Ma I* (*Pav CM od* 8 *tr* 5). Dumnezeu ne cere să lucrăm „în afară” cu ceea ce El a pus/sădit „înlăuntru” (*Working out what God has „worked in”*). Peter C. Bouteneff, „A Hymn of Invitation”, p. 58.

[1586] Făpturile cele necuvântătoare se arată a fi mai milostive câteodată decât omul înzestrat cu rațiune: „Câinii lingeau bubele lui Lazăr săracul, făcându-se mai milostivi decât mintea bogatului către sărac”, *Dm* V (*Ut od* 4 *ca* 1 *tr* 2) (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 2).

[1587] Pr. Lect. Univ. Dr. Adrian Gh. Paul, „Viziunea Bisericii Ortodoxe despre divino-umanitatea filantropiei creștine”, în *Teologie ortodoxă în destin românesc. Omagiu Părintelui Profesor Ilie Moldovan la 80 de ani*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2018, p. 486-560. † Calinic, Arhiepiscop al Sucevei și Rădăuților, *Familia și filantropia, două instituții divino-umane*, Ed. Crimca, Suceava, 2020, p. 129, 158.

[1588] Adevăratele roade ale postului sunt faptele bune: „Postul cel bun hrănind inima odrăslește dumnezeiesc spic copt de virtuți”, *Ma* II (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1) (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 2). Lucrarea virtuților, încă de acum, anticipează bucuria Învierii: ea este o înălțare, o ridicare, o înviere a sufletului înainte de Înviere, *Mi* I (*Vc st* 1).

milostenia?”[1589]. Nichifor Calist Xanthopol este foarte aspru în această direcție: fecioria, virtute „cinstită”, este nelucrătoare fără milostenie și, mai mult, lipsa ei le face pe fecioare a fi nedeosebite de desfrânate, conchizând sentențios: „nu-i lucru mai lipsit de sfințenie și mai plin de rușine decât ca fecioria să fie biruită de bani”[1590]. În același sens se pronunță și Sfântul Ioan Gură de Aur[1591], unul dintre cei mai mari propovăduitori ai virtuții milosteniei în secolul al IV-lea[1592].

De aceea, în tot timpul postului am fost îndemnați ca, prin „untdelemnul facerii de bine”, să ne aprindem candela sufletului[1593]. Numai unit cu milostenia, postul anticipează biruința asupra morții și dobândirea vieții veșnice:

> „Vreme de pocăință și pricinuitoare de viață veșnică este nouă nevoința postului, numai dacă vom întinde mâinile spre facere de bine; că nimic nu mântuiește sufletul așa ca darea la cei lipsiți, că milostenia unită cu postul izbăvește sufletul din moarte. Pe aceasta să o îmbrățișăm, căci acesteia nimic nu este asemenea. Că puternică este să mântuiască sufletele noastre”[1594].

Milostenia este împrumut dat „Celui ce ți l-a dat”, făcându-L dator pe Dumnezeu Însuși, Care îți devine „prieten”, prin afinitatea

[1589] *MaM* (*Ut sinaxar*). În Împărăția Mirelui nu poate altcineva intra decât „cei care depun averile lor în mâinile săracilor”, *Dm* V (*Ut la* 1).

[1590] *MaM* (*Ut sinaxar*). Din acest motiv sunt numite „nebune”, pentru că au biruit trupul într-o luptă mult mai acerbă, dar au fost doborâte de dragostea de bani. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 78, 1, p. 887;

[1591] „Nimic n-are culori mai întunecate ca fecioria lipsită de milostenie”. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 78, 2, p. 889.

[1592] Sfântul Ioan Gură de Aur este zugrăvit ca un fierbinte apărător al săracilor și îndemnător la milostenie și de către imnografia zilelor sale de pomenire: „Bucură-te, părintele săracilor, ajutorul cel grabnic al năpăstuiților, dăruirea pentru cei săraci, hrana celor flămânzi”, *13 noiembrie* (*Vc st* 2); (*Ut se* 1); (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 3); (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 3); (*Ut lum* 2); *27 ianuarie* (*Ut od* 4 *ca* 3 *tr* 2); *27 ianuarie* (*Ut od* 7 *ca* 3 *tr* 1); *27 ianuarie* (*Ut la* 1). O analiză a viziunii hrisostomiene cu referire la cele zece fecioare și la tema milosteniei, la Rudolf Brändle, „Jean Chrysostom. L'importance de Matth. 25, 31-46 pour son éthique”, în *Vigiliae Christianae* 31 (1977), p. 47-52; Idem, „The sweetest passage: Matthew 25:31-46 and assistance to the poor in the homilies of John Chrysostom”, în S.R. Holman (ed.), *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, Baker Academic, Grand Rapid, Michigan, 2008 [*Holy Criss Studies in Patristic Theology and History* 1], p. 127-139.

[1593] *Ma* II (*Ut st* 1).

[1594] *Jo* II (*Ut st* 1).

lucrărilor[1595]. Ea are în sine un rol curățitor[1596] și își atinge scopul atât timp cât este însoțită de virtutea discreției, nu de trâmbițarea facerii de bine: „Să nu știe stânga lucrul dreptei; să nu risipească trufia rodul milosteniei"[1597].

Răsplata milosteniei este de altă natură decât gestul material, pentru că Domnul dăruiește „cele cerești în locul celor pământești"[1598]. Prin faptele de milostenie cumpărăm „bogăție nedeșertată în ceruri"[1599]. Mai mult, cel milostiv beneficiază de lumina dumnezeiască[1600] și primește „har peste har" (*In* 1, 16): „să hrănim pe cei săraci cu pâine, hrănindu-ne noi cu dumnezeiescul har"[1601].

Cel milostiv intră la nunta Mirelui, la Cina Domnului, pe când cel egoist rămâne în afara cămării, asemenea fecioarelor neînțelepte. În plus, cine practică milostenia se asociază slujirii lui Hristos de către Maria la cina în cadrul căreia a fost uns cu mir, spre deosebire de cei avari, solidari cu patima lui Iuda[1602]. O singură soluție mai există pentru cei care, făcând o alegere greșită, se trezesc, totuși, pe ultima sută de metri – pocăința:

> „Disprețuind, suflete al meu, dumnezeieștile învățături, lesne te-ai încurcat în uneltirile vrăjmașului; dându-te de voia ta stricăciunii și amețit de păcatul cel mult, ai întinat veșmântul cel țesut de Dumnezeu și l-ai făcut nepregătit pentru nunta cea împărătească. Dar ca să nu fii tras cu păcatul și să nu ți se ceară socoteală că ai intrat, fiind ascuns sub îmbrăcămintea poftelor, și ca să nu fii lepădat afară din cămara cea de nuntă, strigă Mântuitorului: Ochiule cel înfricoșător, Cel ce ai luat ceea ce sunt eu, și ceea ce ai fost nu ai lăsat și mai înainte de Cruce ai purtat haină de batjocură pentru mine, rupe sacul meu și mă îmbracă cu veselie, izbăvește-mă de întunericul cel mai din afară și de plânsul cel veșnic și mă miluiește"[1603].

[1595] *MaM* (*Ut st* 3). „Cel care dă primește, iar cel ce primește dă". CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromatele*, II, 102, 2, p. 103.
[1596] *Lu* I (*Vc st* 1).
[1597] *Lu* I (*Vc st* 1).
[1598] *Dm* V (*Ut la* 1).
[1599] *Vi* II (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 2).
[1600] *Dm* V (*Ut la* 1).
[1601] *Lu* I (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1).
[1602] *SbM* (*Ut ant* 2 *tr* 2).
[1603] *Vi* VI (*Ut st* 1).

9.3.3. *Femeia păcătoasă* versus *Iuda. O dispută în jurul m(M)irului*

În Miercurea Mare, când este evocată femeia păcătoasă, ecoul pildei celor zece fecioare și al celei a talanților, pe fundalul general eshatologic, este încă prezent: femeia păcătoasă s-a înțelepțit, „aducându-și aminte de rușinea cea mare și de osânda pedepsei pe care o vor răbda desfrânatele [și cu referire la fecioarele neînțelepte – *n.n.*] și risipitorii [cei iresponsabili cu talantul primit – *n.n*]"[1604]. Tranziția se face, așadar, treptat, prin glisare și transfer pregătitor tematic: ideea de spațiu intim/familiaritate, sugerată de o alcătuire precum „Cămara s-a deschis și împreună cu ea s-a împodobit și dumnezeiasca nuntă; Mirele este aproape, chemându-ne pe noi; deci să ne pregătim"[1605], este potrivită pentru pregătirea introducerii temei ungerii de la cina luată în casa fariseului Simon. Imnograful încearcă să acrediteze chiar ideea că *singurul scop* al cinei lui Iisus la Simon fariseul sau, în orice caz, unul principal, a fost întâlnirea salvatoare cu femeia păcătoasă[1606].

Această femeie, păcătoasă inițial, dar care se întoarce din calea ei prin pocăință, este unul dintre cele mai puternice exemple pentru credincioși:

> „Păcătoasa a udat cu lacrimi cinstitele și preacuratele Tale picioare, *pe toți îndemnându-i să alerge și să-și ia dezlegare de greșelile lor* (s.n.). Dăruiește-mi credința aceleia și mie, Mântuitorule, ca să grăiesc Ție: Doamne, mai înainte de sfârșit, până ce nu pier, mântuiește-mă"[1607].

[1604] *MiM* (*Ut od* 3 *ic*).
[1605] *MaM/MiM* (*Pav od* 3 *tr* 3).
[1606] „Pâinea cea făcătoare de viață fiind, Iisuse, ai mâncat la Simon fariseul, *ca* (s.n.) păcătoasa să dobândească harul Tău cel fără de preț, prin vărsarea mirului", *MaM/MiM* (*Pav od* 9 *tr* 4). Un portret al femei păcătoase, ca paradigmă a pocăinței intense, *infra* 14.2., p. 675-700.
[1607] *Jo* V (*Vc Dst* 21). Textul biblic relatând ungerea cu mir a lui Iisus de către o femeie din cetate (*Mt* 26, 6-13; pericopa de la *Vc&Lit* din *MiM* continuă până la v. 16, cu precizarea intenției lui Iuda de vindere) nu amintește explicit de virtutea credinței acestei femei. Este posibil ca amintirea în această piesă imnografică a *credinței* femeii să fie preluată din episodul ungerii lui Iisus de către o femeie păcătoasă, în casa unui fariseu (*Lc* 7, 36-50), căreia Domnul i S-a adresat cu cuvintele: „Credința ta te-a mântuit [salvat – *n.n*]; mergi în pace" (*Lc* 7, 50). Sinaxarul zilei de marți inventariază explicațiile date la „ungerile" lui Iisus de către femei (de la una, până la patru), optând, concluziv, pentru două. În Săptămâna Mare, pentru studiul de față interesează

Femeia reprezintă pe cel care se recunoaște a fi păcătos și așteaptă milă și iertare. Deși este „cufundată în păcate”[1608], „făcuse lucruri vrednice de lacrimi”[1609], „căzuse în păcate multe”[1610] și era „defăimată pentru viață”[1611], femeia nu disperă: ea este caracterizată drept „cea deznădăjduită pentru fapte”, dar și „cea nelepădată pentru bunătatea” dumnezeiască[1612], semn că descurajarea adusă, din perspectivă psihologică și duhovnicească, de *cantitatea* păcatului este dezamorsată de iubirea lui Dumnezeu. Ea dobândește însă îndrăzneala care vine din smerenie, recunoscându-se a face parte din categoria, disprețuită de oameni, dar și privilegiată, pe de altă parte, de Iisus, a vameșilor:

> „Dezleagă-mi datoria, precum mi-am dezlegat și eu părul; iubește-mă pe mine ceea ce Te iubesc, care după dreptate eram defăimată, și Te voi propovădui, alături de vameși, Făcătorule de bine, Iubitorule de oameni”[1613].

Pocăința este una integrală; gestul femeii i-a cuprins întreaga ființă, nefiind numai o manifestare emoțională de regret conjunctural; ea a șters picioarele cu părul capului ei, vărsând „ploi de lacrimi”[1614], „cu căldură” și, într-un limbaj fără cuvinte, „a grăit cu plângere” și „din adânc suspinând”: „Îndurate, nu mă lepăda, nici nu mă urî, Dumnezeul meu, ci mă primește pe mine, ceea ce mă

ungerea din seara de sâmbătă, de către Maria, sora lui Lazăr, la cina recunoștinței din casa celui înviat, *SbLaz* (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 2), și cea de miercuri, tot în Betania, din casa lui Simon fariseul (*Mt* 26, 6-13 nu face aluzie că femeia ar fi păcătoasă; imnografia a combinat și aici episodul cu cel relatat de evanghelistul Luca). Miercurea Mare a fost explicit pusă în relație de simetrie cu Sâmbăta lui Lazăr, pe baza gestului similar de ungere din Betania. Sebastià JANERAS, „La settimana santa nell'antica Liturgia di Gerusalemme”, p. 24. Simetria poate fi extinsă dacă ținem cont că și la Răstignire a avut loc o ungere (e drept, pripită, dar „compensată”, în avans, de cea de miercuri), femeia păcătoasă fiind asociată, anticipativ, cu femeile de la mormânt: „luând rânduială de mironosiță”. *MiM* (*Ut st slavă și acum*)

[1608] *MiM* (*Ut la și acum*) (*Ut st* 1).

[1609] *MiM* (*Ut la* 1).

[1610] *MiM* (*Ut st slavă și acum*).

[1611] *MiM* (*Ut st* 4).

[1612] *MiM* (*Ut st* 1).

[1613] *MiM* (*Ut la* 1). Smerenia femeii s-a întâlnit cu smerenia lui Hristos, arătată în gesturile de pogorământ: mănâncă hrană pământească, deși este „hrana cea cerească, viața celor flămânzi”, *MaM/MiM* (*Pav od* 3 *tr* 6); cinează, deși nu are nevoie de hrană, El fiind adevărata „hrană” a celor flămânzi duhovnicește, *MaM/MiM* (*Pav od* 9 *tr* 3) și „Pâinea cea făcătoare de viață (*artos ōn zōopoios*)”, *MaM/MiM* (*Pav od* 9 *tr* 4); intră în casa lui Simon El, „Cel neîncăput pretutindeni”. *MaM/MiM* (*Pav od* 3 *tr* 4).

[1614] *MiM* (*Ut od* 3 *cond*).

pocăiesc, și mă mântuiește, ca un iubitor de oameni”[1615]. Argumentul femeii este unul dătător de nădejde: cum nu a fost respinsă, ci îngăduită, așteptată, nepedepsită, în vreme ce păcătuia, cu atât mai mult nu va fi ignorată în arătarea pocăinței: „mă primește pe mine, cea care mă pocăiesc, pe care nu m-ai lepădat când păcătuiam, Doamne, pentru mare mila Ta”[1616]. La salvarea femeii desfrânate au conlucrat, până la urmă, mai mulți factori, ilustrând principiul sinergiei din teologia ortodoxă: „mântuitoarele milostiviri” ale Domnului, pe de o parte, și sentimentul de recunoștință al femeii, „izvorul lacrimilor” și mărturisirea acesteia, pe de altă parte[1617].

Și în cazul femeii păcătoase, credinciosul este invitat să se identifice cu acest personaj. Femeia desfrânată sunt eu, mai mult chiar decât ea greșind în viață; deși nu am pocăința ei, îndrăznesc să mă apropii totuși de Hristos, în chip mistic, într-un gest de imitare a pocăinței ei, la măsurile mele:

> „Mai mult decât desfrânata făcând fărădelege, ploi de lacrimi nicicum nu Ți-am adus, Bunule; dar cu tăcere rugându-mă, cad către Tine, sărutând cu dragoste preacuratele Tale picioare. Ca să-mi dai iertare de greșeli ca un Stăpân, mie, celui ce grăiesc: Mântuitorule, de întinăciunea faptelor mele curățește-mă”[1618].

Imnograful ține să sublinieze că apropierea dintre *sfințenie* și *păcat* nu comportă excludere, când intervine pocăința: femeia cuprinde tălpile „cele neîntinate” cu mâini „întinate”[1619] și pentru că ea, deși „vinovată cu păcatele”, a spălat „cu lacrimi” picioarele Stăpânului, a primit izbăvirea „faptelor ei din viață”[1620]. Încurajator, se arată că părerea de rău aduce schimbarea: femeia desfrânată

[1615] *MiM* (*Ut se* 3).

[1616] *MiM* (*Ut st* 4).

[1617] *MiM* (*Ut od* 8 *tr* 3). Pentru a intra în „cămara de nuntă cea înțelegătoare” nu ne bazăm numai pe efortul nostru, ci cerem și ajutorul sfinților. SF. IOSIF IMNOGRAFUL, *Canoane de rugăciune la Sfântul Arhanghel Mihail* [*Canonul 1* (*od* 5 *tr* 2)] traducere din limba greacă veche de Laura Enache, introducere și ediție îngrijită de Pr. Dragoș Bahrim, Ed. Doxologia, Iași, 2018, p. 29.

[1618] *MiM* (*Ut od* 3 *cond*). Sunt avertizați și cei care, deși se îngrozesc, „aducându-și aminte de rușinea cea mare și de osânda pedepsei pe care o vor răbda desfrânatele și risipitorii”, totuși „petrec în obiceiul cel rău”, *MiM* (*Ut od* 3 *ic*).

[1619] *MiM* (*Ut od* 8 *tr* 1).

[1620] *MiM* (*Ut od* 8 *tr* 2).

devine „înțeleaptă" prin faptul că și-a urât „lucrurile păcatului"[1621]. Pocăința este o transformare lăuntrică și, în definitiv, numai prezența a ceva sfânt poate schimba ceva rău; iubirea de plăceri pătimașe este izgonită de iubirea față de Dumnezeu Cel singur vrednic de iubit cu adevărat: „Umplându-se femeia de mireasmă tainică, Mântuitorule, s-a izbăvit de mirosul cel dintâi și urât al multor păcate; că Tu izvorăști mirul vieții"[1622]. Organele trupului care, până mai adineauri, erau slujitoare păcatului, se purifică prin contactul cu Cel singur sfânt, iar mișcările păcătoase sunt convertite în gesturi de pocăință: „O, ce mâini fericite! O, ce păr și ce buze, ale păcătoasei pocăite! Cu care a vărsat mirul pe picioarele Tale, Mântuitorule, ștergându-le și des sărutându-le"[1623].

Pe această traiectorie a transformării înțelepte, femeia devine proroc, gestul ei fiind unul premonitor, ea vestind faptul că Iisus va pătimi și va fi îngropat: „Doamne, femeia ceea ce căzuse în păcate multe, simțind Dumnezeirea Ta (*tēn sēn aisthomenē Theotēta*), luând rânduială de mironosiță și tânguindu-se, a adus Ție mir mai înainte de îngropare"[1624]. Simțul acesta duhovnicesc, rod al pocăinței, face să recunoască în „Fiul Fecioarei" pe Dumnezeu Care putea să-i dăruiască iertare[1625], pe „Cel ce aduce pocăința păcătoșilor"[1626].

Printr-o fericită paronimie, în Săptămâna Mare, Hristos este deseori numit „Mirul cel fără de moarte" (*to athanaton myron*)[1627], „Mirul ceresc (*ouranion myron*)"[1628], „nesecat Mir (*myron akenōton*)"[1629], Care primește mir pământesc, semn al cinstirii și al pocăinței[1630].

[1621] *MiM* (*Ut od* 3 *ic*).

[1622] *MaM/MiM* (*Pav od* 3 *tr* 5).

[1623] *MaM/MiM* (*Pav od* 8 *tr* 8); ea însăși mărturisește acest adevăr al întinării fizice prin lucrarea păcatului: „Mâinile îmi sunt întinate, buzele îmi sunt de desfrânată, viața necurată, iar trupul stricat; dar lasă-mi păcatele și mă iartă, strigat-a păcătoasa către Hristos", *MaM/MiM* (*Pav od* 9 *tr* 5).

[1624] *MiM* (*Ut st slavă și acum*), reluat la *MiM* (*Vc/LitDar Dst slavă și acum*). Pentru o analiză duhovnicească a imnului Casiei (Casianei), a se vedea *infra* 14.2.2., p. 694-700.

[1625] *MiM* (*Ut la* 1).

[1626] *MiM* (*Ut la și acum*) (*Ut st slavă și acum*).

[1627] *MaM/MiM* (*Pav od* 8 *tr* 9).

[1628] *JoM* (*Ut st* 2); *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 61-62) (*Ut Pr* 3 *tr* 15).

[1629] *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 11).

[1630] „Șezând Tu, Cuvinte, femeia a venit la Tine, și plângând la picioarele Tale, Mântuitorule, a deșertat alabastrul cu mir pe capul Tău, Cel ce Însuți ești mirul cel fără de moarte", *MaM/MiM* (*Pav od* 8 *tr* 9).

Mirul material („mir stricăcios"[1631]) adus lui Hristos, „Mirul cel neprețuit"[1632] („mir este numele Tău, care se varsă peste cei vrednici"[1633]), produce, drept efect, emanarea unui mir spiritual, cel al iertării păcatelor, adevăratul „mir al vieții"[1634]: „Venind femeia la picioarele Tale, Mântuitorule, a turnat mirul, umplând locul de bună mireasmă, iar ea umplându-se de mirul iertării faptelor celor rele"[1635]. Acest schimb reciproc nu este unul *echitabil* în termeni contractuali de *eficiență* economică pământească, dar este acceptat ca semn al sincerității: „De miresme sunt bogată, iar de virtuți sunt săracă; cele ce am Îți aduc Ție; dă-mi și Tu cele ce ai; dar lasă-mi păcatele și mă iartă, strigat-a păcătoasa către Hristos"[1636]. Harul iertării este unul gratuit („harul Tău cel fără de preț"), iar mirul vărsat nu este contravaloarea acestuia, ci semnul dragostei recunoscătoare[1637]. Nu darul simplu al mirului „cel de mult preț", ci sentimentul de pocăință care l-a însoțit („l-a amestecat [...] cu lacrimi"[1638]) L-a determinat pe Domnul să dăruiască iertare femeii păcătoase. Iertarea oferită ei este motivul pentru care îndrăznim și noi a o cere, cu nădejdea că o vom dobândi, asemenea ei: „Precum pe aceea îndată ai îndreptat-o, dăruiește-ne și nouă iertare, Cel ce ai pătimit pentru noi și ne mântuiește"[1639].

În legătură cu tema mirului este introdus în ziua de miercuri un alt personaj, apostolul Iuda, și gestul lui de trădare a lui Iisus. Prezentarea antitetică – Iuda/femeia păcătoasă; mirosul neplăcut al păcatului/ mirul frumos mirositor; harul în care trăia Iuda/„noroiul" în care s-a complăcut – este una din preferințele constante ale imnografilor:

> „Păcătoasa a venit la Tine, vărsând mir cu lacrimi pe picioarele Tale, Iubitorule de oameni, și s-a vindecat cu porunca Ta de mirosul cel greu al răutăților; iar ucenicul cel nemulțumitor, suflând împotriva harului

[1631] *MaM/MiM* (*Pav od* 9 *tr* 8).

[1632] „Cu ce preț ai vândut/ Sfântul Mir cel ceresc?/ Sau ce lucru de El vrednic în schimb ai luat?/ Nebunie-aflași, preablestemat satan!", *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 62).

[1633] *MaM/MiM* (*Pav od* 9 *tr* 8).

[1634] *MaM/MiM* (*Pav od* 9 *tr* 8): *myron para soi zōēs*, „mirul cel spre viață".

[1635] *MaM/MiM* (*Pav od* 9 *tr* 6). Parfumul mirului de mare preț era atât de persistent, încât mirosul lui Îl va fi însoțit pe Iisus și la Cina de pe urmă, la răstignire și chiar la îngropare.

[1636] *MaM/MiM* (*Pav od* 9 *tr* 7).

[1637] *MaM/MiM* (*Pav od* 9 *tr* 4).

[1638] *MiM* (*Ut la și acum*).

[1639] *MiM* (*Ut la* 2).

Tău, l-a lepădat pe el și s-a amestecat cu noroiul, vânzându-Te pentru dragostea banilor. Slavă, Hristoase, milostivirii Tale"[1640].

Înțelegerea dintre acest apostol și preoții dimpreună cu cărturarii privind predarea lui Iisus este motivată, pe lângă invidia iudeilor, de iubirea de arginți a lui Iuda[1641]. Având „mintea iubitoare de argint"[1642], el nu mai era stăpân pe capacitățile lui raționale, asemenea unui om în stare de ebrietate[1643]. Iubirea de arginți orbește și întunecă mintea[1644], este o „turbare"[1645], o boală[1646] și produce amnezie[1647]. Ea nu este o patimă izolată, ci un simptom al egoismului și al nemilostivirii față de semeni și, ca atare, numai prin virtutea opusă poate fi scoasă din suflet:

„Să dobândim iubirea de frați ca niște frați întru Hristos, iar nu nemilostivirea către cei de aproape ai noștri. Ca să nu ne osândim ca sluga cea nemilostivă pentru bani, și ca Iuda căindu-ne fără de nici un folos"[1648].

Iuda este mai vinovat și pentru că el este cel ce a contribuit la declanșarea punerii în aplicare a dorinței, încă latentă până mai adineauri, a liderilor evrei[1649]. Judecata, care s-ar fi vrut a fi conform Legii pe care unul sau altul a călcat-o, este făcută de „adunarea celor fără de lege"[1650], căci ei, având „minte înrăutățită"[1651], pun la cale un

[1640] *MiM* (*Ut se* 1). Iuda va fi pus în opoziție nu numai cu femeia purtătoare de mir sau cu Petru, ci și cu tâlharul pocăit: „Ucenicul s-a lepădat, iar tâlharul a strigat: Pomenește-mă, Doamne, întru Împărăția Ta", *ViM* (*Ut ant* 10 *tr* 2).

[1641] „din pizmă cu viclenie [...] Ce-mi veți da mie și eu Îl voi da pe El în mâinile voastre?", *MaM* (*Ut se* 2). Despre iubirea de argint a lui Iuda, Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia I la vânzarea lui Iuda*, 3, p. 50.

[1642] *MaM* (*Ut se* 3); *MiM* (*Ut se* 1) (*Ut od* 9 *tr* 2-3); *MaM/MiM* (*Pav od* 8 *tr* 6).

[1643] Imnograful folosește expresia „îmbătându-se", *MiM* (*Ut se* 2).

[1644] *MiM* (*Ut od* 9 *tr* 3); *ViM* (*Ut ant* 4 *tr* 1-2).

[1645] *JoM* (*Ut st* 2).

[1646] *JoM* (*Ut st* 3). *JoM* (*Ut tr*).

[1647] Iuda a uitat cele ce a învățat, *MiM* (*Ut od* 9 *tr* 3).

[1648] *ViM* (*Ut ant* 4 *tr* 3); *Mt* 18, 32-34 (sluga necredincioasă); *Mt* 27, 3 („căința" lui Iuda, doar la Matei).

[1649] *MaM/MiM* (*Pav od* 3 *tr* 7).

[1650] *MiM* (*Ut od* 3 *tr* 1-2); „adunarea cea vicleană", *MiM* (*C6 tr pro*). Paradoxal, Cel ce singur este Judecător și Domn este judecat de către oameni, *MaM/MiM* (*Pav od* 3 *se*).

[1651] *MiM* (*Ut od* 3 *tr* 1).

„sfat cumplit"[1652]. Iuda nu este exonerat pe motiv de neștiință: imnograful subliniază că vinderea nu a fost un act a cărui finalitate Iuda nu ar fi prevăzut-o; scopul final al liderilor iudei de a-L ucide pe Iisus îi era cunoscut: „Ce vreți să-mi dați și eu îl voi da pe El vouă, ca să-L răstigniți?"[1653]. Aceasta se vede și din aceea că delațiunea s-a făcut nu deschis, ci cu „vicleșug"[1654], ca orice trădare, de altfel.

Credinciosul este avertizat asupra finalității gestului trădător, semn al nerecunoștinței[1655]: Iuda, din cauza avariției, uită că sufletul este fără de preț (*Mt* 16, 26); el câștigă de pe urma vinderii lui Iisus, dar se pierde pe sine prin gestul ultim al sinuciderii: „Că însăși lumea toată nu este de un preț cu sufletul și din deznădejde te-ai sugrumat, însuți spânzurându-te, vânzătorule"[1656]. Iuda „a căzut din lumină, primind întunericul", ca răsplată a vinderii Celui „fără de preț": „spânzurare și moarte cu durere"; gravitatea gestului îndeamnă la vigilență, memorialul anual (și săptămânal) al Pătimirilor fiind ca un gest recompensator al trădării lui Dumnezeu de către om: „Pe noi izbăvește-ne, Hristoase Dumnezeule, de partea lui, iertare de greșeale dăruind celor ce prăznuiesc, cu dragoste, preacuratele Tale patimi"[1657]. „Câștigul" pe care și l-a agonisit Iuda de pe urma acestei tranzacții este „urâciunea de oameni"[1658], stigmatul pus de întreaga umanitate pe imaginea sa. Numelui său îi vor fi asociate epitete dezonorante: „cel rău"[1659],

[1652] *MiM* (*Ut od* 3 *tr* 2).

[1653] *MiM* (*Ut se* 2); „Ce-mi veți da mie și eu voi da vouă precum voiți pe Hristos, pe Care îl căutați?", *MiM* (*Ut od* 9 *tr* 2).

[1654] *MiM* (*Ut se* 2) (*Ut la* 3).

[1655] *MaM/MiM* (*Pav od* 3 *tr* 7). Iuda s-a lepădat de prietenia lui Hristos, *MiM* (*Ut od* 9 *tr* 2).

[1656] *MiM* (*Ut od* 9 *tr* 3).

[1657] *MaM* (*Ut se* 3). La fel, „Mântuiește sufletele noastre, Doamne, de osânda acestuia", *MaM* (*Ut se* 2). Ne rugăm să fim izbăviți de sentimentul de „deznădeje" care l-a cuprins pe Iuda. *Rugăciunile amvonului*, 66 [„La Sfânta și Marea Joi (I)"], p. 115.

[1658] *JoM* (*Ut st* 3). Stigmatizarea lui Iuda pentru gestul său de infidelitate este reflectată în arhitectura bisericească de tradiție coptă: amvonul de aici are uneori ca suport douăsprezece colonete fine, simbolizând pe cei doisprezece ucenici, dintre care una are o culoare întunecată, sau este foarte mică și nu are capiteluri, pentru a-l simboliza pe Iuda trădătorul. Sherin Sadek el Gendi, „L'ambon dans l'art copte", p. 1503. În ritul armean, în timpul celor șase lecturi evanghelice ale Pătimirii din Vinerea Mare, se așază pe altar douăsprezece lumânări, dintre care una este stinsă (simbolizându-l pe Iuda); după fiecare lectură, se sting câte două lumânări, gest simbolic pentru a arăta somnul apostolilor din Ghetsimani. *Paște fericit*, Arhiepiscopia Bisericii Armene din România, p. 15-16.

[1659] *MiM* (*Ut od* 9 *tr* 1).

înșelător[1660], „nemulțumitor, viclean și pizmaș”[1661], neîmpăcat[1662], vrăjmaș[1663], cu o răutate „urât-mirositoare”[1664].

Comportamentul lui Iuda este vădit de imnograf ca fiind unul duplicitar, ipocrit: „urând săruta și sărutând vindea pe Cel ce ne-a răscumpărat pe noi din blestem”[1665]; „Încerca să vândă și mirul, și pe Iisus să-L prindă cu vicleșug”[1666]. După ce se plânsese de risipa făcută prin ungerea cu mir a lui Iisus de către femeia păcătoasă, mir care ar fi putut fi folosit mai potrivit pentru săraci[1667], Iuda, la scurt timp, se angajează să-L vândă pe Iisus (*Mt* 26, 14-16; *Mc* 14, 10-11):

> „Astăzi își ascunde Iuda fața cea iubitoare de săraci, și își descoperă chipul lăcomiei; nu se mai îngrijește de săraci, nu mai vinde încă mirul celei păcătoase, ci Mirul cel ceresc și din El dobândește argint. Aleargă la iudei, zicând celor fără de lege: Ce-mi veți da mie, și eu voi da pe El vouă? O, iubire de bani a vânzătorului!”[1668].

Vinderea lui Iisus a fost un act de îndrăzneală, care ridică semne de întrebare față de păruta „atenție” a făptuitorului față de gestul „risipitor” al femeii celei păcătoase: „Chiar dacă te-ai rușinat de mirul celei păcătoase, că era de mult preț; dar cum nu te-ai temut a vinde celor fără de lege sângele Celui drept?”[1669].

Ultimele două tipare ale *Triduum*-ului Mirelui sunt prezentate la antipozi, caracterul simultan al celor două gesturi (ungerea cu mir de către femeia păcătoasă și trădarea de către Iuda[1670]) fiind prilej de dezvoltare a două portrete spirituale cu fizionomii diametral opuse:

[1660] *MiM* (*Ut se* 2).
[1661] *MiM* (*Ut od* 9 *tr* 1).
[1662] *MiM* (*Ut od* 9 *tr* 3).
[1663] *MaM* (*Ut se* 3).
[1664] *MiM* (*Ut la* 3).
[1665] *JoM* (*Ut st* 4).
[1666] *JoM* (*Ut la* 4), reluat și *JoM* (*Vc/LitEuh Dst* 4); „De iubești pe săraci/ Și mâhnit ești de mir/ Ce se varsă, curățind suflet păcătos,/ Cum pe-arginți pe-a tuturor Lumină vinzi?”; *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 63).
[1667] *Mt* 26, 8-9, *Mc* 14, 4-5, unde comentariilor lui Iuda îi sunt asociați și ceilalți apostoli; *In* 12, 4-5 îl menționează numai pe Iuda, referitor la ungerea de către Maria, sora lui Lazăr.
[1668] *JoM* (*Ut st* 2); *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 60-61).
[1669] *JoM* (*SpPic tr* 7).
[1670] Iuda a început demersul pentru vinderea Stăpânului în momentul „deșertării mirului”, *MaM/MiM* (*Pav od* 8 *tr* 6); „Când păcătoasa aducea mirul, atunci s-a înțeles ucenicul cu cei fără de lege”, *MiM* (*Ut la* 3). Despre simultaneitatea (metaforică și

> „Aceea se bucura turnând mirul cel de mult preț, iar el se grăbea să vândă pe Cel fără de preț; aceea a cunoscut pe Stăpânul; iar acesta se despărțea de Stăpânul; aceea se mântuia, iar Iuda se făcea rob vrăjmașului”[1671].

> „Văzut-a pe păcătoasa sărutând tălpile Mântuitorului și a gândit cu vicleșug la sărutarea vânzării. Aceea și-a dezlegat părul, iar acesta s-a legat cu mânia, aducând în loc de mir răutatea cea urât-mirositoare; că pizma nu știe să cinstească lucrul cel de folos”[1672].

> „Întins-a păcătoasa părul său Ție, Stăpânului, întins-a și Iuda mâinile sale la cei fără de lege. Aceea ca să ia iertare, iar acesta ca să ia arginți. Pentru aceasta grăim către Tine, Celui ce ai fost vândut și ne-ai mântuit pe noi: Doamne, slavă Ție”[1673].

Oricât de păcătoasă ar fi fost femeia, gestul lui Iuda apare mult mai vinovat, mai josnic și mai de disprețuit[1674], prezentarea celor două personaje fiind însoțite de o concluzie apodictică („rea este lenevirea, mare este pocăința”) și de asentimentul față de atitudinea unuia („pocăința, pe care dăruiește-o mie, Mântuitorule”) și detașarea de celălalt („Vai de ticăloșia lui Iuda, de care izbăvește, Dumnezeule, sufletele noastre”)[1675]. Folosind cele două tipare comportamentale, Sfântul Ioan Gură de Aur recomandă veghere duhovnicească asupra a două patimi, la fel, opuse, deznădejdea și supraevaluarea:

> „Ca să nu te deznădăjduiești dar, uită-te la femeia cea păcătoasă. Ca să nu te încrezi în tine, uită-te la Iuda. Amândouă sunt pustiitoare: și încrederea, și deznădejdea. Încrederea face să cadă pe cel ce stă, iar deznădejdea nu-l lasă pe cel căzut să se ridice”[1676].

reală) a celor două gesturi, în tâlcuirea hrisostomiană a adverbului „atunci” din *Mt* 16, 14. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia I la vânzarea lui Iuda*, 2, în *Predici la sărbători împărătești și cuvântări de laudă la sfinți*, p. 47.
[1671] *MiM* (*Ut la* 3).
[1672] *MiM* (*Ut la* 4).
[1673] *MiM* (*Ut st* 2).
[1674] *MiM* (*Ut la* 4).
[1675] *MiM* (*Ut la* 3, 4). Însăși postirea de miercuri este un gest de a exprima distanțarea față de trădarea de către Iuda a lui Iisus, pe Care fiecare L-ar putea vinde prin patimile sale. † Dr. Laurențiu Streza, Mitropolitul Ardealului, *Din exilul păcatului la masa Împărăției. II. Pelerini cu Hristos spre Înviere, prin Postul Mare*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2017, p. 266.
[1676] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia I la vânzarea lui Iuda*, 2, p. 48.

Pedagogia imnologică a zilei de miercuri, asemănătoare zilelor de luni și marți prin construcția portretistică antagonică, pe fundalul temei eshatologice și al vestirii apropierii Pătimirilor, încheie, de fapt, ciclul mai larg al catehezei întregului Post Mare, început cu multe săptămâni înainte. Chipurile evocate în *Triduum*-ul Mirelui sunt emblematice și au rolul de exponent al unor categorii umane din care au mai fost evocate personaje cu care credinciosul a fost invitat a se identifica sau, dimpotrivă, de care s-a dezis, prin dezaprobarea comportamentului nedemn pentru o umanitate chemată a fi sfințită în Iisus, Dumnezeu-omul, Care Se apropie de Crucea și Învierea dătătoare de viață nouă.

Cinei Tale celei de taină, astăzi, Fiul lui Dumnezeu, părtaș mă primește, că nu voi spune vrăjmașilor Tăi taina Ta, nici sărutare îți voi da, ca Iuda

JoM (LitEuh heruvic*)*

10. Joia Mare: Cina Mielului și ziua opțiunilor

Cu ziua de Joi credinciosul este inițiat tot mai profund în taina Morții și Învierii lui Hristos. Acum cateheza imnografică dobândește un și mai acut accent hristologic, cel angajat în acest demers fiind chemat a se identifica tot mai mult cu Hristos Însuși, pentru ca împreună-pătimirea cu Hristos, Cel jertfit tainic astăzi și prin răstignirea pe Cruce vineri, să fie urmată de ridicarea, tot împreună cu El, la Înviere.

Sinaxarul fixează, punctual, comemorarea zilei de Joi în patru etape cronologice: „sfânta spălare a picioarelor (1), Cina cea de Taină, adică încredințarea înfricoșătoarelor Taine (2), rugăciunea cea mai presus de fire (3) și vânzarea Domnului (4)"[1677]. Primele două evenimente sunt parte a instituirii unui nou Paște, pe care cel vechi, iudaic, îl preînchipuise doar[1678], iar cu ultimele două deja se face trecerea spre *Triduum*-ul pascal. Dintre acestea, mai puțin dezvoltată în imnografie este secțiunea privind rugăciunea din Ghetsimani („rugăciunea

[1677] *JoM* (*Ut sinaxar*); cu stihuri pentru fiecare comemorare. Importanța celei de a doua comemorări a făcut ca Joia Mare să fie numită și „praznicul Sfintelor Taine". Sf. Proclu, Arhiepiscopul Constantinopolului, *Cuvântul X: la Sfânta Joi*, 1, traducere de Pr. Dr. Radu Gârbacea, „Omilii la Duminica Floriilor (CPG 5808) și la Joia Mare (CPG 5809) ale arhiepiscopului Proclu al Constantinopolului", în *RT* 99 (2017), nr. 3, p. 242.

[1678] Sinaxarul începe, oarecum neclar, spunând că „Paștile evreiesc avea să se serbeze Vineri", probabil făcând referire la faptul că Sâmbăta Paștilor începea cu Vineri seara. De aceea, ținând cont că ziua de vineri începe cu seara de joi, se construiește, mai mult forțat, argumentul că Iisus ar fi serbat în mod corect Paștile iudaic, împreună cu ucenicii, în timp ce iudeii l-ar fi amânat. Mai apoi, însă această presupunere este infirmată de alte elemente ale cinei. O decalare a serbării Paștilor de către iudei, doar din motivul de a-L condamna pe Iisus, este insinuată și de Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 84, 2, p. 950-951.

arhierească"), celelalte teme interferându-se și oferind un tablou cât se poate de amplu al celor petrecute în seara zilei de joi[1679].

10.1. Spălarea picioarelor. Smerenia lui Hristos. Caracterul hristologic al virtuților

Spălarea picioarelor (gr. *niptein tous podas*; ebr. *râḥaṣ raglaīm*; lat. *lavare pedes*) era o necesitate în cazul Țării Sfinte, când deseori se mergea desculț sau cu sandale simple pe un teren prăfuit. Era un prim semn de ospitalitate, pentru curățare și împrospătare, așa cum se vede din numeroase exemple biblice, și, în același timp, era și un act de cult: Moise și Aron, apoi toți preoții, ca reprezentanți ai Celui Preaînalt, trebuiau să-și spele mâinile și picioarele, ca simbol al curățirii (*Iș* 30, 19-20; 40, 29)[1680].

Pornind de la obiceiul antic că sclavii spălau picioarele stăpânilor lor (*1 Rg* 24, 41), Hristos în mod deliberat asumându-Și acest oficiu de sclav[1681], ideea forte a imnografiei în legătură cu actul spălării

[1679] „Seara a strălucit mai luminat decât orice zi; căci ce lucru [din ceea ce] s-a făcut în seara de acum nu este înfricoșător și uimitor?". Sf. Proclu, Arhiepiscopul Constantinopolului, *Cuvântul X: la Sfânta Joi*, 1, p. 242. Sfântul Ioan Gură de Aur oferă și o explicație duhovnicească ideii de „seară". Evenimentele acestei zile, dar mai ales Cina cea de Taină, au fost săvârșite la ceas de seară tocmai pentru a arăta că „timpul s-a împlinit, că toate se apropie de sfârșit", în sensul că acum se împlinesc și sunt depășite toate preînchipuirile Vechiului Legământ: „După cum altădată – zice El – făceați Paștele întru pomenirea minunilor din Egipt, tot așa faceți aceasta întru pomenirea Mea (*Lc* 22, 19). Ieri, sângele acela nu era decât pentru a salva pe întâi născuții din Egipt, acesta însă se varsă spre iertarea păcatelor lumii întregi". Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 82, 1, p. 927. Pe tema „nopții", unii teologi au grefat o teologie a prezenței luminoase a lui Dumnezeu în întunericul lumii, pentru a o deschide către lumina Învierii: de la căderea lui Adam din starea luminoasă edenică, toate manifestările directe ale lui Dumnezeu au avut loc seara/noaptea/în întuneric (pe Sinai, Horeb, la Buna Vestire, Nașterea, Cina, Paștile, Mirele vine în miezul nopții), pentru ca după ultima noapte (de tip apocaliptic) a lumii să se redeschidă o nouă etapă, o nouă creație (o nouă „Să fie lumină", *Fc* 1, 3). Pe această temă, Constantin Andronikof, *Le cycle pascal II*, p. 156; Roger Le Déaut, *La Nuit pascale: essai sur la signification de la Paque juive a partir du Targum d'Exode XII, 42*, mai ales, p. 215-217, 237-251, 264-268.

[1680] Pe larg, la Henri Lesêtre, „Lavement des pieds", în *DB* 4, col. 132-136. Exemple biblice despre ospitalitate, incluzând și acest gest: *Fc* 18, 4 (Avraam – cei trei Îngeri); *Fc* 19, 2 (Lot – cei doi Îngeri în Sodoma); *Fc* 24, 32 (Laban – Eliezer, în Haran); *Fc* 43, 24 (intendentul egiptean – frații lui Iosif) etc.

[1681] Henri Lesêtre, „Lavement des pieds", col. 133-134.

picioarelor de către Iisus este evidențierea smereniei dumnezeiești ca model de urmat pentru lucrarea virtuții smereniei de către credincioși. În dublete contrastante este subliniată smerenia lui Dumnezeu atotputernicul, autor al unor acte pline de umilință:

> „Astăzi, Cel neapropiat după ființă lucru de rob a luat; cu ștergarul S-a încins Cel ce îmbracă cerul cu nori; apă a turnat în spălătoare Cel ce a despărțit Marea Roșie; și plecându-Se în genunchi, a început a spăla picioarele ucenicilor, și a le șterge cu ștergarul cu care era încins"[1682].

Spălarea picioarelor este o lecție de smerenie pe care o predă Învățătorul[1683], ca ucenicii, la rândul lor, să urmeze pildei[1684]. Pentru ei, pentru apostoli, spălarea picioarelor la Cina cea de Taină este momentul unei iluminări (*en tō niptēri tou deipnou ephōtizonto*)[1685], unei descoperiri: Cel dintâi Se face ultimul, Dumnezeu Se smerește în fața făpturii, Își dă spre mâncare și băutură Trupul și Sângele Său, Dumnezeu Însuși arătând că există și un alt nivel al smereniei, anume „smerenia cea dumnezeiască"[1686]. Ucenicii sunt capabili de această descoperire ca unii care au progresat în relația lor cu Hristos: în contextul relatărilor Pătimirilor, apostolii sunt cel mai des numiți „prietenii"[1687] lui Hristos (*In* 15, 14-15), și o singură dată „slujitorii"

[1682] *JoM* (*SpPic tr* 6); *Ps* 146, 8; *Iș* 14. A se vedea și *JoM/ViM* (*Pav od* 8 *tr* 1). Stăpânul a spălat picioarele slugilor, *JoM* (*Ut od* 5 *tr* 1, 2).

[1683] *JoM* (*Ut od* 3 *se tr* 1) (*Ut od* 5 *tr* 2). Conform sinaxarului, spălarea picioarelor a săvârșit-o Iisus, vrând să le aducă aminte ucenicilor „să nu umble după întâietăți", *JoM* (*Ut sinaxar*). La fel, în rugăciunile de la spălare: „spre închipuirea smereniei celei mântuitoare ai spălat picioarele ucenicilor Tăi", *JoM* (*SpPic rug* 1); în același sens, și *JoM* (*SpPic rug* 3). Pe lângă lecția de smerenie (și ca răspuns la cearta pentru întâietate cu puțin timp înainte, *Lc* 22, 24-30; *In* 13, 13-15), Hristos mai dă o dublă lecție, necesară pentru a participa la „banchetul euharistic": o lecție de caritate (*In* 13, 14) și o lecție de curăție, de puritate (*In* 13, 8-10). Henri Lesêtre, „Lavement des pieds", col. 134. Prin Cruce și, mai înainte, prin spălarea picioarelor ucenicilor, „Dumnezeu [Însuși] ne învață smerenia nu numai cu vorba, ci, mai ales, cu exemplul propriu". Fericitul Augustin, *Predica 218/C. Despre pătimirile Domnului*, p. 54.

[1684] *JoM* (*Ut od* 6 *tr* 1); *Vi* (*Ut ant* 3 *tr* 5); „Arătat-ai, Stăpâne, ucenicilor Tăi smerenie înaltă (*hypsopoion tapeinōsin*); că, încingându-Te cu ștergarul peste mijloc și spălându-le picioarele, le-ai poruncit să urmeze acestui obicei". *DmVF* (*Ut od* 6 *tr* 4).

[1685] *JoM* (*Ut tr*); „taine învățând pe prietenii Săi", *JoM* (*Ut od* 1 *tr* 2).

[1686] *JoM* (*SpPic rug* 2).

[1687] *JoM* (*Ut od* 1 *tr* 2) (*Ut od* 4 *tr* 1, 3) (*Ut od* 7 *tr* 2) (*Ut st și acum*); *JoM/ViM* (*Pav od* 8 *tr* 3) (*Pav od* 9 *tr* 1); *ViM* (*Ut ant* 1 *tr* 3) (*Ut od* 5 *tr* 2) *ViM* (*Ut od* 5 *tr* 2); *LuM* (*Ut od* 8 *tr* 1) (*Ut st* 1); *MiM/JoM* (*Pav od* 8 *tr* 3).

Lui[1688]. Doar Iuda a uitat „legea prieteniei (*nomos philias*)"[1689]. Însă prietenia față de Iisus este dovedită de urmarea Sa, de continuarea pildei de slujire pe care le-a arătat-o El[1690]. Și noi ne rugăm să fim de asemenea părtași la harul de care s-au învrednicit ucenicii de pe urma spălării, precum și la „paharul de taină" cel „nou" care va fi băut în Împărăția cerurilor[1691].

Și la spălarea picioarelor, în Joia Mare, imnografia surprinde paradoxul împreună-fiinţării celor două naturi în persoana unică a Fiului lui Dumnezeu întrupat: „Astăzi, Cel neapropiat după ființă (*ho aprositos tē ousia*) lucru de rob a luat (*ergon doulou anelabe*)"[1692]. Gestul de smerenie al lui Hristos în actul spălării picioarelor este cu atât mai mare cu cât vine din partea lui Dumnezeu[1693], pe de o parte, iar pe de altă parte, pentru că Iisus nu exclude de la spălare pe ucenicul despre care știa că Îl va vinde:

> „Smerindu-te pentru noi, Cel ce ești bogat, sculându-Te de la cină și luând ștergarul, Te-ai încins cu el, și plecându-ți grumajii, ai spălat picioarele ucenicilor și pe ale vânzătorului"[1694].

[1688] *ViM* (*Ut od* 5 *tr* 1), tropar anticipat (împreună cu cel imediat următor din această cântare, a 5-a a *ViM*) la finalul slujbei *SpPic*.

[1689] *JoM* (*Ut od* 8 *tr* 2). După ce a primit Euharistia, Iuda, prin faptul că L-a vândut pe Iisus, a disprețuit darul primit și „a aruncat câinilor cele sfinte", *JoM* (*Ut st* 2); *Mt* 7, 4. Petru, pe de altă parte, se sfia a primi spălare din „preacuratele mâini care au zidit pe Adam", *JoM* (*SpPic tr* 5), deși până la urmă este convins, *JoM* (*Ut od* 3 *se tr* 2); *JoM* (*SpPic tr* 5); *JoM/ViM* (*Pav od* 5 *tr* 2). Insistența imnografiei pe paralelismul Iuda-Petru urmărește și o pedagogie spirituală. Cei doi sunt acum (ca și alte tipare antropologice propuse de *Triod*), „fii risipitori", cărora li se oferă drept cheie a salvării pocăința, în dublul ei înțeles: recunoașterea sfinţeniei mântuitoare a lui Hristos și a greșelilor proprii, altfel spus cheia este Crucea: cea „istorică", reală a lui Iisus, și cea simbolică, duhovnicească, a fiecăruia. Imaginea va fi prezentă și în cazul celor doi tâlhari, al căror destin veșnic depinde de atitudinea față de criteriul Crucii: a o accepta sau a o refuza. Constantin Andronikof, *Le cycle pascal II*, p. 156.

[1690] *JoM* (*Ut st* și acum). Adevăratul creștin „se face pentru Acela câte S-a făcut Acela pentru noi". Sf. Grigorie de Nazians, *Cuvântarea I: Despre Sfintele Paști și despre zăbovire*, 5, în *Cuvântări praznicale și morale*, p. 222.

[1691] *JoM* (*SpPic tr* 5).

[1692] *JoM* (*SpPic tr* 6).

[1693] Este o „nespusă pogorâre", *JoM/ViM* (*Pav od* 8 *tr* 9).

[1694] *MiM/JoM* (*Pav od* 8 *tr* 4); „ai stat înaintea lutului, Ziditorul tuturor, spălând picioarele și ștergându-le cu ștergarul", *MiM/JoM* (*Pav od* 8 *tr* 5); a spălat „picioarele cele de țărână", *JoM/ViM* (*Pav od* 8 *tr* 1); smerenia este de bunăvoie, *JoM/ViM* (*Pav od* 5 *tr* 2). Faptul că Hristos primește de bunăvoie Pătimirile, că El *Se dă, Se predă*, nu *este vândut*, împotriva voinței sale, se arată în fiecare zi când se săvârșește

Mai mult, sinaxarul precizează că Iuda a fost chiar cel dintâi căruia i-a spălat Iisus picioarele, în dorința de a-l îndemna la pocăință[1695]. Vinovăția lui Iuda sporește în gravitate ținând cont de faptul că L-a „vândut cu vicleșug pe Iisus" chiar după ce „și el și-a întins picioarele"[1696] spre a-i fi spălate, adică a acceptat a fi părtaș la acest gest al Învățătorului, știind în același timp ce intenționa să facă. De aceea, s-a spus despre el că mai bine i-ar fi fost să nu fi „trecut prin ușile vieții niciodată"[1697].

Hristos nu este numai „Cel ce îmbracă cerul cu nori" (*Ps* 146, 8)[1698], ci și „cu totul foc"[1699], dar, cu toate acestea, făptura umană, chiar cea care îl va trăda, nu este nimicită prin atingerea de El:

> „O, nespusă pogorâre! O, negrăit sfat! Că foc fiind, ai spălat picioarele vânzătorului, Mântuitorule, și spălându-le, nu le-ai ars, și ai împărțit pâine la cină și tainica slujire o ai învățat"[1700].

Spunând imnograful că, spălând picioarele, în gest de adâncă smerenie, Hristos i-a îndreptat pe ucenici a merge pe „calea cea dumnezeiască"[1701], el transmite, de fapt, că siguranța mergerii pe un drum corect în viața duhovnicească este absolut condiționată de virtutea smereniei. Și noi suntem îndemnați să rămânem cu Stăpânul și astfel, aici și acum, ca și cum am fi în foișorul Cinei, „să vedem cum spală picioarele ucenicilor și le șterge cu ștergarul"; această experiență

Liturghia euharistică: „[...] în noaptea în care a fost vândut – sau, mai degrabă, când El Însuși S-a dat pe Sine (*heauton paredidou*) pentru viața lumii [...]". *Liturghier*, p. 173 (Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom), p. 251 (Liturghia Sfântului Vasile cel Mare).

[1695] *JoM* (*Ut sinaxar*). După Sfântul Ioan Gură de Aur, acesta este un îndemn de a nu căuta la fața omului când și tu trebuie să imiți gestul lui Iisus. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre văduve*, 13, traducere din limba greacă veche și note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, în Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre schimbarea numelor. Despre răbdare. Despre milostenie. Despre tăria credinței. Despre propovăduirea Evangheliei și alte omilii*, Ed. IBMBOR, București, 2006, p. 365.

[1696] *JoM/ViM* (*Pav od* 5 *tr* 1).

[1697] *JoM* (*Ut od* 7 *tr* 3).

[1698] Tema turnării apei în spălătoare este prilej pentru imnograf de a evoca, printre altele, și statutul lui Hristos de creator al apei și de proniator, El fiind cel ce a așezat legile bunei așezări și funcționări ale cosmosului sub aspect hidrologic. *JoM* (*Ut od* 3 *se tr* 1) (*Ut od* 5 *tr* 1-2).

[1699] *JoM/ViM* (*Pav od* 8 *tr* 1).

[1700] *JoM/ViM* (*Pav od* 8 *tr* 9). „picioarele oamenilor/ nu se ard în mâinile Focului". Sf. Roman Melodul, „La trădarea lui Iuda", 8, în *Imnele Sfintei Scripturi*, p. 280.

[1701] *JoM* (*Ut od* 3 *se tr* 2).

nemijlocită având-o, mai mult vom fi determinați „să facem precum am văzut, plecându-ne unul altuia”[1702].

Biserica a preluat gestul lui Iisus și i-a dat o formă liturgică, încă din secolele al IV-lea – al V-lea, așa cum atestă prima dată *Lecționarul georgian*, precum și alte *typika*, în Ierusalim și în Constantinopol[1703], având o evoluție oscilantă atât în Răsărit, cât și în Apus[1704], pentru a

[1702] *JoM* (*Ut ic*).

[1703] *LG*, nr. 640-641, p. 92. Neamintit de *LA* și *Itinerarium Egeriei*, el este prezentat detaliat de *TA*, pentru a fi atestat de numeroase mărturii în Constantinopolul de la cumpăna mileniilor I și al II-lea. O descriere destul de consistentă a ritulalului în sine după mai multe *typika* răsăritene, în mod succesiv, dar fără o analiză teologică și comparativă în detaliu, la Pétridès Sophrone, „Le lavement des pieds le Jeudi-Saint dans l'Église greque”, în *EO* 3 (1900), nr. 6, p. 321-326. Unul din cele mai bune studii, cu o prezentare a schemelor liturgice și o interpretare teologică a *typikon*-ului, la André Lossky, „La cérémonie du lavement des pieds: un essai d'etude comparée”, p. 810-816. Anterior, și numai pentru spațiul bizantin, Idem, „Lavement des pieds et charité fraternelle: l'exemple du ryte byzantin”, în A. Pistoia, A.M. Triacca (eds), *Liturgie et charité fraternelle. Conférence Saint-Serge, 45e semaine d'études liturgiques*, Paris, 30 juin-3 juillet 1998, CLV, Ed. Liturgiche, Roma, 1999 [BEL 101], p. 87-96. O contribuție consistentă la Pier Franco Beatrice, *La lavanda dei piedi. Contributo alla storia delle antiche Liturgie christiane*, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, Roma, 1983, cu preocuparea pentru următoarele obiective: analiza textului ioaneic (p. 9-32); spălarea picioarelor ca gest baptismal, cu referire la comunitatea quartodecimană (p. 33-58); receptarea de către tradiția patristică siriacă, latină și greacă (p. 59-196); o analiză istorico-liturgică a primelor mărturii cultice a ritului din Joia Mare și difuzarea lor, inclusiv la Roma (p. 197-224).

[1704] În spațiul răsăritean, spălarea picioarelor la botez era un ritual obligatoriu (canonul 48 Elvira, din anul 306, care atrăgea atenția asupra unor exagerări practicate în epocă). Mai târziu, basileul bizantin și, după modelul lui, unii principi occidentali, practicau obiceiul de a spăla, în Joia Mare, picioarele a 12 persoane sărace. În Apusul veacului al IV-lea, doar Bisericile din Franța și Milano practicau spălarea picioarelor neofiților în Joia Mare, înainte (sau câteodată după) botez. Canonul 3 Toledo (694), constatând căderea în desuetudine a acestui obicei, îl restabilește, astfel încât astăzi este practicat în mod obișnuit. În ritul roman (*Liber ordinum*), acest rit poartă numele de *Mandatum*, după primul cuvânt al textului: „Poruncă nouă dau vouă (*Mandatum novum do vobis*)” (*In 13*, 34). A se vedea Henri Lesêtre, „Lavement des pieds”, col. 134. Însăși Joia Mare mai este numită „Joia Poruncii”, după aceste prime cuvinte rostite de Iisus. Madeleine Pelner Cosman, Linda Gale Jones, *Handbook to life in the Medieval World*, p. 775. De la sfârșitul secolului al XIII-lea, în Muntele Athos sau în aria de influență athonită din Macedonia și Serbia, apar și primele reprezentări murale cu Hristos învățându-Și apostolii după ce le-au fost spălate picioarele. Judith Soria, „The Washing of the Feet in the Maundy Thursday Vesper's Readings in Late Byzantine Churches: For I Have Given You an Example, That You Also Should Do As I Have Done to You (John 13:15)”, la *The Context of Church Decoration in the Middle Ages*, 47th International Congres of Medieval Studies in Kalamazoo, Michigan, 10-13

reveni astăzi într-o formă reînviată în multe comunități[1705].

Deși, cronologic, spălarea picioarelor a avut loc la începutul Cinei, în sistemul liturgic actual, celebrarea are loc spre finalul Sfintei Liturghii, după rugăciunea amvonului, urmând tradiției savaite, cu toate că, din perspectiva unei mistagogii a pregătirii pentru participarea la misterul euharistic, vechiul amplasament, la începutul liturghiei[1706], era mult mai potrivit. Imnele și rugăciunile ritului au variat, ca întindere și conținut[1707], dar elementul comun omniprezent a rămas lectura din *In* 11, 3-17 (-30, în *Lecționarul Georgian*), singura dată când o lectură biblică este însoțită de o altă acțiune. Pasibil de o dramatizare exagerată[1708], spre deliciul unei abordări mai mult

mai 2012 (intervenție nepublicată, disponibilă, prin rezumat, la: www.academia.edu/2355865, accesat la 17 iunie 2018). Despre avatarurile ceremonialului în Occident, Henri Leclercq, „Lavement (lavage liturgique de la tête, des mains, des pieds)”, în *DACL* 8/2, col. 2002-2009 (mai ales, col. 2004-2009).

[1705] În catedralele chiriarhale oficiantul este episcopul, iar în mănăstiri (mai mari și numai de monahi), starețul. În Bisericile autocefale săvârșesc acest ritual patriarhii Ierusalimului și ai Rusiei. În România, se practică, de pildă, la Catedrala Arhiepiscopală din Galați și la mănăstiri precum Golia (Iași), Sihăstria (Neamț), Putna sau Sihăstria Putnei (Suceava). Nu se practică în Sfântul Munte.

[1706] *LG*, *TA* și *Typikon*-ul *Marii Biserici* îl plasează între Vecernie și Liturghia (euharistică). A se vedea și *Le Typicon de la Grande Église II*, p. 72-75. *Typikon*-ul de la Everghetis este o mărturie izolată a săvârșirii acestui ritual înainte de Vecernie. Diferența plasării savaite a ceremonialului față de tradițiile ierusalimitene din proximitate arată un grad de independență a acestei tradiții la câteva secole după moartea Sfântului Sava (522), când a fost redactat tipicul. A se vedea André Lossky, „La cérémonie du lavement des pieds: un essai d'etude comparée”, p. 813, 816-817.

[1707] La Mesina, imnele de la acest ritual sunt cele specifice zilei de Joi (trădarea lui Iuda și Euharistia), fără referire specială la spălare. S-au identificat trei tradiții privind rugăciunile: savaită (identică cu vechiul fond constantinopolitan); proprie Ierusalimului (multe, dintre care doar una a fost preluată) și italo-grecească (a cărei mărturie o constituie Codexul Barberini). André Lossky, „La cérémonie du lavement des pieds: un essai d'etude comparée”, p. 820, și analiza conținutului, p. 821-822. Din secolul al VIII-lea, prin intermediul celui mai vechi *Euchologion* păstrat, *Barberini graecus 336*, avem formularul liturgic primar al ecteniei dinainte de spălare, precum și trei rugăciuni, una pentru actanți, alta la sfințirea apei spălării și a treia după spălare și Evanghelie. *Barberini gr. 336*, [222-225], în *Canonul Ortodoxiei, I. Canonul Apostolic al primelor secole*, p. 1005-1006.

[1708] La sfârșitul secolului al XIX-lea a fost identificată, la Ierusalim, și o tradiție obscură, irelevantă din punct de vedere al manuscriselor liturgice valide, cu câteva modificări notabile, mărturie a deplasării de accent înspre o dramatizare forțată a sobrului ritual primar: lectura de la Ioan este continuată cu dialogul, tot în manieră dramatică (pe roluri), cu Petru, Andrei, Iacov al lui Alfeu. Ea este precedată de o lectură de la Matei, privitoare la pregătirea Paștilor, și urmată de o alta, tot mateiană,

psihologice, emoționale, decât duhovnicești, ritualul trebuie să-și păstreze – dincolo de specificul anamnetic și de unele conexiuni de tip baptismal[1709] – mai ales caracterul penitențial[1710] pe care îl potențează, pe lângă gesturile de smerenie implicite, atât *Psalmul 50*[1711], intonat în deschidere, precum și, cât se poate de consistent, imnografia.

Imnograful, și de data aceasta, operează o schimbare de plan; acum nu picioarele, ci facultatea rațională are nevoie de curățare („spală gândul sufletului nostru, și ne încinge pe noi cu legătură

referitoare la rugăciunea din Ghetsimani. Dialogul dintre Iisus („interpretat" de patriarh) și ucenici este însoțit de gesturi și deplasări de locații cu un grad mare de teatralitate. Traducerea „notiței" și câteva comentarii, la Pétridès Sophrone, „La cérémonie du lavement des pieds à Jérusalem", în *EO* 14 (1911), nr. 87, p. 89-99. Și un interesant interviu, „La scène liturgique. Entretien avec Jean-Yves Hameline", în *Les cahiers de médiologie*, nr. 1 (1996), p. 171-179.

[1709] Prima mărturie despre spălarea picioarelor ucenicilor ca preînchipuire a botezului este foarte veche, aparținând lui Afraat Persanul (secolele al III-lea – al IV-lea). Afrahat Persanul, *Omilia XII: Despre Paște*, 10, traducere de Diac. Ioan I. Ică jr, în Sf. Efrem Sirianul, *Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii*, p. 54 (totuși cu o lectură nuanțată a afirmației „să știi, prietene, că atunci, în acea noapte, Mântuitorul nostru a rânduit Botezul cel adevărat", în sens de prefigurare, cum anunțase anterior). Mult mai bine evidențiat este caracterul baptismal al ritualului spălării picioarelor în tradiția vest-siriacă: se citea pasajul din *1 Ptr* 3, 17-22, unde potopul din vremea lui Noe este prezentat ca *typos* al botezului Legii noi, ca înnoire a cugetului, „prin învierea lui Iisus Hristos". Baby Varghese, „Holy Week celebrations in the West Syrian Church", p. 177. Și în tradiția armeană, referatul cu Iisus spălând picioarele ucenicilor a fost pus în legătură cu actul baptismal. Grégoire de Narek, *Commentarire sur Le Cantique des Cantiques*, introduction, traduction et notes par Lévon Pétrossian, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 2010 [*OCA* 285], p. 244.

[1710] O comisie liturgică apuseană însărcinată cu analiza tipicului occidental, în lumina vechii tradiții, a stabilit reactualizarea ritului penitențial pentru Joia Mare, în avanpremiera *Triduum*-ului pascal, pentru a sublinia caracterul pascal și comunitar al pocăinței. S-a recomandat ca spălarea picioarelor să fie oficiată numai acolo unde este încetățenită această tradiție, iar unde nu este, ideea de „slujire" a aproapelui să se concretizeze prin acte de milostenie sau printr-o agapă la care clericii să fie cei care servesc. Adrien Nocent, „Renouveau du Triduum pascal depuis 1955 à Vatican II. Aspects particulier", în Ildebrando Scicolone (ed.), *La celebrazione del Triduo Pasquale. Anamnesis e mimesis*, Atti del III Congresso Internazionale di Liturgia, (Roma, Potificio Istituto Liturgico, 9-13 Maggio, 1988), Roma, 1990 [*Studia Anselmiana* 102, *Analecta Liturgica* 14], p. 287-294 (aici, p. 288-289).

[1711] Dacă, inițial, la Ierusalim erau folosite doar versete alese din *Psalmii 50* și *118* (la Constantinopol numai *118*), tradiția savaită a impus recitarea integrală a *Psalmului 50*. André Lossky, „La cérémonie du lavement des pieds: un essai d'etude comparée", p. 820. O analiză a *Psalmului 50*, și la Roland Meynet, „Analyse rhétorique du Psaume 51. Hommage critique à Marc Girard", în *Rivista Biblica*, 45 (1997), p. 187-226.

duhovnicească"[1712]), precum și întreg sufletul: „Având să luăm mare binefacere, să alergăm credincioșii cu bună cucernicie la cinstita spălare. Nu întinăciunea trupească spălând, ci sufletele în taină sfințindu-ne"[1713]. Iar această lucrare este ajutată de lacrimi (din partea omului) și desăvârșită prin harul dumnezeiesc[1714].

Pogorârea smerită a Celui ce „caută spre pământ și-l face pe el de se cutremură" până la a se atinge de „tălpi de lut", din același lut al pământului care ascultă de legile Ziditorului, este singura cale sigură de a dărui „înălțare asupra a toată puterea potrivnică"[1715]; în fața smereniei Ziditorului, ascendentul diavolului asupra omului este zădărnicit și, într-un anume fel, această smerenie se transmite, potențial, și „lutului" care, înduhovnicit și candidat la îndumnezeire, se vădește a fi mai tare decât puterile spirituale, netrupești, ale întunericului.

Spălarea rituală a picioarelor nu este doar un act anamnetic, ea își are rațiunile și efectele duhovnicești proprii, în acest moment, unul dintre ele fiind subliniat și de cererea ecteniei de la această slujbă: „să fie apa aceasta spre spălarea întinării păcatelor noastre"[1716], precum și de rugăciunea care precedă lectura evanghelică și ritul propriu-zis:

[1712] *JoM* (*SpPic tr* 3).

[1713] *JoM* (*SpPic tr* 4).

[1714] „Păzește-ne neîntinați, spălați pururea cu lacrimi, curățiți cu lumina darului Tău cel curățitor", *JoM* (*SpPic rug* 2).

[1715] *JoM* (*SpPic tr* 4). Concluzia este simplă: „ne-ai arătat nouă calea cea mai bună a înălțării, smerenia". *Ibidem*. Hristos S-a smerit pentru noi pentru a ne înălța, *ViM* (*Ut la* 2). Pogorârea smerită a lui Hristos a adus cu sine înălțarea noastră „din adâncurile răutății", *JoM* (*Ut od* 3 *se tr* 1). „Înalță-ne pe noi cu smerenia cea dumnezeiască", *JoM* (*SpPic rug* 2). Însăși smerenia lui Iisus trădează „o înălțime sufletească neobișnuită", *JoM* (*Ut sinaxar*). În celebrarea liturgică de tradiție est-siriacă se vorbește despre chenoza Logosului pentru ridicarea umanității căzute la înălțimea Dumnezeirii Lui prin intermediul naturii omenești, desemnată prin metafora „ostaticului/chezașului" (firea omenească), îndumnezeită, prin Pătimire și Înviere. Sebastian Brock, „Christ The Hostage: a Theme in the East Syriac Liturgical Tradition and Its Origins", în H.C. Brennecke, E.L. Gramsuck, C. Markschies (eds), *Logos, Festschrift für Luise Abramowski*, Ed. Walter de Gruyter&co, Berlin/New York, 1993, p. 472-485 (disponibil online la: https://bethkokheh.assyrianchurch.org/articles/233, accesat la 18 februarie 2018); Idem, „Biserica «nestoriană»: o etichetă nefericită pentru Biserica Asiriană a Răsăritului", în Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici*, p. 460. Smerenia este „unica virtute care nu poate fi umilită de draci". Sf. Ioan Scărarul, *Scara* 25, 16, p. 303. Toate mrejele diavolului întinse pe pământ pot fi nimicite doar de smerenie. *Despre avva Antonie*, 7, în *Patericul*, p. 44.

[1716] *JoM* (*SpPic ect* 5).

„[...] caută și acum spre noi, nevrednicii robii Tăi, care urmăm smereniei Tale celei atât de preaslăvite, și ne învrednicește să ne spălăm de întinăciunile trupești și de necurățiile sufletului cu atingerea apei acesteia"[1717].

Această apă „se murdărește" cu păcatele noastre, dar ea este început de viață nouă, o viață care proclamă puterea în slăbiciune, triumful în smerenie, biruința iubirii și moartea egoismului[1718]. Un alt scop al participării la ritualul spălării este dobândirea unei rezistențe mai mari în fața atacurilor vrăjmașului: „întărește sufletele și trupurile noastre împotriva șarpelui celui înșelător, care păzește călcâiul nostru. Ca fiind curați, să slujim Ție cu bună mulțumire, călcând peste șerpi și peste scorpii și peste toată puterea vrăjmașului"[1719]. Pentru aceasta, este nevoie ca întreg ritualul să fie pus sub asistența Duhului Sfânt, Care „cu puterea, cu lucrarea și cu venirea" Lui, „să binecuvinteze și să sfințească spălarea aceasta"[1720].

Cel ce a „dat tonul" acestei practici, semn al smereniei și al dragostei, este invocat a fi El Însuși prezent de fiecare dată când este reiterat liturgic gestul Său din Joia Pătimirilor:

„Înșuți și acum, Stăpâne, vino în mijlocul nevrednicilor robilor Tăi, care urmăm pildei Tale, și spală toată întinăciunea și necurăția sufletelor noastre; ca spălând praful ce s-a lipit de noi prin păcate și ștergându-ne unul pe altul cu ștergarul dragostei, să putem plăcea Ție în toate zilele vieții noastre și să aflăm milă înainta Ta"[1721].

Și despre Adam se spune că a fost „smerit", dar cu o altă conotație decât cea primară, duhovnicească (în sensul de umilit, înjosit de către diavol), dar smerenia lui Dumnezeu l-a ridicat[1722].

[1717] *JoM* (*SpPic rug* 1).

[1718] Alexander Rentel, „A Feast of Humility", în *Holy Week: A Series of Meditations*, p. 115. Noua creație este populată de cei ce acceptă să spele picioarele unii altora (*In* 13, 14), să se smerească și să se ofere pe ei înșiși. *Ibidem*, p. 115-116.

[1719] *JoM* (*SpPic rug* 1). Influențat de textele biblice (a se vedea corespondențele cu *Fc* 3, 1; *Fc* 3, 15; *2 Co* 11, 3; *Ap* 12, 9; *Lc* 10, 1), acest mic fragment este încă o mostră privind puternica influență biblică asupra cultului răsăritean. A se vedea și Pr. Prof. Dr. Ene Branițte, *Liturgica generală*, p. 730-733; 734-743.

[1720] *JoM* (*SpPic ect* 4); „Dăruiește nouă pogorârea cea nevăzută a Preasfântului Tău Duh", *JoM* (*SpPic rug* 1); *Fc* 1, 2.

[1721] *JoM* (*SpPic rug* 3).

[1722] *JoM* (*SpPic rug* 2). Aceasta, pentru că este o „smerenie mântuitoare", *JoM* (*SpPic rug* 3).

Lecția de smerenie oferită de Iisus este smerenia asumată în mod personal și voluntar: „ca cel ce voiește să fie întâi, să fie mai pe urmă decât toți cu voirea"[1723]. „Plecarea cea preaînaltă" a Domnului este „măsura smereniei"[1724], adică smerenia omenească nu mai poate fi în niciun fel măsurată cu instrumente lumești, nimeni, niciodată neputând susține că s-a smerit „destul". Cu alte cuvinte, virtutea nu are niciodată un sfârșit. După ce, în timpul Postului, nevoitorul a exersat primul stadiu al smereniei, acum are acces la un nou nivel, în care nu există limitare, ci creștere în eternitate.

Smerenia aceasta superioară este „poarta Împărăției"[1725] și ea nu se mai naște din amintirea păcatelor proprii sau din frica de Dumnezeu, ci are un alt principiu: un simțământ al datoriei care decurge din conștientizarea darurilor divine primite, cu nevrednicie, dar și din contemplarea pătimirilor lui Hristos, care trezește, de asemenea, sentimentul unei perpetue datorii[1726]. Ea este mai puternică decât orice virtute[1727], chiar și decât rugăciunea neîmprăștiată[1728], le protejează[1729], iar lipsa ei face ineficientă orice asceză[1730]. Smerenia, în gradul ei cel mai înalt, este „numirea lui Dumnezeu și darul Lui"[1731], „haina lui Dumnezeu"[1732], pe care numai prin darul lui

[1723] *JoM/ViM* (*Pav od* 8 *tr* 2).

[1724] *JoM* (*SpPic rug* 2).

[1725] Sf. Ioan Scărarul, *Scara* 25, 28, p. 306.

[1726] „Unii țin ca pricină de smerită cugetare relele făcute înainte și după iertarea lor până la sfârșit, biciuind prin ele închipuirea de sine. Alții, ținând în mintea lor patima lui Hristos, se socotesc pururea datornici". *Ibidem*, 25, 34, p. 308.

[1727] „N-am postit, n-am privegheat, nu m-am culcat pe jos, ci «m-am smerit, zice, și m-a mântuit Domnul degrabă» (*Ps* 114, 6). Pocăința învie, plânsul bate la ușă, iar cuvioasa smerenie o deschide". Sf. Ioan Scărarul, *Scara* 25, 14, p. 302. „Smerenia și teama de Dumnezeu întrec toate virtuțile". *Despre avva Ioan cel Pitic*, 22, în *Patericul*, p. 165. Ea este „coroana călugărului". *Despre avva Or*, 9, în *Patericul*, p. 368.

[1728] *Despre avva Sisoe*, 13, în *Patericul*, p. 328.

[1729] Smerenia cea dumnezeiască (*theia tapeinōsis*) este „postamentul, asigurarea și rezumatul tuturor virtuților". Simeon Monahul, *Cuvinte pentru străpungerea inimii*, 26, traducere Diac. Ioan Ică jr, studiu introductiv Dan Zamfirescu, Ed. Deisis, Sibiu, 2009, p. 321-322. „Smerita cugetare este acoperământ dumnezeiesc, spre a nu fi văzute izbândirile noastre". Sf. Ioan Scărarul, *Scara* 25, 24, p. 305. Smerenia ține virtuțile la un loc: „Așa cum o corabie nu se poate construi fără cuie, tot așa omul nu se poate mântui fără smerenie". *Despre amma Sincletica*, 27, în *Patericul*, p. 355.

[1730] „Nefiind de față smerita cugetare, toate ale noastre sunt putrede". Sf. Ioan Scărarul, *Scara* 25, 15, p. 302.

[1731] *Ibidem*, 25, 3, p. 298.

[1732] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 20, p. 88. Smerenia este o virtute dumnezeiască, pentru că „prin întrupare a intrat, într-un fel, în Dumnezeu"; de aceea,

Dumnezeu o poate primi cineva, cu multă stăruință în rugăciune[1733].

Dar gestul de smerenie al lui Iisus la spălarea picioarelor ucenicilor poate avea un sens mult mai larg; el se cere a fi imitat ca semn al slujirii jertfelnice în varii forme: „încinge ca un bărbat (ca Hristos Dumnezeu) mijlocul tău cu ștergarul ascultării și ridicându-te de la cina liniștei, spală picioarele ucenicilor cu duh smerit"[1734].

Nu numai acum, aproape de Paști și la sfârșit de post, ci încă de la începutul Triodului, smerenia este prezentată ca fiind modelul spre care Iisus îi îndrepta pe ucenici: „Împăratul tuturor, vrând să fie ucenicii Lui smeriți în cugete, sfătuindu-i, îi învăța să râvnească suspinul și umilința vameșului"[1735]. Biserica a preluat rugăciunea vameșului făcând din ea laitmotiv al ceremoniilor: „Cuvintele vameșului, credincioșii să le grăim în sfânta Biserică: Dumnezeule, milostivește-Te"[1736].

Și tot de atunci se conturează ideea esențială în spiritualitatea ortodoxă, care va fi accentuată în această Săptămână Mare, că fundamentul virtuților, deci și al smereniei, este unul hristologic[1737]; în prima duminică a Triodului, când pomenim smerenia vameșu-

„smerenia este Dumnezeu Însuși", iar, după Sfântul Isaac, doar împreună „ostenelile și smerenia fac din om un dumnezeu pe pământ". Pe larg, la Sabino CHIALÀ, monah la Bose, *Isaac Sirianul – asceză singuratică și milă fără sfârșit*, traducere Maria-Cornelia și Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2012, p. 306-315 [„Smerenia – haina lui Dumnezeu"].

[1733] SF. ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici*, 27, p. 336-337. „Smerenia lui Hristos" este un concept cheie în învățătura duhovnicească a Sfântului Siluan, și ea poate fi cunoscută numai prin Duhul Sfânt. SF. SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejdii și iadul smereniei. Însemnări duhovnicești*, 3, p. 81-83.

[1734] SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara* 4, 31, p. 99-100.

[1735] *DmVF* (*Ut od* 1 *tr* 4); „Povățuind pe ucenici, le spuneai dinainte, Stăpâne, să nu cugete cele înalte, ci totdeauna să primească cele smerite", *DmVF* (*Utr od* 7 *tr* 5).

[1736] *DmVF* (*Ut od* 8 *tr* 3). Smerenia vameșului, în opoziție cu mândria fariseului, ocupă un amplu spațiu al imnografiei, în poziționări binare, în cadrul aceleiași alcătuiri. Dintre multele exemple: „Prin trufie se împrăștie tot binele, iar prin smerenie pierde tot răul", *DmVF* (*Ut od* 1 *tr* 3) (*Ut od* 3 *tr* 1) (*Ut od* 5 *tr* 1) (*Ut cond*) (*Ut lum*); precum și ideomelele stihoavnei din zilele săptămânii a patra: *Ma* IV (*Vc st* 1) (*Ut st* 1); *Mi* IV (*Vc st* 1); *Jo* IV (*Ut st* 1); *Vi* IV (*Ut st* 1). Este, însă, de abia primul stadiu al smereniei, la un nivel ascetic, dar fără de care nu se va putea atinge cel desăvârșit, a cărui revelație deplină o va avea credinciosul la sfârșitul postului.

[1737] După Origen „atât virtutea în general, cât și fiecare virtute în particular sunt Persoana divină a Fiului. Tot astfel, practica virtuții [...] e o participare de ordin existențial la însăși Persoana lui Hristos". A se vedea Henri CROUZEL S. J., *Origen: personajul-exegetul-omul duhovnicesc-teologul*, traducere de Cristian Pop, prefață de Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, ²2014, p. 189. Dacă Mântuitorul „*este* virtuțile", „noi le

lui, este evocată smerenia lui Hristos: „Către dumnezeiasca înălțare suindu-ne pe noi pururea Mântuitorul și Stăpânul, a arătat smerenia cea făcătoare de înălțare; că a spălat cu mâinile Sale picioarele ucenicilor"[1738]. Vechea temă a vameșului și a fariseului din Duminica a III-a a Postului Mare, de origine ierusalimiteană, prezentă și acum în săptămâna următoare, mai ales la stihirile ideomele de la Vecernie și Utrenie, se completează și se armonizează în chip fericit cu prăznuirea Crucii. Virtutea smereniei, pe care o învățăm de la vameș, își are temeiul ultim în smerenia deplină a Mântuitorului:

> „Domnul tuturor ne-a învățat cu pildă ca să ne ferim de gândul cel măreț al fariseilor celor prea răi, și tuturor le-a arătat să nu gândească cu trufie mai mult decât se cuvine a gândi. Că El Însuși făcându-Se pildă și asemănare, S-a micșorat pe Sine până la Cruce și moarte. Deci mulțumindu-I cu vameșul, să-i zicem: Dumnezeule, Cel ce ai pătimit pentru noi și fără patimă ai rămas, izbăvește-ne pe noi din patimi și mântuiește sufletele noastre"[1739].

„Prisosința" de smerenie a lui Hristos, arătată la Pătimiri, culminând cu răstignirea pe Sfânta Cruce (*Flp* 2, 6-7), „a surpat mândria cea demonică"[1740]. Această smerenie a lui Hristos este model pentru ca fiecare credincios să învețe smerenia:

avem numai (s.a.)", după cum afirmă Tomáš ŠPIDLÍK S.J., *Spiritualitatea Răsăritului creștin. I. Manual sistematic*, p. 325.

[1738] *DmVF* (*Ut od* 4 *tr* 5) (*Ut od* 6 *tr* 4). „Arătat-a, Cuvântul, smerenia a fi calea cea aleasă a înălțării, smerindu-Se până și la chipul cel de rob; Căruia urmând oricine, smerindu-se se înalță", *DmVF* (*Ut od* 4 *tr* 1); „Luând de la Hristos cale de înălțare smerenia, pilda mântuirii, să dorim obiceiul vameșului", *DmVF* (*Ut od* 9 *tr* 1).

[1739] *Dm* III (*Ut la* 4); „Calea cea mai bună a înălțării ai arătat, Hristoase, a fi smerenia, micșorându-Te pe Tine și chip de rob luând", *Lu* IV (*Ut st* 1); căzând eu din cauza semeției, sunt mântuit de „Cel ce, pentru îndurare Te-ai smerit pe Tine Însuți", *Ma* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 3).

[1740] *Mi* IV (*Vc st* 1). Asemenea lui Hristos, și călugărul poate birui pe vrăjmașii nevăzuți numai cu smerenia, singura pe care nu o poate „parodia" diavolul, cum încearcă cu alte lucrări ascetice. *Despre avva Macarie Egipteanul*, 11, 35, în *Patericul*, p. 218, 225. Într-un anume fel, se poate spune că smerenia, chenoza, nu s-a sfârșit pe Cruce, nici la pogorârea în iad, ci ea este o stare permanentă de deșertare a Fiului în fața Tatălui, așa cum, și Tatăl, la nașterea Fiului, „Și-a deșertat întreaga Sa plinătate". Căci „iubirii lui Dumnezeu îi este propriu absolutul deșertării". Pe larg despre „cele două chipuri ale smereniei: cea nefăcută – Dumnezeiască; și cea făcută – ascetică", la Arhim. Sofronie SAHAROV, *Nașterea întru Împărăția cea neclătită*, traducere din limba rusă de Ierom. Rafail (Noica), Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2003, p. 225-229 (aici, p. 229).

„De la Domnul, Cel ce S-a smerit pe Sine până la moarte prin Cruce pentru tine, învățându-te, suflete al meu, din înălțare umilința și din umilință înălțarea, nu te înălța pentru virtuțile tale, nici nu te socoti pe tine drept să osândești pe aproapele tău, ca fariseul cel lăudăros; ci cu gând plecat aducându-ți aminte numai de păcatele tale, ca vameșul strigă: Dumnezeule, milostivește-te spre mine păcătosul și mă mântuiește"[1741].

Tot efortul creștinului este, până la urmă, de a ajunge să conștientizeze că smerenia este indispensabilă ca un oxigen duhovnicesc, absolut necesar pentru supraviețuire[1742]. Actualizând Crucea și Pătimirile Domnului, el ajunge a experimenta, prin comuniune intimă cu Dumnezeu, că ea, smerenia, este, alături de iubire, cea mai potrivită „însușire" a Dumnezeului celui viu[1743], cea care a făcut „să pogoare cerurile" și să Se răstignească pentru făptura cea căzută. Cine s-a îmbrăcat cu această „haină a smereniei" a ajuns, pe nesimțite[1744], asemenea Primului înveșmântat cu ea[1745]:

„Mai presus de toate acestea, să cugetați asemenea lui Hristos Iisus, Care ne-a iubit și, iubindu-ne, S-a milostivit și, milostivindu-Se, S-a

[1741] *Vi* IV (*Vc st* 1); „Să urmăm obiceiurilor celor bune ale lui Hristos, Mântuitorul, și smereniei Lui", *DmVF* (*Ut od* 6 *tr* 3). „Smerenia este ascunsă în Hristos. Căci El este izvorul ei, ca Cel ce S-a coborât la nivelul nostru pentru a intra în comuniune cu noi. Smerenia este delicatețea față de Dumnezeu și față de orice persoană. Smerenia o are Hristos ca Fiul lui Dumnezeu față de Tatăl, dar o are și ca om față de Dumnezeu-Tatăl, și față de orice om. De aceea S-a umilit prin Întrupare și prin Moarte, de aceea ni Se dă ca jertfă până la sfârșitul lumii. De la El învățăm smerenia și luăm puterea pentru ea". Nota 615 a Părintelui Stăniloae la Cuv. Nichita Stithatul, *Vederea duhovnicească a Raiului*, 8, 15, traducere din greceşte, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017 [*FR* 6], p. 317. Comentariile duhovnicești ale Părintelui Stăniloae despre acest subiect al smereniei, glosând pe marginea textelor Părinților filocalici, în Alexandru Prelipcean, *Spiritualitate creștină și rigoare științifică: notele de subsol ale Filocaliei românești*, vol. 2: *Antologia notelor de subsol (M-Z)*, Ed. Doxologia, Iași, 2013, p. 425-447 („smerenia"); p. 448-449 („smerenia și ascultarea"); p. 449-452 („smerita cugetare").

[1742] „Omul are nevoie de smerenie și de teamă de Dumnezeu așa cum are nevoie de aerul care îi iese pe nări". *Despre avva Pimen*, 48, în *Patericul*, p. 273; „A ne smeri totdeauna: iată lucrarea noastră", Arhim. Sofronie Saharov, *Din viață și din Duh*, traducere din limba franceză de Ierom. Rafail (Noica), Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, [2]2014, p. 55.

[1743] Sf. Ioan Scărarul, *Scara* 25, 3, p. 298. La fel, și pentru ascet, „dragostea și smerenia sunt o sfințită pereche". Sf. Ioan Scărarul, *Scara* 25, 36, p. 309.

[1744] „Când vezi pe cineva, sau auzi de el, că în puțini ani a dobândit cea mai înaltă nepătimire, socotește că nu pe alta, ci pe această cale, fericită și scurtă, a călătorit". Sf. Ioan Scărarul, *Scara* 25, 35, p. 309.

[1745] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 20, p. 88, 89.

smerit și, smerindu-Se, ne-a mântuit. Căci din iubire vine mila, și din milă smerenia, și din smerenie mântuirea și înălțarea"[1746].

În omul smerit, care nu-și atribuie lui izbânzile, Însuși Dumnezeu va lucra virtuțile, ca Izvor și conținut tainic al lor, și-i va dărui cunoașterea celor dumnezeiești, inaccesibile altfel decât prin revelație[1747].

10.2. Cina cea de Taină. Euharistia, taină a îndumnezeirii

Neputându-se armoniza părerile liturgiștilor dacă Cina ultimă a fost[1748] sau nu[1749] o masă pascală în adevăratul sens al cuvântului, este

[1746] Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt la Sâmbăta cea Sfântă*, 39, în *Cuvântări la sărbători împărătești, la sărbători ale Maicii Domnului și la Sfinți*, p. 152.

[1747] Marius Portaru, „Sf. Maxim Mărturisitorul, *Tâlcuire la Psalmul LIX*", în *ST* 6 (2010), nr. 3, p. 211-236, aici, p. 236. Ideea întrupării lui Hristos în virtuți apare și la părinți anterior Sfântului Maxim, începând cu Origen și continuând cu Metodie de Filipi, Grigorie de Nyssa, și chiar la Evagrie. Specific Sfântului Maxim este și aceea că el nu vorbește numai de o participare a oamenilor la virtuțile dumnezeiești, ci și una, cât se poate de activă, a lui Hristos la condițiile umane, numai această „reciprocitate" asigurând corespondența dintre Întruparea lui Dumnezeu și îndumnezeirea omului. Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și Mediator*, p. 356-364.

[1748] După sinoptici, ar fi fost o cină pascală: „cu dor am dorit să mănânc cu voi *acest* Paști (s.n., *touto pascha*) (*Lc* 22, 15)", Răstignirea fiind chiar în ziua de Paști, Vineri, 15 Nissan. Louis Ligier, „De la Cène de Jesus à l'Anaphore de l'Église", în *LMD* 87 (1996), p. 7-15. O interpretare a Cinei pe fondul celebrării pascale iudaice (cu pâine nedospită, *afikoman*), la Deborah Bleicher Carmichael, „David Daube on the Eucharist an the Passover Seder", în *JSNT* 42 (1991), p. 45-67. O aluzie și în imnografie: „Împlinind porunca Legii, Cel ce a scris tabelele Legii în Sinai, a mâncat Paștile cele de demult și umbroase, dar S-a făcut El Însuși Paști și tainică jertfă vie", *MiM/JoM* (*Pav od* 8 *tr* 1). La Cină, Hristos a săvârșit Paștile și a „lucrat tainele", *MiM/JoM* (*Pav od* 7 *tr* 1).

[1749] Evanghelistul Ioan plasează cina în 13-14 Nissan, răstignirea pe 14 Nissan, în pre-ziua de sabat, care, în acel an, coincidea cu Paștile (*In* 18, 28; 19, 31); așadar ar fi fost o cină obișnuită. Gregory Dix, *The Shape of Liturgy*, p. 48-102; Louis Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Desclé, Paris, 1968, p. 101; Cullen I. K. Story, „The Bearing of Old Testament Terminology on the Johannine Chronology of the Final Passover of Jesus", în *Novum Testamentum*, 31 (1989), nr. 4, p. 316-324; Joseph Ratzinger, *Iisus din Nazaret II*, p. 112; Raymond E. Brown, *The Death of the Messiah. II*, p. 1350-1378. Răstignirea lui Iisus în seara ajunului Paștilor coincide cu momentul când la templu erau jertfiți mieii de Paști, de unde preferința pentru conținutul profund teologic pe care îl implică a doua cronologie, cea a lui Ioan.

de preferat formula că ea s-a luat „într-o atmosferă pascală”[1750]. Ceea ce este însă mai sigur este că structura generală a Cinei luate de Iisus cu ucenicii respectă elementele unei cine specifice ritului iudaic în sărbători (și în ziua de sabat), săvârșită de capul familiei: după un prim pahar cu vin sfințit (*qiddus*[1751]), urma binecuvântarea și frângerea pâinii, iar după cină mulțumirile *birkat ha-mazon*[1752] erau rostite asupra unui nou pahar de vin, schemă atestată mai ales de varianta lucanică (*Lc* 22, 14-20) și de cea paulină (*1 Co* 11, 23-25) a instituirii, precum și de mărturiile primelor formulare euharistice din *Didahia* sau ale Sfinților Ignatie Teoforul, Iustin Martirul sau Irineu de Lyon[1753].

„Pe Domnul Paștelui L-au jertfit de Paște [...]. Străpungând și frângând mielul, au răstignit și înălțat Mielul cel adevărat”. Sf. Efrem Sirul, *Imnele la Postul celor patruzeci de zile (De ieiunio)*, 5, 6-7, p. 119.

[1750] Rupert Fennenberg, *Christliche Passafeier und Abendmahl. Eine biblisch hermeneutishe Untersuchung der neutestamentlichen Einsetzungsberichte*, München, 1971, p. 34-45, *apud* Ciprian Streza „Raportarea cultului iudaic la cultul creștin: Continuitate și/sau discontinuitate? O chestionare a originii Sfintei Liturghii”, în Pr. Conf. Dr. Constantin Oancea (ed.), *Biblie și misiune creștină. Popas aniversar dedicat Părintelui Profesor Dr. Dumitru Abrudan*, Ed. Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2008, p. 59 (cu o sintetică inventariere evaluativă a pozițiilor pro și contra). Aceeași idee, la Karl Christian Felmy, *De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe. Un comentariu istoric*, p. 11; Christos Yannaras, *Abecedar al credinței. Introducere în teologia ortodoxă*, traducere de Pr. Dr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 1996, p. 156. O analiză biblică minuțioasă a variantelor sinoptici/Ioan, precum și a riturilor iudaice observabile în desfășurarea Cinei, în articolul lui C. Fouard, „Cène”, în *DB* 2, p. 408-417. Importantă pentru obiectivitatea precizărilor referitoare la data Cinei, John P. Meier, *A marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus I: The Roots of the Problem and the Person*, Doubleday, New York, 1991, p. 372-433.

[1751] „Kiddush”, în F.L. Cross, E.A. Livingstone (eds), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. a III-a, Oxford University Press, 2005, p. 931.

[1752] Structura ritualică avea trei secțiuni: de binecuvântare (*Barukh attah*), de mulțumire (*Noeh*), de cerere (*Rahem*). A se vedea Kurt Hruby, „La «*Birkat ha-mazon*» - La priere d'action de grace apres le repas”, în *Melanges liturgiques offerts au R.P. Dom Bernard Botte OSB de l'Abbaye du Mont César à l'occasion du 50ème anniversaire de son ordination sacerdotale (4 juin 1972)*, Abbaye du Mont César, Louvain, 1972, p. 205-222.

[1753] Unul dintre dezvoltatorii cei mai cunoscuți ai teoriei legăturii Euharistiei cu binecuvântările și structura ceremoniilor festive iudaice, în răspăr cu cele „clasice” de manual, a fost Louis Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Desclé, Paris, 1966, [2]1968, [3]1990, [4]2009 (ultima la Les Éditions du Cerf). Lucrarea se cere a fi evaluată împreună cu o alta, Idem, *Le Mystère pascal. Méditation sur la liturgie des trois derniers jours de la Semaine Sainte* [de aici înainte, *Le Mystère pascal*], Les Éditions du Cerf, Paris, [1]1946, [2]2009, în care denunță sentimentalismul pietisto-doloristic, redus la acte mimetice, și propune viziunea biruinței eshatologice care trebuie să însoțească adorarea nu a unui trup mort, ci a unuia Viu, nemuritor, care biruie prin Cruce și Înviere și ni se dăruiește, Același, Jertfit și Înviat totodată, în

Cuvintele de instituire a Euharistiei (*Mt* 26, 26-29; *Mc* 14, 22-25; *Lc* 22, 16-20)[1754] au fost plasate între cadrele generale oferite de această celebrare festivă iudaică[1755].

Euharistie. Despre vizionarismul liturgic al oratorianului Bouyer, în studiul recent al lui Paul Airiau, „Louis Bouyer, du centre à la marge?”, în Bruno Dumons, Vincent Petit, Christian Sorel (eds), *Liturgie et société. Gouverner et réformer l'Église, XIX^e-XX^e siècle*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2016, p. 87-100. Bouyer continua și aprofunda linia deschisă de teologi precum Gustav Bickell (1872), P. Drews (1898), William Oscar Emil Osterley (1925), F. Gavin (1928) și, mai ales, Gregory Dix (1945), discuțiile despre originea și elementele ritului euharistic continuând și mai târziu, cu nuanțe și completări, inclusiv cu contestația privind legătura dintre Cină și *birkat ha-mazon*. Sintetizează, pledând pentru prudență și o viziune mai largă, (cu dese referiri la Cina de pe urmă), Paul F. Bradshaw, *Eucharistic Origins*, Oxford University Press, Londra, 2004, 166 p.; Enrico Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, San Paolo, [1]1996, [2]2003 (Edizioni dehoniane Bologna, 331 p.); Diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei, I. Canonul Apostolic al primelor secole*, p. 284-293, de unde preiau ideile sinteză. Studiile liturgice privind Euharistia și Cina de pe urmă sunt numeroase, ele fiind parte a amplei și constant actualizatei bibliografii liturgice disponibile online la: https://www.bibliographia-eucharistica.org.

[1754] O substanțială analiză filologică a formulelor euharistice la sinoptici (cu sublinierea similitudinilor dintre *Mt* și *Mc*, pe de o parte, și dintre *Lc* și *1 Co* 11, 23-26, pe de altă parte) și o interpretare a lor din perspectiva anticipării Patimilor și a Învierii, cu evidențierea aspectului eshatologic al Cinei, la Pr. Dr. Ilie Chișcari, *Taina Fiului Omului, I*, p. 528-537. Faptul că Sfântul Evanghelist Ioan nu redă momentul instituirii Euharistiei a fost explicat prin aceea că s-a evitat ca, din ignoranță și din acuză perfidă, cuvintele Mântuitorului despre „mâncare” a Trupului și „băutură” a Sângelui să fie profanate până la acuza de antropofagie. Compensator, Sfântul Ioan ne oferă nu numai o cuvântare de despărțire la Cina cea de Taină mai dezvoltată decât la ceilalți evangheliști, dar și „textul cel mai clar și mai bogat și mai clar despre Sfânta Euharistie din întreg Noul Testament”: învățătura despre Pâinea vieții (*In* 6, 22-59). Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *Sfânta Evanghelie de la Ioan. Introducere și comentariu*, p. 156. Cu toate acestea, spre deosebire de „Luați mâncați (*phagete*)...”, la Sfântul Evanghelist Ioan sensul este mult mai puternic: „Cel ce mănâncă Trupul Meu (*ho trōgōn mou tēn sarka*) și bea sângele Meu are viață veșnică” (*In* 6, 34), unde verbul *trōgō* înseamnă a roade, a sparge în dinți, a mesteca. A se vedea Maurice Carrez, François Morel, *Dicționar grec-român al Noului Testament*, p. 294. Același cuvânt, *trōgō*, și la *In* 13, 18, cu referire la prorocia din *Ps* 40, 9, referitoare la trădarea lui Iuda, proaspăt „împărtășit”: „Cel ce mănâncă pâinea cu Mine a ridicat călcâiul împotriva Mea”.

[1755] Cuvintele de instituire ar fi putut fi inserate fie în cadrul celei de a doua, fie la ultima secțiune impusă de *birkat ha-mazon*. Conf. Dr. Ciprian Streza, „Un exercițiu de liturgică comparată: Analiza cuvintelor de instituire din cele patru versiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare”, în *RT* 92 (2010), nr. 1, p. 127-143, aici p. 128-129. A se vedea și Thomas J. Talley, „De la *berakhah* à *l'eucharistie* une question a reexaminer”, în *LMD* 125 (1976), p. 11-39. Despre plasarea în acest cadru a „cuvintelor de instituire”, la Gordon J. Bahr, „The Seder of Passover and the Eucharistic Words”, în *Novum Testamentum*, 12 (1970), nr. 2, p. 181-202; Paul Bradshaw, „Did Jesus

Dacă Paștele iudaic[1756] avea ca punct central jertfirea mielului pascal, legătura dintre acest ceremonial și Mielul lui Dumnezeu-Iisus Hristos, cunoscut dinainte de facerea lumii, dar arătat „în anii cei mai de pe urmă" (*1 Ptr* 1, 20), răscumpărați fiind cu „cu scumpul sânge al lui Hristos, ca al unui miel nevinovat și neprihănit (*timiō haimati hōs amnou amōmou kai aspilou Christou*)" (*1 Ptr* 1, 19)[1757] este des subliniată de imnografie. Hristos este Mielul lui Dumnezeu[1758], iar

institute the Eucharist at the Last Supper?", în Maxwell E. JOHNSON (ED.), *Issues in Eucharistic Praying in East and West*, The Liturgical Press, Collegeville, 2011, p. 1-19; Heinz SCHÜRMANN, *Comment Jésus a-t-Il vécu sa mort? Exégèse et théologie*, traduit par Albert Chazelle, Les Éditions du Cerf, Paris, 1977, p. 83-116.

[1756] Literatura pe această temă este impresionantă. Menționăm contribuțiile lui Théophane CHARY, „Pâque, mystère de salut permanent", în Martin BENERATH, Aloyse SCHMID, Jacques GUILLET (EDS), *La Pâque du Christ. Mystère de salut. Mélanges offerts au P. F.-X. Durrwell pour son 70e anniversaire*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1982, p. 19-32; o comparație între Paștele evreiesc și cel qumramian, la Gerard ROUWHORST, „The Quartodeciman Passover and the Jewish Pesach", p. 152-173. A se vedea și articolele de sinteză, inclusiv relația cu Paștele creștin: „Paștele", în *DBO*, p. 972-974; Ilie MELNICIUC, Viorel SAVA, „Paștile", în *DTO*, p. 669-672; Irénée-Henri DALMAIS, „Pâque", în *Dsp* 12, col. 171-182; despre Paștele iudaic, col. 171-172. Superioritatea Paștelui creștin față de cel iudaic, la SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Dovedire către Iudei că Hristos este Dumnezeu. Dovedire din cele spuse despre El de către profeți în multe locuri* [de aici înainte, *Către Iudei*], 3-4 [„Către cei ce postesc Paștele cel dintâi"; „Către iudei, la trâmbițele Paștelui lor"], în *Cuvântări împotriva anomeilor. Către iudei*, p. 272-288 și, respectiv, 289-306. Despre înlocuirea Paștelui iudaic cu cel creștin și despre Hristos-Mielul cel nou jertfit, în *Homélies Pascales III. Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387*, p. 148-154.

[1757] Hristos „nu numai S-a lăsat junghiat de bunăvoie, dar *de la bun început S-a născut* și a intrat în viața aceasta *anume ca să fie sacrificat* (s.n.)". SF. NICOLAE CABASILA, *Cuvânt la Pătimirile mântuitoare și făcătoare de viață ale Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, de preaînțeleptul și preaeruditul domn Nicolae Cabasila* [de aici înainte, *Cuvânt la Pătimirile mântuitoare*], 5, în *Cuvântări teologice: la Iezechiel – Hristos – Fecioara Maria. Scrieri I*, p. 146. Fragilitatea trupului lui Iisus pogorât de pe Cruce, așa cum este prezentat de Michelangelo în a sa *La Pieta*, a fost văzută ca un semn al faptului că El era „născut chiar în vederea sacrificiului". Camelia SURUIANU, *„A vedea* și *a privi* La Pieta lui Michelangelo", în *Tabor. Tradiție și Actualitate în Biserica Ortodoxă Română*, 12 (2018), nr. 7, p. 34.

[1758] *MiM/JoM* (*Pav od* 9 *tr* 3); *JoM* (*Ut la 4*), reluat și *JoM* (*Vc/LitEuh Dst* 4); *JoM* (*Ut la slavă și acum*), reluat și *JoM* (*Vc/LitEuh Dst* 5); *JoM/ViM* (*Pav od* 8 *tr* 6); *ViM* (*Ut st* 3) (*C Împ 6 tr* 8/12); *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 40, 52); *Vi* IV (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 5; *Sb* V (*Ut Ac ic* 4 *v* 1) *Sb* V (*Ut od* 3 *tr* 2); *Jo* V (*Vc Dst* 28); Hristos Se junghie „ca un miel" pentru a înlătura „tirania lupului", *Vi* VI (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 2); „Junghiat ai fost, Hristoase, ca un miel, fiind împuns în coasta Ta cu sulița, ca pe mine, oaia cea pierdută, să mă mântuiești din vânătoarea diavolului și să mă așezi în staulul Tău cel bun în veci", *Mi* III (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 2); pe toate le-a pătimit ca să mă mântuiască pe mine, *Mi* V (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 5). S-a remarcat și faptul că Iisus nu Se compară El Însuși cu mielul sacrificat, comparațiile (bazate

Maica Domnului este Mielușeaua care se tânguiește văzând răstignit Mielul pe Cruce[1759] de către „legiuitorii lui Israel", dar Care va învia cu propria Sa putere[1760].

Junghierea mielului pascal rămâne însă doar o prefigurare a jertfei Mielului lui Dumnezeu[1761], Care ridică păcatele lumii (*In* 1, 29.36), Cel pururea în stare de jertfă (*Ap* 5, 12; 13, 8): „Se junghia-n taină/ Mai-nainte Mielul,/ Iar acum Tu, pătimind fără să cârtești,/ Ești fățiș junghiat și firea curățești"[1762].

> „Două popoare au fost de față la Sion la momentul pătimirii lui Hristos: iudeii și neamurile; doi conducători lumești: Pilat și Irod; doi arhierei: Ana și Caiafa; ca să fie și două Paști: pe de o parte, cel care se sfârșește, iar pe de alta cel căruia Hristos îi pune început. Două jertfe se săvârșeau în aceeași seară, pentru că se lucrau și [două] mântuiri, adică

pe texte precum *In* 1, 29.36; 19, 36; *1 Co* 5, 7; *1 Ptr* 1, 19; *Ap* 5, 6.12; 13, 8) apărând ca o interpretare post-pascală. Pr. Dr. Ilie CHIȘCARI, *Taina Fiului Omului, I*, p. 531. O viziune duhovnicească despre consumarea mielului pascal iudaic și prăznuirea creștinilor, la SF. GRIGORIE DE NAZIANS, *Cuvântul al XLV-lea. La Sfintele Paști*, 16-19, p. 147-152. Despre diferența dintre *typos* și împlinirea lui: „Mielul junghiat pe vremea lui Moise a alungat departe pe nimicitor (*Iș* 12, 21-23). Oare Mielul lui Dumnezeu, Care ridică păcatul lumii (*In* 1, 19), nu va slobozi cu mult mai mult păcatele? Sângele unui miel necuvântător aducea mântuirea. Oare sângele Celui Unuia-Născut nu mântuie cu mult mai mult?". SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, 13, 3, p. 189.

[1759] *ViM* (*Ut od* 6 *ic*); *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 51); *SbM* (*Ut Pr* 3 *tr* 21); *Mi* II (*Ut se* 1 *tr* 2); *Vi* II (*Vc st slavă și acum*); *Lu* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 4); *Mi* IV (*Ut od* 5 *tr* 3); Mielușeaua Mamă și Păstorul Fiu, *Mi* V (*Ut se* 2 *tr* 2).

[1760] *ViM* (*Ut ant* 12 *tr* 3).

[1761] „Pe Domnul Paștelui L-au jertfit de Paște. Pe Domnul praznicului L-au omorât de praznic [...] Străpungând și frângând mielul, au răstignit și înălțat Mielul cel adevărat. Mielul fript și mâncat în tăcere a fost martor că Mielul răstignit era împlinirea". SF. EFREM SIRUL, *Imnele la Postul celor patruzeci de zile (De ieiunio)*, 5, 6-7, p. 119. Pe larg, la IDEM, *Imnele Azimelor*, 2-7, p. 150-162. IDEM, *Imnele Răstignirii*, 2, 1-6, traducere de Diac. Ioan. I. Ică jr, în SF. EFREM SIRIANUL, *Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii*, p. 201-202. Și comentariul consistent la imnele efremiene, semnat de G.A. ROUWHORST, *Les hymnes pascales d'Ephrem de Nisibe. Analyse théologique et recherche sur l'évolution de la fête pascale chrétienne à Nisibe et à Edesse et dans quelques Églises voisines au quatrième siècle* [de aici înainte, *Les hymnes pascales d'Ephrem de Nisibe I*], vol. I, E.J. Brill, Leiden-New York-København-Köln, 1989, p. 79-81, 98-99. Serghei Bulgakov folosește denumirea de „Mielul lui Dumnezeu" pentru lucrarea sa care îi rezumă întreaga viziune hristologică (inclusiv cu accentele discutabile despre „Sophia"). Sergius BULGAKOV, *The Lamb of God*, translated by Boris Jakim, Eedermans Publishing, Grand Rapids, Michigan, 2008, 456 p.

[1762] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 40). Încă odată se accentuează caracterul voluntar al jertfei: Mielul lui Dumnezeu „S-a junghiat de bună-voie pentru lume", *Mi* I (*Vc Dst* 1).

a viilor și a morților. Iudeii legau mielul de jertfă pentru junghiere, pe când neamurile, pe Dumnezeu în trup. Primii priveau umbra, pe când ceilalți alergau la Soarele-Dumnezeu. Cei care L-au legat pe Hristos se depărtau, iar neamurile Îl primeau cu inimă aprinsă. Unii aduceau jertfă de animale, ceilalți jertfa Trupului dumnezeiesc. Iudeii comemorau trecerea lor din Egipt, iar ei din neamuri prevesteau răscumpărarea din rătăcire"[1763].

Noutatea Jertfei ține și de identitatea dintre jertfă și Jertfitor: „Nou este jertfelnicul acestei jertfe, pentru că și jertfa este nouă și plină de mirare. Același a fost și jertfă, și preot. Jertfă, după trup, iar preot, după Duh. Același a și adus, dar S-a și adus, după trup"[1764].

Imnograful ține să sublinieze și că jertfa de pe Cruce, anticipată la Cina de pe urmă, și retrăită la fiecare Euharistie[1765] este inexprimabilă, inexplicabilă prin cuvinte și impune seriozitate deplină:

„Să tacă tot trupul omenesc și să stea cu frică și cutremur, și nimic pământesc întru sine să nu gândească; că Împăratul împăraților și Domnul domnilor merge să se junghie și să se dea spre mâncare credincioșilor. Și merg înaintea Lui cetele îngerești, cu toată căpetenia

[1763] Sf. Epifanie de Salamina, *La Sâmbăta Mare*, p. 457-458.

[1764] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia I la Cruce și la tâlhar*, 1, în *Predici la sărbătorile împărătești și Cuvântări de laudă la sfinți*, p. 114. Hristos este „și Preot, și Jertfă/ Victimă și Jertfelnic". Sf. Nicolae Cabasila, *Explicări la dumnezeiasca Liturghie. Scrieri II*, 30, 8-9, studiu introductiv și traducere Diac. Ioan I.Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2014, p. 402. „Tu ești Cel ce aduci și Cel ce Te aduci, Cel ce primești și Cel ce Te împarți, Hristoase Dumnezeul nostru". *Rugăciunea Imnului Heruvic*, în *Liturghier*, p. 160, 234. Un nou legământ (*Mt* 26, 27-28) este pecetluit acum, ca orice legământ veritabil, prin jertfă. I. Howars Marshall, *Last Supper and Lord's Supper*, Regent College Publishing, 2005, p. 2.

[1765] Vlad Niculescu dezvoltă această întreită legătură Cină-Răstignire-Euharistie, afirmând că desființarea prefigurărilor pascale a putut fi realizată de Hristos, noul Miel pascal, doar prin asumarea dramatică a sacrificiului acestuia: „jertfă mâncată înainte de a triumfa eliberator". În Euharistie, gestul se continuă și se „plinește" printr-o altă „manducație": Hristos Mielul Își mănâncă propria sa prefigurare (în mielul pascal) și Se dă spre „mâncare" creștinilor (la fel cum a fost „mâncat" la Cină de către apostoli), pentru ca, „îngropându-Se" în creștini, să le infuzeze putere de a învia. A se vedea Vlad Niculescu, „Mâncând Mielul care a mâncat mielul. Articularea euharistică a *Triduum*-ului pascal în teologia pascală a Sfântului Efrem Sirul", p. 44-47; prima receptare și valorificare contextualizată, la Diac. Ioan I.Ică jr, „O teologie poetică a misterului pascal", studiu introductiv la Sf. Efrem Sirianul, *Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii*, p. 24-25.

și puterea, heruvimii cei cu ochi mulți și serafimii cei cu câte șase aripi, fețele acoperindu-și și cântând cântarea: Aliluia, Aliluia, Aliluia"[1766].

În vechiul Ierusalim, unul dintre evenimentele cele mai importante ale celebrărilor din Joia Mare era ampla procesiune care se făcea seara, după oficierea celor două Liturghii ale zilei, pe muntele Măslinilor[1767]. Astăzi, deși în afara spațiului ofertant pentru acest tip de devoțiune, putem să o convertim într-un pelerinaj lăuntric, al cărui start este condiționat: nu poți sui în Sion, „muntele cel mare" al Măslinilor, până când nu ești spălat și curățit prin primirea Euharistiei: „Dacă și-au spălat picioarele, și mai înainte s-au curățit cu împărtășirea dumnezeiești Tale Taine, Hristoase, slujitorii Tăi s-au suit acum împreună cu Tine din Sion la muntele cel mare al Măslinilor"[1768].

Evenimentele celebrate liturgic în această zi sunt legate intrinsec unele de altele. În relatările referitoare la vinderea lui Iisus, este adusă în prim plan imaginea, cu vădită semnificație euharistică, a Celui Care a săturat cu mană și cu cinci pâini mulțimi de oameni[1769].

[1766] *SbM* (*Lit heruvic*). Despre caracterul de jertfă al Euharistiei, în teza de doctorat încă actuală, deși tardiv receptată în teologia românească, a Dr. Olimp N. Căciulă, *Euharistia ca jertfă*, traducere și prefață de Pr. Prof. IoanIcă, Ed. Deisis, Sibiu, 2016, 410 p. Pr. Ene Braniște a observat că Sf. Nicolae Cabasila nu vorbește explicit despre raportul dintre Liturghie, jertfa de pe Cruce și Cina cea de Taină, tocmai pentru că este „impropriu a vorbi despre un raport", și citează pe Etienne Lajeunie („La Messe, sa signification et sa valeur", în *Vie Spirituelle* 22 (1940), nr. 2, p. 125-126), care afirmă că „Cina, Crucea și Liturghia nu sunt în esență decât o singură jertfă în unica persoană a Mântuitorului [...] Care Se jertfește cu adevărat: în chip nesângeros la Cină, în chip sângeros pe Cruce și iarăși în chip nesângeros la Liturghie. Din aceeași dragoste izvorăsc Cina, Patima și Liturghia [...] prin jertfirea și oferirea același Trup și Sânge sub trei stări diferite: la Cină Trupul pasibil și muritor, pe Cruce trupul pasibil și murind, la Liturghie, trupul nepătimitor și nemuritor. Dar starea nu schimbă întru nimic esența lucrului și identitatea persoanei". Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 235-236. Și la Diac. Ioan I.Ică jr, „Explicarea liturgică a unui umanist bizantin din veacul al XIV-lea – sens, destin, receptare, variante", studiu introductiv la Sf. Nicolae Cabasila, *Explicări la dumnezeiasca Liturghie. Scrieri II*, p. 57.

[1767] A se vedea *supra* 2.1.4., p. 114-116. Despre celebrarea Joii Mari la Ierusalim, Constantinopol, dar și la Roma, precum și despre actualul status în cultul apusean, cu recomandarea comemorării euharistice nu separat, ci în contextul dinamic al misterului pascal, la Augustinus Hollaardt O.P., „Du Jeudi-Saint à la Fête-Dieu", în *QL* 78 (1997), p. 80-91; pe aceeași temă, François Morlot, Pierre Journel, „Le jeudi saint. I. Enquête. II. La tradition de l'Église; III. Orientations", în *LMD* 68 (1961), p. 5-37.

[1768] *ViM* (*Ut od 5 tr* 1).

[1769] *ViM* (*Ut ant* 6 *tr* 1); *Iș* 11; *Dt* 8, 3.16. Minunea săturării celor peste 5000 de bărbați (plus femei și copii) cu cinci pâini și doi pești are o atât de mare importanță,

În secolul al IV-lea, comemorarea liturgică a instituirii Euharistiei nu se făcea în biserica de pe Sion, locul tradițional al amplasării casei cu „foișorul de sus”[1770], ci în cetate, la biserica de pe Golgota, dintr-un raționament dogmatic: Cina cea de Taină este începutul Pătimirilor, ca atare această opțiune comemorativă s-a făcut pentru „a demonstra unitatea sacrificiului euharistic cu cel al crucii”[1771]. În seara Joii celei Mari, Iisus anticipează evenimentele de Vineri, cina fiind profetică: ea anunță „în chip tainic” sfârșitul Stăpânului[1772]. Iisus le dă ucenicilor spre mâncare Trupul Său cel „deja răstignit” și Sângele Său cel curs din coasta străpunsă: „Mâncați pâinea cea de viață, cu credință beți sângele vărsat din junghierea dumnezeiești coaste”[1773].

Pâinea și vinul euharistic sunt desemnate cu diferiți termeni care, fiecare, fac trimitere la una sau alta din „calitățile” și „proprietățile” („efectele”) Dumnezeiești Împărtășanii. Astfel, imnografia vorbește despre „pâinea nestricăciunii” (*arton tēs aphtharsias*)[1774], „pâinea cerească”[1775], „pâinea vieții”[1776], „băutură dumnezeiască”[1777],

inclusiv prin mesajul ei euharistic, încât este singura relatată de toți cei patru evangheliști: *Mt* 14, 13-21; *Mc* 6, 31-44; *Lc* 9, 10-17; *In* 6, 5-14.

[1770] Descriere și istorie la E. Le Camus, „Cénacle”, în *DB* 2, p. 399-403. Într-o interpretare duhovnicească, gazda care a oferit foișorul de sus este chip al celui ce, prin credință, Îl primește pe Domnul, făcând din inimă foișor, *MiM/JoM* (*Pav od* 7 *tr* 2).

[1771] Jean-Baptiste Thibaut, *Ordre des offices de la Semaine Sainte à Jérusalim du IV^e^ au X^e^ siècle*, p. 27, 49-50. Despre caracterul sacrificial al Cinei euharistice, Idem, „Solennité de la Cène du Seigneur: le Jeudi-Saint”, p. 155-167. „Mâncând, Stăpâne, cu ucenicii Tăi, le-ai arătat în taină preasfântă junghierea Ta, prin care ne-am izbăvit din stricăciune, cei ce cinstim sfintele Tale Patimi”, *JoM* (*Ut od* 3 *se tr* 3). Deși săvârșită în ziua celebrării memorialului instituirii Jertfei euharistice, cuminecarea de la Liturghia din Joia Mare nu este, totuși, mai „superioară” ca lucrare față de liturghia/împărtășirea din alte zile. Pr. Prof. Nicolae D. Necula, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. II, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, 2001, p. 300-303 [„Este mai mare și mai folositoare Sfânta Împărtășanie din Joia Patimilor decât cea de la alte sărbători?”].

[1772] *MiM/JoM* (*Pav se*).

[1773] *MiM/JoM* (*Pav od* 9 *tr* 1). Trupul lui Hristos este „trupul ce dă viață”, *SbM* (*Ut Pr* 3 *tr* 6, 22). „Euharistia de la Cina cea de Taină este anticiparea tainică a jertfei de pe Golgota și a Învierii”. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 3, p. 99.

[1774] *MiM/JoM* (*Pav od* 9 *tr* 7).

[1775] *JoM* (*Vc/LitEuh Dst slavă și acum*); *In* 6, 50-51.

[1776] *JoM* (*Ut st* 4); „pâinea cea făcătoare de viață”, *MaM/MiM* (*Pav od* 9 *tr* 4); *In* 6, 35.48. Hristos, „Pâinea Vieții”, și în tâlcuirea Sf. Ciprian al Cartaginei, *Despre rugăciunea domnească*, 17, traducere de David Popescu, în *Apologeți de limbă latină*, Ed. IBMBOR, București, 1981 [*PSB* 3], p. 474.

[1777] În gr. *ambrosias*, *JoM* (*Ut od* 1 *tr* 2).

„pahar de veselie”[1778], „paharul cel de taină”[1779], „sângele vieții celei nestricăcioase”[1780].

Dumnezeiasca Împărtășanie este hrana pe care Hristos o dă lumii; ea a și fost numită „ospățul Stăpânului”[1781]. Cei „iubitori de Hristos” o primesc cu credință, deși „cu buze de lut”, dar „cu inimi curate”[1782]. Paștile cele noi nu se pot primi decât „în loc înalt, unde gândul se întărește”[1783]. La „masa cea de taină (*tē mystikē trapezē*)” nu se vine oricum, ci „cu frică” și cu „suflete curate”[1784], căci, pentru a avea acces la Cină și la masa pascală, e nevoie să fii „cunoscător al tainelor”, să fii inițiat[1785]. Înșiși ucenicii au fost „cunoscători în cele de taină”[1786], deși există și o cunoaștere mai înaltă, în Împărăția lui Dumnezeu: Vița-Hristos promite mlădițelor-Apostoli că vor bea într-un mod mai desăvârșit o nouă băutură „din viță” întru slava Tatălui[1787]. Rodul părtășiei la Cina Domnului este sfințenia: Hristos

[1778] *JoM* (*Ut od* 3 *tr* 1).

[1779] *JoM* (*SpPic tr* 5).

[1780] *MiM/JoM* (*Pav od* 9 *tr* 4).

[1781] *JoM* (*Ut od* 9 *ir*). „Ce este Liturghia? Dumnezeiasca Cină, nunta Mielului, în care Mielul lui Dumnezeu Se unește cu sufletele credincioșilor”. Sf. Ioan din Kronștadt, *Liturghia – cerul pe pământ. Cuvântări mistice despre Biserică și cultul divin ortodox*, traducere Boris Buzilă, studiu introductiv de Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, ²2002, p. 159.

[1782] *MiM/JoM* (*Pav od* 9 *tr* 8).

[1783] *JoM* (*Ut od* 9 *tr* 1). „Să nu prăznuim ca iudeii, că Paștile noastre, Hristos, pentru noi S-a jertfit”, *ViM* (*Ut ant* 15 *tr* 2); *1 Co* 5, 7.

[1784] *JoM* (*Ut ic*).

[1785] *MiM/JoM* (*Pav od* 4 *tr* 1). Participarea ucenicilor la Cină face din ei „împreună-cunoscători ai tainelor” dumnezeiești. *MiM/JoM* (*Pav od* 7 *tr* 1).

[1786] *JoM* (*Ut st* și acum). Hristos transmite apostolilor, la Cină, descoperirea „înțelepciunii cea din veac ascunsă”, pentru ca aceștia să o predea, mai departe, Bisericilor, *MiM/JoM* (*Pav od* 8 *tr* 2).

[1787] *MiM/JoM* (*Pav od* 9 *tr* 5). „băutură nouă, mai presus de cuvânt, voi bea întru împărăția Mea”, *JoM* (*Ut od* 4 *tr* 3); „De ai și murit,/ Dar ai dat vinul de mântuire,/ Viță care izvorăști viață tuturor”, *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 39). „Dă-ne nouă să ne împărtășim cu Tine, mai adevărat (*didou hēmin ektypōteron sou metaschein*), în ziua cea neînserată a Împărăției Tale”. *Liturghier*, p. 193. În Împărăția lui Dumnezeu, credincioșii vor fi ei înșiși darurile aduse lui Dumnezeu, noile „prescuri”, care, acum, doar îi simbolizează. După Sfântul Maxim Mărturisitorul „hrana și băutura lui Dumnezeu” este mântuirea oamenilor (*Rm* 14, 17), pe care a plinit-o pe pământ, iar în veacul viitor „va bea [vinul] cel nou, adică înnoit prin Duhul Sfânt și făcând dumnezei prin har pe cei vrednici prin împărtășirea extatică și îmbătătoare a bunătăților cerești”. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Întrebări și nedumeriri*, 180, p. 217. Despre relația Euharistie-Împărăție, a se vedea, printre altele, și Ciprian Ioan Streza, „Sfânta Liturghie – simbol și icoană a Împărăției cerurilor”, în *RT* 3 (2008), p. 69-97, și întreaga lucrarea

este „Paștile jertfit (*ton thyomenon to Pascha*), Care lucrează în noi sfințenie"[1788]. Dumnezeiasca Euharistie este hrană spirituală[1789], „masa cea nemuritoare"[1790]; „stropirea dumnezeiescului sânge" aduce înnoire poporului[1791] și întărirea în credință[1792].

Hristos îi mântuiește pe oameni prin Trupul Său, plin de putere dumnezeiască; pe cei care se nasc după Pătimirile Sale, El îi face

> „părtași ai pătimirii și mormântului Său prin Sfintele Taine. Căci întrucât nu era cu putință să Se răstignească și să sufere dureri pentru fiecare din oameni – pentru că nu era să moară de multe ori –, punând puterea pătimirii și a morții Lui în baia și în ospățul comun obișnuit, a lăsat să fie folosit împotriva păcatului trupul Său"[1793].

Paștele nou serbat de Hristos nu mai este de origine pământească; el are loc într-un „cort ceresc" și este o cină „fără de sânge" săvârșită pe un „jertfelnic înțelegător" (*noēton thysiastērion*), anticipând Dumnezeiasca Liturghie ca „slujbă cuvântătoare" (*logikē latreia*)[1794].

a părintelui Alexandre SCHMEMANN, *Euharistia, Taina Împărăției*, traducere de Pr. Boris Răduleanu, Ed. Sophia, București, 2012, 296 p.

[1788] *MiM/JoM* (*Pav od* 9 *tr* 8).

[1789] „masă hrănitoare de suflete", *JoM* (*Ut od* 1 *tr* 2).

[1790] *JoM* (*Ut od* 9 *ir*).

[1791] *DmSt* (*Ut od* 6 *tr* 1, 2). „Puține picături de sânge lumea întreagă au replăsmuit, și ele devin precum seva laptelui pentru toți oamenii". SF. GRIGORIE DE NAZIANS, *Cuvântul al XLV-lea. La Sfintele Paști*, 29, în *Cuvântări praznicale și morale*, p. 162.

[1792] *JoM* (*Ut od* 3 *tr* 1).

[1793] SF. NICOLAE CABASILA, *Cuvânt la Pătimirile mântuitoare*, 13, p. 155. Una dintre cauzele depărtării credincioșilor de la comuniunea euharistică și preferința doar pentru contemplarea vieții Mântuitorului în desfășurarea ei „actualizată" liturgic, este tocmai părăsirea realismului euharistic (fără ignorarea simbolismului liturgic), al cărei reprezentat de seamă a fost *laicul* Nicolae Cabasila, și preferința pentru o interpretare alegoric-istoricizantă (al cărei exponent este *episcopul* Nicolae al Andidei), responsabilă de fragmentarea planurilor simbolice și reconstrucția într-o „secvență cronologică de tip narativ, în care misterul devine istorie, ritul, dramă, iar simbolul alegorie". A se vedea Robert F. TAFT, „The Liturgy of the Great Church. An Initial Synthesis of Structure and Interpretation", în *DOP* 34-35 (1980-1981), p. 73. „Victoria ideii Euharistice ca figurare în imagini a istoriei mântuirii asupra Euharistiei ca re-prezentare (facere din nou) a acestei mântuiri e în definitiv victoria lui *mimēsis* asupra lui *anamnēsis*". Stefano PARENTI, „Eucharistie en Orient de 1453 à aujourd'hui", în M. BROUARD (ED.), *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2004, p. 168, *apud* (și ideea dezvoltată) Diac. Ioan I. ICĂ jr, „Explicarea liturgică a unui umanist bizantin din veacul al XIV-lea – sens, destin, recèptare, variante", p. 90-101.

[1794] *MiM/JoM* (*Pav od* 9 *tr* 2). Conform și rugăciunii de la anaforaua euharistică a Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur: „Încă aducem Ție această slujire cuvântătoare

Paștele cel nou este Hristos (*1 Co* 5, 7) Care singur S-a jertfit pe Sine[1795]:

> „Hristos este Paștile cele mari și cinstite, mâncat ca pâinea și junghiat ca un miel; pentru că El Însuși S-a adus jertfă pentru noi. Deci toți ne cuminecăm în taină cu trupul și cu sângele Lui, în dreaptă credință"[1796].

Dumnezeiasca Împărtășanie este, în același timp, descoperirea „tainei celei mari a Întrupării" (*to mega mystērion tēs sēs enanthrōpēseōs*)[1797], dar și un dar al întregii Treimi; de aceea, Hristos, „Pâinea cerească", binecuvintează „pâinea", dar numai după ce a mulțumit „Tatălui, Celui ce L-a născut"[1798].

Imnograful se face exponent al tradiției conform căreia, pe Sinai, Logosul, a doua Persoană a Treimii, a fost Cea Care a vorbit cu Moise și i-a dat poruncile Legii. Ca dătător de poruncă, El Cel dintâi o împlinește (prăznuirea Paștilor). Oarecând „umbroase", Paștile de demult sunt prefigurare a noului Paște, cel inaugurat de Hristos, Care El Însuși S-a făcut „Paști și tainică jertfă vie"[1799].

Din nou, imnograful nu obosește să convertească celebrarea anamnetică într-una personalistă și prezenteistă. Hristos este „Spicul cel ceresc, Care hrănește toate cu dumnezeiasca putere" și, ca atare, este hrana cea mai potrivită și îndestulătoare pentru „smeritul meu suflet cel flămând"[1800]. Acum, Domnul dorește să trimită înaintemergători care să-I pregătească, precum oarecând, Cina, pe fiecare credincios care să-și transforme inima în foișor curat așternut, iar masa să fie ortodoxia credinței: „fericit este cel care poate să primească pe Domnul cu credință, pregătindu-și mai înainte inima

[...]", *Liturghier*, p. 176, 179. Se numește așa, pentru că nu se „operează" nicio lucrare concretă, nicio faptă (*ergon*), ci aducerea se face folosindu-se numai „cuvintele săvârșitoare (*telestikois*)". SF. NICOLAE CABASILA, *Explicări la dumnezeiasca Liturghie. Scrieri II*, 51, 1-3 [numai în varianta definitivă, în 53 de capitole], p. 402.

[1795] *JoM* (*Ut od* 3 *tr* 1).

[1796] *MiM/JoM* (*Pav od* 9 *tr* 3).

[1797] *MiM/JoM* (*Pav od* 9 *tr* 1). De aceea, în Canonul Joii Mari de la Utrenie, primul tropar nu face referire la o temă legată de Pătimire sau de unul din evenimentele comemorate în această zi, ci este o subliniere a realității Întrupării: „Cea pricinuitoare a toate și dătătoare de viață, Înțelepciunea lui Dumnezeu cea nemăsurată, și-a zidit Sieși casă din Maică curată, care nu știe de bărbat; că îmbrăcându-Se cu locaș trupesc, cu slavă S-a preaslăvit Hristos Dumnezeul nostru", *JoM* (*Ut od* 1 *tr* 1).

[1798] *MiM/JoM* (*Pav od* 9 *tr* 4). Despre „Euharistie și Treime", a se vedea Pr. Prof. Boris BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, traducere din limba franceză de Măriuca și Adrian Alexandrescu, Ed. IBMBOR, București, 2005, p. 192-228.

[1799] *MiM/JoM* (*Pav od* 8 *tr* 1).

[1800] *Mi* II (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 4).

foișor, și cină, credința cea dreaptă"[1801]. Ca Unul Care satură „tot ce viază", Hristos este rugat să mă facă părtaș mesei Sale și pe mine „cel flămând de harul" Său[1802], pentru care am tânjit tot Postul Mare[1803], pregătindu-ne prin asceză și prin lucrarea virtuților:

> „Nu te amăgi: Nu te vei izbăvi de faraon și nu vei vedea Paștile de sus, de nu vei mânca neîncetat ierburile amare și azima, sila și greaua pătimire a postului. Iar azima e cugetul neumflat de mândrie"[1804].

Unicitatea jertfei de pe Golgota[1805] nu este contrazisă de „multiplicarea" ei anamnetică: „[...] de demult, pentru noi, precum noi făcându-Se și o dată pe Sine Părintelui Său ca jertfă aducându-Se, pururea Se junghie"[1806].

> „Euharistia nu este pur și simplu o reconstituire a unei mese dintr-o zi de Paști din trecut; reamintește de Cina cea de taină, dar, de asemenea, de trădare și de Cruce, împlinind acestea ca sărbătoare pascală, ospățul nemuririi în care ne împărtășim de Trupul Său pentru a deveni nu doar «însoțitori» (adică părtași la pâine), ci pentru a deveni Trupul Său"[1807].

Euharistia se săvârșește pe Sfânta Masă, închipuind mormântul Mântuitorului din care va învia[1808], în piciorul căreia sunt așezate doar moaște ale sfinților mucenici, a căror jertfă este cea mai apropiată ca

[1801] *MiM/JoM* (*Pav od* 4 *tr* 2); despre „dreapta credință" ca și condiție pentru părtășia la Cina Domnului, *MiM/JoM* (*Pav od* 9 *tr* 3); *JoM* (*Ut od* 1 *tr* 2).

[1802] *Ma* VI (*Ut od* 2 *ca* 1 *tr* 1).

[1803] La înjumătățirea postului, venerând Sfânta Cruce, am cerut deja nu numai să ajungem a fi părtași mântuitoarelor Pătimiri, ci și „Cinei celei de Taină", *Mi* IV (*Ut la* 1).

[1804] Sf. Ioan Scărarul, *Scara* 14, 28, p. 219.

[1805] „Hristos a suferit o dată moartea pentru păcatele noastre (*Christos hapax peri hamartiōn epathen*), El, cel drept pentru cei nedrepți (*dikaios hyper adikōn*), ca să ne aducă pe noi la Dumnezeu, omorât fiind cu trupul (*thanatōtheis sarki*), dar viu făcut cu duhul" (*1 Ptr* 3, 18).

[1806] *RândÎmp* (*od* 9 *tr* 1).

[1807] Pr. Prof. John Behr, *Crucea lucrează în lume. Omilii pentru perioadele liturgice de peste an* [de aici înainte, *Crucea lucrează în lume*], traducere din limba engleză Dragoș Dâscă și Adela Lungu, Ed. Doxologia, Iași, 2016, p. 64. Sensul Euharistiei de Joi este „completat", în semnificația unei înnoiri a firii umane și în perspectiva eshatologică a slavei împărtășite de Hristos, de către Euharistia de Sâmbătă și de cea din Duminica Învierii. Pentru că niciun moment al tainei liturgice nu poate fi separat, ontologic, de celălalt, „liturghiile euharistice de Joi, Sâmbătă și Duminică fac un tot unitar, inseparabil". Pe această temă, Constantin Andronikof, *Le cycle pascal II*, p. 182-184.

[1808] După Afrahat Persanul, Învierea a avut loc exact la ora când, cu două nopți înainte, „Își dăduse Trupul și Sângele Său ucenicilor". Afrahat Persanul, *Omilia*

„formă" de cea a Domnului (pe Cruce și euharistic), ca unii ale căror haine au fost spălate în „sângele Mielului" (*Ap* 7, 14). Mucenicii au răbdat moarte de bunăvoie, „închipuind patima Lui cea preafericită"[1809]; Crucea Răstignirii lui Hristos era pentru ei întărire în suportarea chinurilor[1810].

Una dintre cele mai frumoase abordări teologice și duhovnicești ale Tainei Euharistiei este canonul de pregătire pentru primirea Sfintei Împărtășanii[1811]. De aici aflăm care este lucrarea Sfintelor Taine în ființa umană, precum și modul de apropiere de ele. Nici mai mult, nici mai puțin, Euharistia ne face părtași atât la Cina de

XII: Despre Paște, 6, traducere de Diac. Ioan I. Ică jr, în Sf. Efrem Sirianul, *Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii*, p. 51.

[1809] *16 octombrie* (*Ut od* 9 *tr* 1). „Cu bucurie ridicând Mucenicii Crucea Ta și cinstitei Tale Pătimiri fără abatere urmând, nu s-au temut, vitejii, de amenințarea tiranilor, nici de foc, nici de sabie, nici de bătăi, nici chiar de foame și de moarte", *Dm Tuturor Sfinților* (*Ut od* 1 *ca* 4 *tr* 4). Acum, aceeași luptă aducătoare de cunună nu se duce împotriva prigonitorilor din afară, ci asupra patimilor; harul, prin împreună-lucrarea noastră plină de eforturi, solicitantă, vrea să ne curețe de patimi, ca „să putem lua cununa și să fim mucenici adevărați, biruind nu pe păgâni, ci pe Satana însuși, care în tot ceasul aduce în noi atacurile sale ca pe niște aprinderi învăpăiate". Sf. Grigorie Sinaitul, *Învățătură cu de-amănuntul despre liniștire*, 12, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017 [*FR* 7], p. 148. În iconografia Scării Raiului de la Sucevița, îngerii însoțesc cu cununile pe cei care se nevoiesc să-și purifice viața de patimi. A se vedea o ilustrare a ideii „scării" din iconografia exterioară a mănăstirilor moldave, în corelație cu reprezentări în codici sau alte mănăstiri (de exemplu, Dochiariu, Athos), la Dr. Elena Ene Drăghici-Vasilescu, „The Last Wonderful Thing: The icon of th Heavenly Ladder", în Liz James, Antony Eastmond, *Wonderful Things: Byzantium through its Art*, Papers from the 42nd Spring Symposium of Byzantine Studies, London, 20-22 March 2009, Routlege, 2016, p. 125-136.

[1810] *Lu* III (*Ut st* 2); *16 octombrie* (*Ut od* 3 *tr* 3) (*Ut od* 5 *tr* 2). Mucenicii (și orice creștin) se îmbărbătează prin meditarea la Pătimirile Stăpânului: „dacă Domnul și Dumnezeul nostru a fost arestat pentru păcatele noastre, ce mare lucru dacă și noi vom fi arestați pentru El, noi, netrebnicii robi (*Lc* 17, 10)? Și dacă El a fost legat, și legat fiind, a fost dus și întemnițat, ce lucru străin este dacă și noi vom pătimi același lucru precum Stăpânul?". Sf. Teodor Studitul, *Catehezele Mici*, 70 [„Despre a suferi noi orice chin după pilda lui Hristos și a sfinților"], p. 285.

[1811] O analiză a structurii, conținutului și a sensurilor teologice ale textului, și la Pr. Lect. Dr. Lucian Petroaia, „Canonul pentru primirea Sfintei Împărtășanii: semnificații teologice și sensuri imnografice", în *Teologie și educație la Dunărea de Jos*, fascicula 13, Ed. Arhiepiscopiei Dunării de Jos, Galați, 2014, p. 449-475, reluat, cu același titlu, în Idem, *Lex orandi. Studii de teologie liturgică*, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, Iași, 2021, p. 74-106. Pe larg, despre roadele Sfintei Împărtășanii, la Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, 6, traducere din limba greacă și note de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Ed. IBMO, București, 2014, p. 126-129; 143-146.

Taină[1812], cât și la ospățul din Împărăția lui Dumnezeu, fiind „Pâine a vieții veșnice”[1813]. Cuminecarea cu Trupul și Sângele lui Hristos „cel cinstit”[1814] este, de fapt, o împreună-părtășie, prin har, cu întreaga Sfântă Treime[1815]. Este semn al bunătății lui Dumnezeu[1816] și al milostivirii Sale[1817], devenind pentru fiecare „izvor de bunătăți, lumină, viață, nepătimire”[1818]. Euharistia se primește „spre iertarea păcatelor”, „spre împărtășirea cu Duhul Sfânt”, „spre viața de veci”, „spre îndepărtarea patimilor și a necazurilor”[1819], „spre cuvântarea de Dumnezeu cea adevărată”[1820], „spre luminare”[1821], „spre curățirea întinatului meu suflet”[1822], spre „întărirea vieții”[1823], „spre viața veșnică și fără de moarte”[1824], „spre răspuns bineprimit” la înfricoșătorul scaun de judecată[1825], „spre adăugarea și sporirea în dumnezeiestile [...] virtuți”[1826], „spre însănătoșirea smeritului meu suflet și trup, spre ușurarea greutăților mele celor multe, spre pază de toată lucrarea diavolească, spre îndepărtarea și mutarea răului și vicleanului

[1812] *RândÎmp* (*od* 4 *tr* 2). În concordanță cu atât de repetatul imn „Cinei Tale celei de Taină *astăzi* (s.n.) Fiul lui Dumnezeu părtaș mă primește”, *JoM* (*LitEuh* heruvic).

[1813] *RândÎmp* (*od* 1 *tr* 1); Euharistia este „merinde pentru viața de veci”, *RândÎmp* (*rug* 1, a Sf. Vasile cel Mare).

[1814] *JoM/ViM* (*Pav od* 9 *tr* 8).

[1815] „(...) să-Ți fiu locaș prin împărtășirea cu Sfintele Tale Taine, având-Te pe Tine locuitor întru mine, împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt”, *RândÎmp* (*od* 9 *tr* 2).

[1816] *RândÎmp* (*od* 3 *tr* 3); „Bun este Domnul, gustați și vedeți”. *RândÎmp* (*od* 9 *tr* 1), inspirat din *Ps* 33, 8.

[1817] *RândÎmp* (*od* 8 *tr* 3). Liturghia este „Taină a iubirii lui Dumnezeu față de neamul omenesc – unirea lui Dumnezeu cu oamenii [...] – taina înnoirii și îndumnezeirii omenității, taina unirii oamenilor cu Dumnezeu prin împărtășirea cu Trupul și Sângele Lui”, Sf. Ioan din Kronștadt, *Liturghia – cerul pe pământ. Cuvântări mistice despre Biserică și cultul divin ortodox*, p. 160.

[1818] *RândÎmp* (*od* 7 *tr* 1).

[1819] *RândÎmp* (*od* 3 *tr* 2); „spre împărtășirea cu Duhul Sfânt”, *RândÎmp* (*rug* 1, a Sf. Vasile cel Mare).

[1820] *RândÎmp* (*od* 3 *se*).

[1821] *RândÎmp* (*od* 5 *tr* 2); *RândÎmp* (*rug* 2, a Sf. Ioan Gură de Aur).

[1822] *RândÎmp* (*od* 5 *tr* 2). Puterea curățitoare a Euharistiei rezultă din expresia „cărbunele preasfântului Tău Trup și al scumpului Tău sânge”, *RândÎmp* (*rug* 2, a Sf. Ioan Gură de Aur); ca și din exclamația de după primirea Sfântului Sânge: „Iată, acesta s-a atins de buzele mele și va șterge fărădelegile mele și de toate păcatele mele mă va curăți”, în *Liturghier*, p. 190; idee preluată din *Is* 6, 7.

[1823] *RândÎmp* (*od* 6 *tr* 2).

[1824] *RândÎmp* (*od* 6 *cond*).

[1825] *RândÎmp* (*rug* 1, a Sf. Vasile cel Mare).

[1826] *RândÎmp* (*od* 7 *tr* 1).

meu obicei, spre omorârea patimilor, spre plinirea poruncilor”[1827]; ea este „foc și lumină”[1828] și sfințește omul întreg[1829]. Euharistia este taina îndumnezeirii; ea îi preface

> „pe cei ce se împărtășesc cu vrednicie, în chipul ei și asemenea, după har și participare, Binelui prin esență, nefiind lipsiți întru nimic (*Iac* 1, 4) de El, pe cât este îngăduit și cu putință oamenilor. Așa încât și ei pot fi și se pot numi, prin lucrarea voinței (*thesis*), și prin har, dumnezei, în urma faptului că Dumnezeu întreg îi umple deplin și nu lasă nimic din ei gol de prezența Lui”[1830].

Dar, pentru că Sfintele Taine sunt cerești și înfricoșătoare[1831], pentru a le primi cu vrednicie avem nevoie de credință și dragoste[1832], lacrimi care să curățească „necurăția inimii”[1833], credință și frică[1834], frică și cutremur[1835],

[1827] *RândÎmp* (*rug* 2, a Sf. Ioan Gură de Aur); „spre dobândirea vieții și a Împărăției ce va să fie, spre zid și ajutor, spre izgonirea celor potrivnici și spre pierderea greșelilor mele celor multe”, *RândÎmp* (*rug* 5, a Sf. Ioan Damaschin). Aproximativ aceleași expresii și la *RândÎmp* (*rug* 6, a Sf. Vasile cele Mare).

[1828] *RândÎmp* (*od* 3 *se*) (*od* 9 *tr* 3).

[1829] *RândÎmp* (*od* 4 *tr* 2); „mintea și sufletul, inima și trupul sfințește-mi-le, Mântuitorule”. *RândÎmp* (*od* 6 *tr* 1); „sfințește-mă acum cu totul” (*od* 6 *tr* 4); se primește „spre curățire și sfințire”, *RândÎmp* (*rug* 5, a Sf. Ioan Damaschin). Credinciosul ortodox nu doar „adoră” Euharistia în afară, el cunoaște efectele Tainei înlăuntrul său. Și în spațiul catolic s-a pus problema unor repoziționări de natură spirituală față de ritul adorării Ostiei, printre care și necesitatea de a nu pierde din vedere caracterul eclesial al celebrării. Patrick Prétot, O.S.B, „Le renouveau actuel de l'adoration eucharistique”, în *La Vie Spirituelle*, 770 (2007), p. 205-225. În tradiția ortodoxă, Nicolae Cabasila a subliniat încă din secolul al XIV-lea, și în acord cu tradiția anterioară, importanța Euharistiei pentru „ființarea” Bisericii. Sf. Nicolae Cabasila, *Explicări la dumnezeiasca Liturghie. Scrieri II*, 38, p. 418-419. A se vedea și Eirini Artemi, „The Fulfillment of the Church through the Sacrament of the Holy Eucharist according to Nicolas Cabasilas”, în *Roda da Fortuna. Revista Electrônica sobre Antiguidade e Medievo* 5 (2016), nr. 2, p. 165-179.

[1830] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, 21, p. 133-134. „Ajungem purtători de Hristos, pentru că Trupul și Sângele Lui se împărtășesc mădularelor noastre. Astfel, după cuvintele fericitului Petru, ajungem părtași dumnezeiești firi (*2 Ptr* 1, 4)”. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice*, 4, 3, p. 356.

[1831] *RândÎmp* (*od* 8 *tr* 1); sunt „dumnezeiești, preaslăvitele, preacuratele și de viață făcătoarele Taine”, *RândÎmp* (*rug* 5, a Sf. Ioan Damaschin); „preacuratele, nemuritoarele, de viață făcătoarele și înfricoșătoarele Taine”, *RândÎmp* (*rug* 10, a Sf. Ioan Gură de Aur).

[1832] *RândÎmp* (*od* 1 *tr* 2).

[1833] *RândÎmp* (*od* 3 *tr* 1).

[1834] *RândÎmp* (*od* 3 *tr* 1); nu ne putem apropia nepăsători, *RândÎmp* (*rug* 2, a Sf. Ioan Gură de Aur).

[1835] *RândÎmp* (*od* 4 *tr* 3) (*od* 6 *tr* 3).

dragoste și evlavie"[1836]. Nefiind niciodată atinsă prin efortul propriu, vrednicia se cere[1837], inclusiv prin mijlocirile Maicii Domnului[1838]. De aceea, atitudinea cea mai potrivită în fața tainei este cea de smerenie:

> „Suflete al meu netrebnic, suflete pătimaș, spăimântează-te, văzând preaslăvitele Taine; lăcrimează suspinând și, bătându-te în piept, strigă și zi: Doamne, curățește-mă pe mine, desfrânatul"[1839].

Există și o interpretare de tip niptic în spiritualitatea ortodoxă legată de Cina Mielului. După Sfântul Grigorie Sinaitul, ultima treaptă a rugăciunii („a mânca Mielul lui Dumnezeu în altarul înțelegător al sufletului"), este „lucrarea minții care se jertfește tainic și se împărtășește din Mielul lui Dumnezeu"[1840], asemănătoare cu jertfa liturgică, mintea fiind în același timp jertfă, altar și jertfitor[1841].

[1836] *RândÎmp* (*od* 7 *tr* 2).

[1837] *RândÎmp* (*od* 1 *tr* 3) (*od* 3 *tr* 3) (*od* 6 *tr* 1); „Știu, Doamne, căci cu nevrednicie mă împărtășesc cu preacuratul Tău Trup și cu scump Sângele Tău", *RândÎmp* (*rug* 6, a Sf. Vasile cele Mare); „Având suflet întinat și buze necurate, nu cutez să mă apropii de Tine, Hristoase, și să primesc Trupul Tău; ci fă-mă vrednic de aceasta". *RândÎmp* (*od* 5 *tr* 3). „Argumentul" pentru care îndrăznim a primi Sfânta Împărtășanie spre curățirea păcatelor este faptul întrupării și al răstignirii de bunăvoie, precum și promisiunea că va rămâne cu („întru") noi (*Mt* 28, 20). *RândÎmp* (*od* 5 *tr* 1); „petrece întru mine; Mântuitorule, și eu întru Tine, precum ai zis". *RândÎmp* (*od* 8 *tr* 2).

[1838] *RândÎmp* (*od* 4 *tr* 4) (*od* 5 *tr* 4).

[1839] *RândÎmp* (*od* 7 *tr* 3) (*od* 1 *tr* 3) (*od* 6 *tr* 1). Conștient de binefacerile Sfintei Împărtășanii, revenirea la o cuminecare constantă ar trebui să fie un deziderat al fiecărui credincios, în tradiția echilibrată dintre o depărtare exagerată, motivată de „nevrednicie" și o apropiere indiferentă, de rutină, fără pregătire ascetică. O istorie a modului de raportare la Sfânta Împărtășanie care însoțește texte relevante pe această temă (în special Neofit Kavsocalivitul, implicat în conflictul „colivarilor" și Nicodim Aghioritul, dar și fragmente esențiale din Vasile cel Mare, Teodor Studitul, Simeon Noul Teolog, Ignatie Xanthopouli, Grigorie Palama, Simeon al Tesalonicului, Nicolae Cabasila și Toma din Kemoen) și o pledoarie pentru discernământ și viziune mediatoare între teoretizări sterile și practici divergente, la Diac. Ioan I. Ică jr, „Împărtășirea continuă pro și contra – o dispută perenă și lecțiile ei", studiu introductiv la *Împărtășirea continuă cu Sfintele Taine. Dosarul unei controverse*, studiu introductiv și traducere de Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, 2006, p. 5-88, mai ales p. 74-88. Studiul vine în continuarea gândirii teologice unitare pe care a exprimat-o Pr. Ioan Ică, „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos și a împărtășirii de El în Sfânta Liturghie și spiritualitatea ortodoxă", în *Spiritualitate și Comuniune. Prinos de cinstire Pr. Prof. acad. Dumitru Stăniloae*, Sibiu, 1993, p. 335-357.

[1840] Sf. Grigorie Sinaitul, *Capete foarte folositoare după acrostih* 112, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017 [*FR* 7], p. 118.

[1841] Nota 192 a Pr. Dumitru Stăniloae la Sf. Grigorie Sinaitul, *Capete foarte folositoare după acrostih*, 112, p. 118.

10.3. Iuda. Păcatul ca trădare

Imnografia zilei de joi o completează pe cea din ziua anterioară în ceea ce privește portretul spiritual creionat lui Iuda, retușat și în celelalte zile, asigurându-se, și prin aceasta, încă o conexiune între zilele acestei săptămâni.

Aspre, dar adevărate, epitetele asociate lui Iuda sunt un avertisment despre ce devine omul care Îl trădează pe Dumnezeu. Iuda este necurat[1842], înșelător[1843], vânzător[1844], perfid[1845], călcător de lege[1846], rău credincios[1847], lipsit de pricepere[1848], sluga și înșelătorul[1849], „cel cu nume rău"[1850], viclean[1851], ipocrit[1852], cârtitor și nemulțumitor[1853], îndrăzneț[1854], „înstrăinat de Fiul lui Dumnezeu"[1855], „ucigaș ucenic"[1856], „orb, nemernic, ne-mpăcat"[1857], „orb făr-de minte"[1858], nedrept[1859],

[1842] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 60).

[1843] *MiM/JoM* (*Pav od* 4 *tr* 5); *JoM/ViM* (*Pav od* 9 *tr* 2).

[1844] *JoM* (*SpPic tr* 7); *SbM* (*Ut Pr* 3 *tr* 18); *ViM* (*Ut ant* 4 *tr* 2) (*C Împ 6 tr* 5).

[1845] „Sărutarea ta este plină de vicleșug", *MiM/JoM* (*Pav od* 4 *tr* 5); „sărută, Iuda, și vinzi", *MiM/JoM* (*Pav od* 4 *tr* 6); „sărutare vicleană", *JoM* (*Ut la* 3) reluat și *JoM* (*Vc/LitEuh Dst* 3); *Vi* (*Ut ant* 3 *tr* 3). Iuda „oaie a lui Hristos era/ și lup s-a făcut Păstorului/ și ca o jivină s-a apropiat de El". Sf. Roman Melodul, „La trădarea lui Iuda", 21, p. 287.

[1846] *MiM/JoM* (*Pav od* 9 *tr* 5); „cel fără de lege", *JoM* (*Ut La* 2), reluat și *JoM* (*Vc/LitEuh Dst* 2); *ViM* (*Ut ant* 6 *tr* 1); *JoM* (*Ut st* 3); „nelegiuitul", *JoM* (*Vc/LitEuh Dst slavă și acum*).

[1847] *JoM* (*Ut tr*); „necredincios", *JoM* (*Vc/LitEuh Dst slavă și acum*).

[1848] *JoM* (*Ut od* 3 *tr* 2); tot aici, chiar „bărbat nebun (*aphrōn anēr*)"; nebun, *SbM* (*Ut Pr* 3 *tr* 19).

[1849] *JoM* (*Ut cond, ic*); *JoM* (*Ut la* 4), reluat și *JoM* (*Vc/LitEuh Dst* 4).

[1850] *JoM* (*Ut od* 8 *tr* 2).

[1851] *JoM* (*Ut la* 3-4), reluat și *JoM* (*Vc/LitEuh Dst* 3-4); el este dominat de un „nărav plin de vicleșug", *JoM* (*Ut st* 3); *JoM* (*Ut st* 4); *JoM/ViM* (*Pav od* 5 *tr* 3-4) (*Pav od* 9 *tr* 2); *SbM* (*Ut Pr* 3 *tr* 19); „în obicei prietenesc ascunde vicleșug", *ViM* (*Ut ant* 4 *tr* 2); *ViM* (*Ut ant* 5 *tr* 1) (*Ut ant* 9 *se*).

[1852] „Astăzi își ascunde Iuda fața cea iubitoare de săraci, și își descoperă chipul lăcomiei", *JoM* (*Ut st* 2); *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 60).

[1853] *JoM* (*Vc/LitEuh Dst slavă și acum*). Este comparat cu iudeii ieșiți din Egipt, care continuau să cârtească și după ce Dumnezeu le trimisese, la rugăciunea lui Moise, mană în pustie (*Iș* 6).

[1854] *JoM* (*Vc/LitEuh Dst slavă și acum*).

[1855] *JoM* (*SpPic tr* 7).

[1856] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 60). Și liderii iudei devin „ucigători de Dumnezeu", *MiM/JoM* (*Pav od* 4 *tr* 4).

[1857] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 61).

[1858] *SbM* (*Ut Pr* 3 *tr* 8); *Vi* (*Ut ant* 4 *tr* 1).

[1859] *ViM* (*Ut ant* 9 *se*).

demonizat[1860], mincinos[1861]. La fel ca în Miercurea Mare, se revine și se insistă pe patima iubirii de arginți, cauză declanșatoare a trădării lui Iuda. Iuda nu mai avea rațiunea limpede, fiind orbită de iubirea de arginți[1862], ceea ce nu înseamnă că gestul lui este scuzabil ci, dimpotrivă, el vădește a avea un obicei („năravˮ) nedemn și, mai mult, lipsit de înțelepciune, „nebunescˮ[1863]. Arghirofilia îi acapara sufletul, îl robea și-l făcea a nu raționa normal[1864]. Nu a avut tăria să învețe virtutea milosteniei de la „Cel ce este Însuși milostivˮ[1865]. Iubirea de arginți este o boală veche a lui Iuda și evidențiată aproape obsesiv ca fiind cauza trădăriiˮ[1866]; tot patima lăcomiei este denunțată drept cea responsabilă și pentru sfârșitul degradant al ucenicului[1867]. Opțiunea liberă a lui Iuda de după actul trădării ar fi putut merge și în direcția pocăinței, care nu i s-ar fi nicicum refuzat, el însă preferând sinuciderea[1868]. Și chiar înainte de gestul de suicid

[1860] Fiind încă mai dinainte sub influența demonică, acum, după cină, Iuda s-a demonizat deplin, *JoM* (*Ut sinaxar*); „Astăzi Iuda lasă pe Învățătorul și primește pe diavolulˮ, *Vi* (*Ut ant* 4 *tr* 1).

[1861] Acuzele aduse de martorii mincinoși sunt puse de imnograf în gura lui Iuda: „Ce-mi veți da mie și eu voi da vouă pe Acela Care a stricat legea și a spurcat sâmbăta?ˮ, *ViM* (*Ut ant* 9 *se*); *Mt* 26, 59-60; *Mc* 14, 55-59. Nici Roman Melodul nu este mai puțin „darnicˮ în a-l eticheta pe Iuda: „nedreptule, neomenosule, neîndurătorule,/ trădătorule, vicleanuleˮ; „nesățiosule, risipitorule, neîndurătorule, nerușinatule și lacomule, vicleanule,/ iubitorule de argințiˮ; „îmbătat de nesimțireˮ. Sf. Roman Melodul, „La trădarea lui Iudaˮ, 5, 15, 19, p. 277, 279, 284.

[1862] *MiM/JoM* (*Pav od* 4 *tr* 3); *JoM* (*Ut tr*); *Vi* (*Ut ant* 4 *tr* 1). Iubirea de arginți „l-a înnebunitˮ pe Iuda. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 83, 2, p. 942. Într-o accepțiune mai generală, iubirea de bani a lui Iuda este un simptom al unei iubiri deviate de la finalitatea ei adevărată, o iubire distorsionată, care poate conduce o persoană până chiar la trădarea lui Dumnezeu; Dumnezeu a fost „prădatˮ de iubirea Sa și Iuda este, astfel, „hoțulˮ, ca exponent al oricărei trădări a iubirii. Alexander Schmemann, „The Last Supperˮ, în *Holy Week: A Series of Meditations*, p. 92.

[1863] *MiM/JoM* (*Pav od* 4 *tr* 3); *ViM* (*Ut ant* 4 *tr* 2); mai vechea „pornireˮ a lui Iuda acum „nebunește se întărâtăˮ, *JoM* (*Ut od* 6 *tr* 2); „cele rele mai înainte gândindˮ, Iuda „s-a întărâtatˮ, *JoM* (*Ut od* 7 *tr* 1).

[1864] „turbarea iubirii de arginți l-a făcut a se întărâta asupra Stăpânului săuˮ, *JoM* (*Ut st* 2).

[1865] *MiM/JoM* (*Pav od* 4 *tr* 3).

[1866] *JoM* (*Ut st* 1-2).

[1867] „Astăzi a pus asupră-și Iuda sugrumare pentru baniˮ, *JoM* (*Ut st* 1).

[1868] „mai mult alegând spânzurarea decât pocăința, rău s-a lipsit de viațăˮ, *MiM/JoM* (*Pav od* 4 *tr* 4). „Căințaˮ lui Iuda a fost nelucrătoare din două motive: a venit prea târziu și a fost doar parțială (nu s-a finalizat prin întoarcere, ci prin sinucidere): „Că s-a osândit pe sine însuși, că a înfruntat disprețul poporului iudeu, toate bune și de lăudat; dar că s-a sinucis, asta e de neiertatˮ. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 85, 2, p. 959.

propriu-zis, el deja s-a „sugrumat cu grijile vieții”[1869]. Iuda, asemănându-se celor care, în ciuda semnelor providenței arătate cu prisosință, au continuat să cârtească și cărora „le-a căzut oasele în pustieˮ, neavând bucuria intrării în Țara făgăduită (*Nm* 14, 29.32), a avut un sfârșit similar acestora: s-a lipsit de viața din Împărăție[1870].

Cei care sunt cuprinși de patima avariției sunt avertizați unde poate conduce aceasta; Iuda, în mod ironic, este prezentat că „pentru aceasta [pentru vinderea al cărui mobil a fost lăcomia – *n.n.*] spânzurare și-a agonisit (*anchonē chrēsamenon*)”[1871]. Totuși, determinarea

[1869] *ViM* (*Ut ant* 1 *tr* 3).

[1870] *JoM* (*Vc/LitEuh Dst slavă și acum*).

[1871] *JoM* (*Ut tr*). Deși imnografia și literatura patristică insistă mult pe motivația patimii iubirii de arginți ca agent al vânzării, s-a adus în discuție și posibilitatea ca Iuda, zelot din partidul sicarilor, să fi rămas deziluzionat față de așteptările pe care le avea din partea Celui pe Care aceștia Îl văzuseră ca Mesia. Pr. Conf. Dr. Stelian Tofană, „Mesianitatea lui Iisus și «secretul mesianic», coordonată teologică a Evangheliei după Marcuˮ, în *RT* 82 (2000), nr. 2, p. 45. Iuda s-ar fi distanțat de Iisus când Acesta a început a vorbi despre Cruce. Diac. Asist. Ioan Caraza, „Sfânta Cruce, semnul Luminii line a sfintei slave. Spiritualitatea ortodoxă în perioada dinaintea Sfintelor Paștiˮ, în *Ort* 46 (1994), nr. 4, p. 12. Gestul său ar fi însemnat o ultimă încercare, o „forțare a mâiniiˮ lui Iisus de a-L face să-Și asume rolul eliberator, prin punerea față în față cu liderii politici și religioși evrei. Făcându-se purtător de cuvânt al multor intelectuali, Serghei Bulgakov a susținut activ chiar „reabilitareaˮ lui Iuda, refuzând ideea unui Iuda avar, mediocru și lacom, făcându-i un portret psihologic și ideologic: pasionat, plin de zel, asemănător intelectualilor „revoluționariˮ, dornici să schimbe rapid lumea (un soi de #rezist *avant la lettre*), care-și pot duce entuziasmul (și „iubireaˮ) pentru o idee până la a o denigra, a o vinde; este tragedia umană care sucombă din interior. Bulgakov exagerează *in extremis* când consideră că sinuciderea lui Iuda este doar o „moarte voluntarăˮ, chiar sacrificială, care-i deschide posibilitatea „întâlniriiˮ cu Hristos într-un viitor al „triumfului iubiriiˮ. Nichita Struve, „Juda dans la pensée du Père Sergij Bulgakovˮ, în *Revue des études slaves*, 77 (2006), fascicule 4 [*La figure de Judas Iscariote dans la culture russe*], p. 641-647. Tematica întregului volum a fost inspirată de retipărirea și difuzarea în anul 2006 a apocrifei gnostice de secol al II-lea, *Pseudo-Evanghelia* lui Iuda, care a relansat *judamania* ce a animat lumea occidentală a secolelor al XIX-lea – al XX-lea. Detractorii și apologeții lui Iuda sunt inventariați, recent, în lucrarea lui Pierre-Emmanuel Dauzant, *Judas. De l'Évangile à Holocauste*, Bayard, Paris, 2006 (cu incursiuni în literatură, sculptură, teatru, pictură etc.). Deși, la prima vedere, într-o soluționare facilă, artificialitatea argumentului cel mai invocat care vrea să-l disculpe pe Iuda este vădită: pretenția de *co-redemptor* este semnul unei înalte trufii. Nicolae Steinhardt, *Dăruind vei dovândi*, ediție îngrijită, revăzută și adăugită de Ioan Pintea, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, ²1997, p. 75-78, unde, în finalul textului, Iuda, supus unui interogatoriu imaginar, își dovedește vinovăția din înseși „cuvinteleˮ lui. O analiză psihanalitică a gesturilor lui Iuda (pe o paralelă între *In* 11 și 12), la Lyle Eslinger, „Judas Game: The Biology of Combat in the Gospel of Johnˮ, în *JSNT* 77 (2000), p. 45-73.

lui Iuda (în cele rele) ar putea fi imbold pentru toți creștinii în vederea unei mai serioase implicări în cele bune[1872].

Depărtarea de această patimă asigură starea permanentă alături de Hristos[1873]. Egoismul, lipsa de iubire este semn și totodată cauză a împietririi inimii[1874]. Până la urmă, Iuda nu are niciun câștig, „negustătoria" lui este una neprofitabilă pentru „vânzător", ci doar pentru „cumpărător", Iuda fiind indus în eroare (semn al opacității minții), fiind înșelat: „Face vânzare lesne de cumpărat. După gândul cumpărătorilor face negustătoria Celui ce este vândut; nu se scumpește la preț, ci-L vinde ca pe un rob fugar"[1875].

Cunoscător a toate[1876], Iisus anunță proximitatea vinderii de către unul dintre apostoli[1877] și dezvăluie ucenicului iubit semnul de

[1872] „Vedeți măcar pe Iuda cum nu doarme, ci se nevoiește să mă dea celor fără de lege", *ViM* (*Ut ant* 6 *tr* 3).

[1873] „să nu ne agonisim iubirea de arginți ca Iuda, ca să fim pururea cu Hristos Dumnezeu", *ViM* (*Ut ant* 2 *tr* 2).

[1874] *MiM/JoM* (*Pav od* 4 *tr* 3). „Ceea ce l-a încredințat pe Iuda unei morți care nu cunoaște mila lui Dumnezeu nu a fost trădarea lui, ci împietrirea inimii sale". Pr. Prof. John Behr, *Crucea lucrează în lume*, p. 66.

[1875] *JoM* (*Ut st* 2). „Gândiți-vă ce a pățit Iuda! A pierdut și banii, a săvârșit și păcatul și și-a pierdut și sufletul". Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 85, 2, p. 959. „Iuda a vândut, iudeul a cumpărat, dar ei au făcut un târg nefericit, ambii au fost condamnați, vânzătorul și cumpărătorul s-au pierdut pe ei înșiși [...]. Acela a vândut, acesta a cumpărat: nenorocit târg, nici acesta nu are prețul, nici celălalt nu-L are pe Hristos". Fericitul Augustin, *Predica 336. La sfințirea unei biserici*, 4, în *Predici la marile sărbători*, vol. I, traducere din limba latină și studiu introductiv de Corneliu Clop, note de Corneliu Clop și Ierom. Policarp Pîrvuloiu, Ed. Basilica, București, 2014 [*PSB sn* 13], p. 553.

[1876] *MiM/JoM* (*Pav se*).

[1877] „Unul dintre voi Mă va preda cu vicleșug iudeilor, vânzându-Mă în această noapte", *MiM/JoM* (*Pav od* 8 *tr* 3); *Vi* (*Ut ant* 3 *tr* 2). Verbul „a preda" (*paradidōmi*) are sensul de a „preda" (justiției, tribunalului), dar și cel de a „trăda", „a vinde" pe cineva. Maurice Carrez, François Morel, *Dicționar grec-român al Noului Testament*, p. 215; *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 480-481; *Greek Dictionary of the New Testament*, p. 356. Referitor la Pătimirile lui Iisus, termenul este folosit în legătură cu: gestul lui Iuda (*Mt* 26, 15-16; 27, 3-4 și loc. par.); predarea lui Iisus de către Sinedriu lui Pilat (*Mt* 27, 2 și loc. par.); gestul lui Pilat de a-L da pe Iisus la răstignire (*Mt* 27, 26 și par.). Este întâlnit apoi și în sensul că Iisus „Se dă" pe Sine Însuși pentru mântuirea noastră (*Mt* 20, 28), sau că este „dat" de Tatăl, în același scop (*Rm* 8, 32). Despre acest concept în textele biblice, cu referire la Pătimiri și la „agenții" predării, la Pr. Dr. Ilie Chișcari, *Taina Fiului Omului, II*, p. 331-370; în cazul gestului lui Iisus, autorul optează tot pentru sensul de „a vinde"/„a trăda" (întâlnit și în diverse traduceri antice); folosirea formei de participiu prezent (articulat) stă în legătură cu asocierea dintre Iuda și epitetul de „trădătorul". *Ibidem*, p. 345-346.

recunoaștere a vânzătorului[1878]. Deși evangheliile consemnează doar un indiciu pe care l-a oferit Iisus privitor la identitatea trădătorului (*Mt* 26, 23; *Mc* 14, 20), și cu toate că Iuda, în fața lui Iisus, se autodenunță („Nu cumva sunt eu, Doamne"/„Tu ai zis", *Mt* 26, 25), imnograful este mult mai concret și consideră că prin aceasta, de fapt, „Domnul a spus numele vânzătorului"[1879]. Iisus știe că Iuda nu se va schimba în hotărârea pe care a luat-o[1880]. Cu toate că pregătirile pentru cină sunt făcute de către apostoli, totuși Cina este prezentată ca fiind ospățul făcut de către Iisus ucenicilor Săi, și prilejul deconspirării trădătorului:

> „Ospătând la cină pe ucenici, și cunoscând vicleșugul vânzării, ai vădit la cina aceea pe Iuda, știindu-l pe el că nu se va îndrepta, și vrând ca să arăți tuturor că Te-ai dat de bunăvoie, ca să mântuiești lumea de la cel străin: îndelung-Răbdătorule, slavă Ție"[1881].

[1878] *MiM/JoM* (*Pav od* 8 *tr* 6). Nichifor Kalist crede că Iisus i-a spus în șoaptă lui Ioan (care stătea aproape de pieptul lui Iisus, în modul oriental de servire a mesei) cine este cel ce-L va vinde, ca nu cumva auzind impetuosul Petru să-l fi ucis pe Iuda. *JoM* (*Ut sinaxar*). La solicitarea lui Ioan, Învățătorul îl demască (imnograful folosește verbul „a dovedi") pe Iuda „prin pâine", *Vi* (*Ut ant* 3 *tr* 3). La mănăstirea Clocociov, reprezentarea lui Iuda la Cina cea de Taină (întinzându-se, hulpav, a luat din „blid", încurcându-și chiar cealaltă mână în haină) descoperă un trădător care (spre deosebire de stilul clasic al hoțului) se dă singur de „gol". Valeriu Anania, *Cerurile Oltului. Scoliile Arhimandritului Bartolomeu la imaginile fotografice ale lui Dumitru F. Dumitru*, Ed. Episcopiei Rîmnicului și Argeșului, Rîmnicu Vîlcea, 1990, p. 198-200 („Un Iuda între lăcomie și prostie").

[1879] *JoM/ViM* (*Pav od* 8 *tr* 3). Sfântul Ioan Gură de Aur vede în atitudinea lui Iisus de a nu dezvălui direct vânzătorul un semn de noblețe, pentru a nu-l înjosi pe Iuda în fața apostolilor, și pentru a-l îndemna, și prin aceasta, la pocăință. Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvânt la vânzarea lui Iuda*, în *Predici la sărbători împărătești și cuvântări de laudă la sfinți*, p. 75-77. Inclusiv în Ghetsimani, prin cuvintele „Prietene, pentru ce ai venit?" (*Mt* 26, 50), Iisus „căuta să-l îndrepte pe Iuda". Idem, *Omilii la Matei*, 83, 2, p. 941. Chemându-l pe numele „plin de venin", Iisus „cu numele bate la conștiința" lui Iuda, pentru a-l îndemna la pocăință. Sf. Proclu, Arhiepiscopul Constantinopolului, *Cuvântul X: la Sfânta Joi*, 1, p. 242. Explicația ne este oferită de traducător: în limba greacă, prima silabă a numelui lui Iuda (*Iouda*) este forma de genitiv cuvântului „venin", *ios* (*iou*).

[1880] *Vi* (*Ut ant* 3 *se*).

[1881] *Vi* (*Ut ant* 3 *se*). O minuțioasă analiză biblică a referatului lucanic privind pregătirea Cinei, cu evidențierea fidelității față de sursa reprezentată de evanghelistul Marcu, la Joel B. Green, „Preparation for Passover (Luke 22:7-13): A Question of Redactional Technique", în *Novum Testamemtum*, 29 (1987), nr. 4, p. 305-319.

Gestul lui Iuda îl încriminează și mai mult pentru că vine după momentul împărtășirii cu Trupul și Sângele Celui ce-L va vinde: „ucenicul luând îmbucătura, s-a pornit asupra pâinii (*kata tou artou chōrei*), gândind la vindere”[1882]; „A primit pâine în mâini spre vânzarea Ta Iuda, vicleanul ucenic”[1883]; „Mâinile cu care ai luat pâinea nestricăciunii le-ai întins de ai luat arginții; gura ți-ai adus cu înșelăciune spre sărutare, cu care ai primit trupul și sângele lui Hristos”[1884]; „Neînțelegătorul a luat trupul Tău cel dezlegător de păcat, și dumnezeiescul sânge care s-a vărsat pentru lume; dar nu s-a rușinat când din acela ce-L vânduse cu preț, nici de răutate nu s-a scârbit”[1885]. În plus, vinovăția lui Iuda este cu atât mai mare cu cât el știa că cei cu care a încheiat tranzacția sunt „fără de lege”[1886].

Iuda este duplicitar, nu-și mărturisește față de confrați intențiile ascunse, iar purtarea lui perfidă se bănuiește a fi una mai veche[1887], actul vânzării nefiind o hotărâre de moment, ci rezultatul unei atitudini constante, care i-a determinat opțiunile în acest sens. Precipitarea în vinderea lui Iisus de către Iuda, indicată prin folosirea verbului „a alerga”[1888], îl incriminează și mai mult; nu a fost un act caracterizat de oscilație, de stare în cumpănă, ci un act bine calculat, deși la primă vedere poate părea spontan, singular:

> „Iuda sluga și vicleanul, ucenicul și potrivnicul, prieten și diavol, din fapte s-a arătat că urma Învățătorului, dar întru sine cugeta vânzarea. Că zicea în sine: Să-L dau pe Acesta și voi dobândi banii ce se adună. Încerca să vândă și mirul, și pe Iisus să-L prindă cu vicleșug. Dat-a sărutare și a vândut pe Hristos. Ca un miel spre junghiere, așa a urmat Cel ce este singur mult-Milostiv și iubitor de oameni”[1889].

Imnograful se întreabă, retoric, ce căuta Iuda în compania unei Persoane cu care nu avea similitudini de gândire și, la fel, de ce nu a dat dovadă de onestitate, ci s-a complăcut în ipocrizie: „de vreme ce iubeai bogăția, pentru ce ai mers la Cel ce învață despre sărăcie? Iar de-L și iubeai pe Dânsul, pentru ce ai vândut pe Cel fără de preț, dându-L spre ucidere?”[1890]. Având acest exemplu negativ, al unui personaj care, în proximitatea Mântuitorului stând, a ajuns să-I uite învățătura și să-L vândă, credincioșii se roagă în această zi de joi, a concretizării trădării, să fie izbăviți „de rătăcire, de ispită și de cel viclean”[1891], trei elemente întunecate care l-au caracterizat și pe Iuda. Pe scurt, gestul lui Iuda este unul de neomenie, de care, la fel, ne rugăm să fim izbăviți[1892].

> „Nimeni să nu fie nerecunoscător de cina Stăpânului, o, credincioșilor! Nimeni să nu vină acum la masă cu vicleșug ca Iuda. Că acela,

[1882] *MiM/JoM* (*Pav od* 8 *tr* 7); „Pâinea luând-o în mâini vânzătorul, pe ascuns pe acestea le-a întins”, *JoM* (*Ut cond*); „mâncând pâinea Ta, adică trupul cel dumnezeiesc, a ridicat vicleșug asupra Ta, Hristoase”, *JoM* (*Ut od* 8 *tr* 2); „și-a întins mâna în blid la cină” și apoi „și-a întins mâinile fărădelege ca să ia arginții”, *JoM* (*Ut lLa* 2), reluat și *JoM* (*Vc/LitEuh Dst* 2); „aceste necredincios ținând în gură pâinea cerească, a făcut vindere împotriva Mântuitorului”, *JoM* (*Vc/LitEuh Dst slavă și acum*).

[1883] *JoM/ViM* (*Pav od* 5 *tr* 3). Contrar mărturiilor patristice și a receptării imnografice, o parte a exegezei biblice de tip protestant a acreditat ideea că Iuda ar fi plecat, totuși, înainte de Cină. V. Ermoni, „Judas Iscariote”, în *DB* 13, col. 1803-1805 (aici, col. 1804).

[1884] *MiM/JoM* (*Pav od* 9 *tr* 7).

[1885] *JoM* (*Ut od* 8 *tr* 3); „Iuda s-a arătat nerecunoscător față de Stăpânul său și L-a vândut. Abia ieșise de la masă și abia băuse paharul binecuvântării (*In* 13, 30) și a voit să verse sânge drept în schimbul băuturii mântuitoare ce a primit”. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, 13, 6, p. 191.

[1886] *MiM/JoM* (*Pav od* 4 *tr* 5); *JoM* (*Ut tr*); *JoM* (*Ut la* 2) reluat și *JoM* (*Vc/LitEuh Dst* 2); *ViM* (*Ut ant* 2 *tr* 1) (*Ut ant* 4 *tr* 2) (*Ut ant* 6 *tr* 3). Judecătorul cel drept este dat pe mâna judecătorilor celor fără de lege, *JoM* (*Ut tr*); *ViM* (*Ut ant* 4 *tr* 2) (*Ut ant* 5 *tr* 1) (*Ut ant* 6 *tr* 3) (*Ut ant* 7 *tr* 1); *ViM* (*C Împ* 6 *tr* 5).

[1887] Iuda, „ca un hoț ascuns, ascuțea limba calomniatoare”. Sf. Roman Melodul, „La trădarea lui Iuda” *prooimion 1*, p. 276.

[1888] „Alergat-a Iuda, zicând cărturarilor celor fără de lege”, *Vi* (*Ut ant* 2 *tr* 1); La fel, *MiM* (*Ut se* 2); *MiM/JoM* (*Pav od* 8 *tr* 7); *JoM* (*Ut od* 8 *tr* 2) (*Ut st* 2). Efectul este și mai mare prin folosirea expresiei „astăzi Iuda *veghează* (s.n.) să vândă pe Domnul”, *ViM* (*Ut ant* 6 *tr* 1), ca și când ar sta la pândă, e nerăbdător să o facă, este în căutarea arzândă a momentului oportun.

[1889] *JoM* (*Ut la* 4), reluat și *JoM* (*Vc/LitEuh Dst* 4); „Cui grăiești tu, înșelătorule, când zici: Bucură-te, Învățătorule,? Prieten, zice Hristos, pentru ce ai venit? Dacă pentru a mă săruta, pentru ce-Mi pui înainte cuțit uns cu miere?”, *JoM/ViM* (*Pav od* 9 *tr* 2).

[1890] *JoM* (*Ut st* 3). Nu i-a fost de niciun folos compania lui Iisus, pentru că „Iuda era nesocotit”. Sf. Ioan Gură de Aur, *La Sfântul sfințitul Mucenic Foca, și împotriva ereticilor, și la cuvintele din Psalmul 141: „Cu glasul meu către Domnul am strigat, cu glasul meu la Dumnezeu m-am rugat”* [de aici înainte, *La Sfântul sfințitul Mucenic Foca*], 3, în *Predici la sărbătorile împărătești și Cuvântări de laudă la sfinți*, p. 551.

[1891] *MiM/JoM* (*Pav od* 8 *tr* 9). În rugăciunile pentru Sfânta Împărtășanie, credinciosul se delimitează de atitudinea trădătoare și duplicitară a lui Iuda și își mărturisește aderența la comportamentul plin de pocăință al desfrânatei și tâlharului: „[nu-Ți] voi da sărutare vicleană, ci ca desfrânata căzând înaintea Ta și ca tâlharul mărturisindu-mă, strig către Tine: Pomenește-mă, Doamne, când vei veni întru împărăția Ta”. *RândÎmp* (*od* 3 *se*).

[1892] *JoM* (*Vc/LitEuh Dst slavă și acum*). Sf. Roman Melodul, „La trădarea lui Iuda” *prooimion 1*, p. 276.

primind pâinea, s-a lipsit de pâinea vieții, fiind numai chip de ucenic, iar cu fapta ucigător; de față cu iudeii veselindu-se, și cu Apostolii împreună-petrecând. Urând săruta și sărutând vindea pe Cel ce ne-a răscumpărat pe noi din blestem, pe Dumnezeul și Mântuitorul sufletelor noastre"[1893].

Iuda se arată a fi nerecunoscător față de darurile primite în rând cu ceilalți apostoli: deși a dat dovadă de o nesăbuită îndrăzneală în fața Învățătorului[1894], totuși n-a fost „despărțit de ceata Apostolilor", a primit „darul tămăduirilor", n-a fost „gonit de la masă" la Cină, i-au fost spălate picioarele[1895]. Picioarele lui Iuda, care i-au fost spălate[1896], aleargă acum să-L vândă pe Învățător[1897]. În definitiv, Iuda s-a exclus singur pe sine din ceata apostolilor[1898]. El ajunge să-și desconsidere Stăpânul; pentru el, deși îl numește „Învățător" (*Mt* 26, 49; *Mc* 14, 45), nu este decât un „rob fugar", așa cum se înțelege din prețul și modul vânzării[1899]. În mod defăimător (ironizat de imnograf prin

[1893] *JoM* (*Ut st* 4). *In* 13, 10 („voi sunteți curați, dar nu toți") este un cuvânt adresat întregii Biserici, până la sfârșitul veacurilor: este nu numai un Iuda *printre* noi, ci și un „element de Iuda" în fiecare dintre noi, ori de câte ori preferăm bunurile materiale iubirii lui Dumnezeu. Este același păcat al lui Adam, reiterat în căderea lui Iuda și a tuturor păcătoșilor. Constantin ANDRONIKOF, *Le cycle pascal II*, p. 152.

[1894] *JoM* (*Ut tr*).

[1895] Cu concluzia: „O, de cât bine te-ai făcut uitător! Iată, gândul tău cel nemulțumitor se vădește, iar îndelungă-răbdarea cea neasemănată și mare mila Mântuitorului se propovăduiește", *ViM* (*Ut ant* 6 *se*). Starea sufletească a lui Iuda este trădată de însuși gestul de recunoaștere: „Sărutarea ta vădește gândul relei tale voințe celei nerușinate", *MiM/JoM* (*Pav od* 4 *tr* 6). Un ecou al imnografiei (sau, dimpotrivă, poate o sursă de inspirație pentru imnograf), la Sf. Ioan Hrisostom: „Spune-mi, Iudo, pentru ce îl vinzi? Ce vină mică sau mare ai avut să-I aduci de ai vândut pe Învățătorul? Că ți-a dat putere peste draci? Că ți-a dat putere să vindeci bolile? Că ți-a dat putere să cureți leproși? Că ți-a dat putere să învii morții? Că te-a întărit împotriva tiraniei morții? Ce răsplată îi dai pentru aceste binefaceri?". SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia I la vânzarea lui Iuda*, 3, p. 49-50.

[1896] *JoM* (*Ut la* 2) reluat și *JoM* (*Vc/LitEuh Dst* 2). Prin participarea la spălarea picioarelor și la „Sfânta Masă", Domnul i-a arătat lui Iuda dragostea Sa, dorind să-l schimbe. SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia I la vânzarea lui Iuda*, 5, p. 55. În același chip, cei care se împărtășesc cu nevrednicie devin posesia diavolului. SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia a II-a la vânzarea lui Iuda (Cuvânt în Sfânta și Marea Joi)*, 6, în *Predici la sărbători împărătești și cuvântări de laudă la sfinți*, p. 71.

[1897] *JoM* (*Ut od* 8 *tr* 2).

[1898] *JoM* (*Ut la* 2) reluat și *JoM* (*Vc/LitEuh Dst* 2).

[1899] *JoM* (*Ut st* 2). Deodată cu primirea gândului de a-L vinde pe Iisus, Iuda este numit ucenic la timpul trecut, „O, cum Iuda, cel ce *era oarecând* (s.n.) ucenic, a gândit vânzare asupra Ta!", *ViM* (*Ut ant* 9 *se*).

verbul „a prețui"), s-a pus un preț de nimic pentru Iisus: „Pus-au treizeci de arginți prețul Celui prețuit, pe Care L-au prețuit fiii lui Israel"[1900]. Cel fără de preț[1901] este vândut cu treizeci de arginți[1902].

Iuda are un comportament schizofrenic: „cu limba ai grăit cele de unire, iar cu gândul faci semn de despărțire"[1903]; „S-a înfrumusețat cina și Ți s-a gătit Paștile [...]; dar Iuda se îngrijea de vânzarea Ta și, fiind cu Tine, afară se unea cu iubirea de argint pentru prețul Tău"[1904]; Iuda, „fiind ucenic, a dat pe Stăpânul"[1905]. În gestul lui Iuda sunt contradicții ireconciliabile: „Pe Cel ce hrănește L-a vândut, și pe Stăpânul pe Care Îl iubea L-a dat spre moarte"[1906].

Căderea lui Iuda este asimilată unei căderi din lumină, asemenea lui Lucifer, și, ca atare, îi este imposibilă contemplarea lui Hristos: „[...] cade din lumină întunecatul. Căci în ce chip ar fi putut vedea cel ce a vândut pe Luminătorul pentru treizeci de arginți?"[1907].

Iuda decade pe mai multe planuri, semn că patimile degradează progresiv ființa umană:

„Astăzi Iuda se leapădă de cinstea lui Dumnezeu și se înstrăinează de har; fiind ucenic, se face vânzător; în obicei prietenesc ascunde vicleșug,

[1900] *ViM* (*Ut ant* 9 *tr* 1); *Za* 11, 12-13; *Mt* 26, 15; 27, 3-5 și, mai ales, 27, 9 (Matei este singurul evanghelist care menționează exact suma; *Mc* 14, 10-11 și *Lc* 22, 3-5 amintesc doar de plată). *Mt* 27, 6-9 trimite, eronat, la o profeție a lui Ieremia și nu la Zaharia. Confuzia a fost explicată prin faptul că Matei evocă aici cumpărarea cu această sumă a Țarinei Olarului, profeție relatată de *Ir* 32, 6-15. A se vedea *Septuaginta 5. Osea. Amos. Michea. Ioel. Abdias. Iona. Naum. Avacum. Sophonia. Aggeu. Zaharia. Malachia*, volum coordonat de Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu și îngrijit de Smaranda Bădiliță; traduceri de Cristian Gașpar, Colegiul Noua Europă, Polirom, 2009, p. 553-554; Cristian BĂDILIȚĂ, *Glafire. Nouă studii biblice și patristice*, Ed. Polirom, Iași, 2008, p. 55-56.

[1901] *MiM/JoM* (*Pav od* 9 *tr* 5); *JoM* (*Ut la* 1), reluat și *JoM* (*Vc/LitEuh Dst* 1).

[1902] *MiM/JoM* (*Pav od* 9 *tr* 5). *Vi* (*Ut ant* 3 *tr* 4) (*Ut ant* 5 *tr* 1); „prețul Celui neprețuit". SF. ROMAN MELODUL, „La trădarea lui Iuda" 14, p. 283. Treizeci de sicli de argint era prețul unui sclav, conform *Iș* 21, 32; *Lv* 27, 4 (femeia sclavă; bărbatul avea un preț mai mare).

[1903] *MiM/JoM* (*Pav od* 4 *tr* 5). „Cine iubind pe cineva îl vinde cu preț?", *MiM/JoM* (*Pav od* 4 *tr* 6).

[1904] *JoM/ViM* (*Pav od* 5 *tr* 1).

[1905] *ViM* (*Ut ant* 6 *tr* 1). De unde și mirarea cum un ucenic s-a lepădat, iar un tâlhar a crezut, *ViM* (*Ut ant* 10 *tr* 2).

[1906] *JoM* (*Vc/LitEuh Dst slavă și acum*). Deși a aruncat cei treizeci de arginți, nu a văzut Învierea, *JoM* (*Ut la* 2) reluat și *JoM* (*Vc/LitEuh Dst* 2).

[1907] *Vi* (*Ut ant* 4 *tr* 1).

și nebunește socotește că este mai bine a sluji iubirii de arginți, decât dragostei Stăpânului, făcându-se călăuză adunării celei fără de lege"[1908].

Trădarea lui Iuda este de nedescris; ea uimește nu numai mințile oamenilor, ci este un act cu repercusiuni cosmice: „spăimântează-te soare, suspină pământule și, clătinându-te, strigă: Cel ce nu ții minte răul, Doamne slavă Ție!"[1909].

Prin Iuda s-a produs o breșă în comunitatea apostolilor, care ar fi trebuit să-și păstreze omogenitatea spirituală de empatie față de Mentor, iar această fisură este anticipare și profeție a schismelor care vor apărea în Biserica lui Hristos: „Prin tine s-a tăiat îngrădirea, și Biserica cea nefăcută de mână au stricat-o călcătorii de lege"[1910]. De aici, și obiceiul de a asocia pe ereziarhi sau schismatici cu Iuda[1911]. Înainte de alegerea lui Matia (*FA* 1, 13-26), locul lui Iuda, în plan duhovnicesc și temporal-cronologic, este „luat" de către tâlharul cel recunoscător: „prin tine [Iuda] s-a rupt cununa ucenicilor lui Hristos, și via cea adevărată a cules-o tâlharul cel răstignit"[1912].

De șase ori în finalul fiecărui tropar al antifonului al treilea din Vinerea Mare imnograful amintește incapacitatea lui Iuda de a citi în gesturile lui Iisus și ale altora semne ale dumnezeirii Celui pe Care

[1908] *ViM* (*Ut ant* 4 *tr* 2).

[1909] *JoM* (*Ut st* 3). „Și care mare a îndurat să vadă fapta cea necuvioasă?/ Cum nu se dărâmă cerul și cum tăria nu s-a clătinat/ și cum nu s-a oprit lumea,/ atunci când s-au înțeles să vândă/ și să trădeze pe Judecător?"; „Ascultă, pământule, și te înfioară!/ Mare, aleargă, fugi, căci omor se pune la cale!". Sf. Roman Melodul, „La trădarea lui Iuda" 1, 14, p. 277, 283.

[1910] *JoM* (*SpPic tr* 7). După Efrem Sirul, despărțirea lui Iuda de ceilalți apostoli („membrele desăvârșite ale Domnului") a fost ilustrată de la spălarea picioarelor: „Iuda n-a fost mădular al Trupului Bisericii lui Iisus, ci numai pulberea ce se lipea de picioarelor ucenicilor. De aceea, în noaptea în care l-a judecat și despărțit de ceilalți, a spălat murdăria de pe picioarele lor, pentru a-i învăța că pe Iuda, socotit a fi picioarele trupului, ca ultimul din cei doisprezece, l-a șters împreună cu apa de pe picioarele ucenicilor ca gunoi bun de ars". Sf. Efrem Sirul, *Comentariu la Evanghelie (Diatesaron)*, 19, 3, traducere de Diac. Ioan. I. Ică jr, în Sf. Efrem Sirianul, *Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii*, p. 67.

[1911] Arie s-a făcut „ca un alt Iuda", „cu socotința și cu purtarea", *Dm* VII Înv (*Vc Dst* 9); „Sunt trei căderi principale în istoria neamului omenesc: cea a lui Adam, cea a lui Iuda și cea a papei". Arhim. Iustin Popovici, *Omul și Dumnezeul-Om. Abisurile și culmile filozofiei*, p. 162.

[1912] *JoM* (*SpPic tr* 7); Iuda s-a pierdut, dar, concomitent, tâlharul s-a mântuit; diavolul s-ar fi plâns: „Pe când batjocoream pe ucenicul cel nebun,/ trădătorul lui Hristos,/ am fost batjocorit de cel ce a alergat cu credință/ în Rai", Sf. Roman Melodul, „La cinstirea Crucii", 14, în *Imnele Sfintei Scripturi*, p. 316.

avea să-L vândă: „Iar Iuda cel fără de lege n-a vrut să înțeleagă (*ho de paranomos Ioudas ouk ēboulēthē synienai*)"[1913]. Astfel, el a ignorat aclamația copiilor iudei[1914], deconspirarea actului trădării[1915] și a autorului acesteia[1916], capcana iudeilor în care a fost prins pentru un preț derizoriu[1917], îndemnul la smerenie al Învățătorului după spălarea picioarelor[1918] și la priveghere rugătoare, după Cină[1919].

La finalul oficiului liturgic al Utreniei se amintesc trei evenimente petrecute (și comemorate/trăite) „astăzi", ca avanpremieră a celebrărilor din zilele următoare: complotul făcut de „soborul cel viclean" pentru a-l forța pe Pilat să-L dea la moarte „pe Cel nevinovat"; sinuciderea lui Iuda, care l-a „lipsit de amândouă viețile: de aceasta trecătoare și de cea dumnezeiască"; profeția făcută de Caiafa, despre moartea Unuia „pentru popor". Rostită de marele preot, în sensul că sacrificarea lui Iisus este justificată pentru evitarea unui conflict cu romanii, care, escaladat, ar fi putut duce la victime umane, profeția are și o altă conotație, duhovnicească: a pătimit și a murit El, Unul singur, pentru ca noi să nu rămânem în ne-libertatea (=moartea) păcatelor și în „robia vrăjmașului"[1920].

Astfel, se pregătește treptat introducerea zilei de vineri, un alt punct culminant al Săptămânii Mari, deodată cu privegherea de joi noaptea, cu care se deschide „slujba sfintelor și mântuitoarelor Pătimiri ale Domnului nostru Iisus Hristos"[1921].

10.4. Rugăciunea din Ghetsimani. Transitus *spre* Triduum-*ul Pascal*

Odată cu sfârșitul Cinei și cu plecarea lui Iuda la liderii iudei, evenimentele se precipită, ceea ce-l determină pe imnograf să folosească o succesiune de propoziții simple, oarecum amestecând elemente doxologice cu cele care țin de anunțul iminenței celor ce se

[1913] *ViM* (*Ut ant* 3 *tr* 1-6).

[1914] *Vi* (*Ut ant* 3 *tr* 1).

[1915] *Vi* (*Ut ant* 3 *tr* 2).

[1916] *Vi* (*Ut ant* 3 *tr* 3).

[1917] *Vi* (*Ut ant* 3 *tr* 4).

[1918] *Vi* (*Ut ant* 3 *tr* 5).

[1919] *Vi* (*Ut ant* 3 *tr* 6).

[1920] *JoM* (*Ut st* 1).

[1921] După expresia din *Triod*, p. 606.

vor întâmpla: „mare este tăria Crucii; Hristos este lângă uși; Paștile de jertfă au venit. Slavă Ție, Doamne, slavă Ție!”[1922]. Rugăciunea din Ghetsimani, ocupând o poziție secundară în imnografia Joii Mari, are loc în „cea mai tragică noapte din istoria lumii”[1923]. Este noaptea decisivă, este „ceasul paharului”[1924], momentul asumării până la capăt a „destinului” de către Iisus, cu libertatea întărită în urma ultimei „ispitiri”, din care va ieși biruitoare viața și iubirea, în fața morții (înțeleasă nu atât în sens fizic, cât ca simțire – și încă una deplină, nefardată – a depărtării de Dumnezeu) și a fricii. Rugăciunea din Ghetsimani (*Mt* 26, 36-46) este mărturie a firii umane a lui Iisus[1925], dar are și un conținut pedagogic, model pentru orice creștin de trăire până la capăt a oricărei dureri cu încredințarea vieții în voia lui Dumnezeu[1926].

[1922] *JoM* (*SpPic tr* 8). Lucrurile vor merge din rău în mai rău. Strigătul entuziast de Duminică va face loc cererii „Răstignește-L” de Vineri. Paul MEYENDORFF, „A Meditation (at Holy Thursday)”, în *Holy Week: A Series of Meditations*, p. 79. Atitudinea aceasta se repetă ori de câte ori urâm sau ignorăm pe aproapele nostru, imaginea vie a lui Hristos. *Ibidem*, p. 81.

[1923] Arhim. SOFRONIE, *Rugăciunea – experiența vieții veșnice*, p. 102. În Evanghelia după Ioan, momentul tensional din Ghetsimani este anticipat/„transferat” înainte de Cină (*In* 12, 27; 13, 21); despre aceasta s-a spus că „dramatismul văzut de sinoptici se interiorizează și se spiritualizează [...] istoria reală, vie, caldă încă, pe care o notează sinopticii, la Ioan se transubstanțiase profetic în realism liturgic, euharistic”. La Pr. Prof. Ion BUGA, *Teologia Cinei de Taină*, Ed. Sfântul Gheorghe-Vechi, București, 1998, p. 31-32; o tâlcuire mistagogică a capitolelor 13-16 de la Ioan, *Ibidem*, p. 25-127.

[1924] Pr. Prof. John BEHR, *Crucea lucrează în lume*, p. 62.

[1925] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Matei*, 83, 1, p. 939. Totuși, cum divino-umanitatea lui Iisus nu a suferit nicio fisură, nici în Ghetsimani, nici pe Golgota, firile păstrându-și, dar și comunicându-și una alteia caracteristicile, trebuie evitate expresii de felul că „în Ghetsimani Omul Iisus Se roagă lui Dumnezeu”. Joseph RATZINGER, *Iisus din Nazaret II*, p. 158-159. Diavolul s-a lăsat înșelat de „zvâcnirea” întru totul umană a lui Iisus, intuiția privind dumnezeirea Celui ce urma a fi răstignit fiindu-i din ce în ce mai firavă. Nicholas P. CONSTANS, „The Last Temptation of Satan: Divine Deception in Greek Patristic Interpretations of the Passion Narrative”, în *The Harvard Theological Review* 97 (2004), nr. 2, p. 139-163, aici, p. 154-157 [„Seduction in the garden”]. Iisus I Se adresează Tatălui cu expresia „Părintele Meu” (gr. *abba*), un cuvânt al familiarității, considerat ireverențios de către iudei pentru adresabilitate către Iahve, adoptat însă la scurt timp de comunitatea creștină (*Rm* 8, 15; *Ga* 4, 6). A se vedea și întreaga lucrare a lui Joachim JEREMIAS, *Abba, Jésus et son Père*, Éd. du Seuil, Paris, 1972, 142 p. [*Parole de Dieu* 8], precum și W. MARCEL, „Dieu, Père dans le N.T.”, în *Lire la Bible* 7 (1966), p. 11-36.

[1926] Deși „S-a arătat înfricoșat împotriva morții”, Hristos „a rămas neînfrânt de dureri”, și, astfel, „a scos din fire latura de durere a trăsăturii pătimitoare de

Istoria mântuirii începe într-o grădină (Paradis) și se termină, corectiv, într-o alta (cea a îngropării). Dar punctul de intensitate maximă al acestui traseu soteriologic este grădina Ghetsimani[1927]. Grădină a teasculului, loc de preparare a uleiului de măsline (simbol al împăcării), Ghetsimani-ul a fost văzut ca pandant al Crucii, pe care se va desăvârși ceea ce, de fapt, începuse aici. Unii teologi/medici au mers mai departe și au considerat că aici, în Ghetsimani, sub „stresul emoțional anxios paroxistic” al gustării morții ca părăsire, inima lui Iisus s-a frânt la propriu (așa cum prevestise cu câteva ore mai înainte la Cină), într-un ireversibil proces infarctual. Iisus deja „a început să moară”, prin propria alegere, nu omorât de altcineva (fie ei iudei sau romani), iar pe Cruce Iisus a murit, dar nu (doar) datorită efectelor crucificării. Fără a minimaliza întru nimic „teologia Crucii”, această ipoteză ar modifica excesele care au însoțit-o, mai ales în spațiul occidental (sacrificiu substitutiv pentru satisfacerea, prin sânge, a onoarei divine lezate[1928]), și ar realiza o mutare de accent de pe o viziune

care fugind omul cu voia, din pricina lașității, ca unul ce era tiranizat pururea fără să vrea de frica morții, stăruia în robia plăcerii, numai și numai pentru a trăi”. SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, 21, p. 72. „Oricărui om căruia Dumnezeu i-a dat rarul și înfricoșătorul privilegiu de a cunoaște, fie și într-o măsură cât de redusă, agonia rugăciunii lui Hristos din grădina Ghetsimani, va da încetul cu încetul și chinuitor peste o conștiință convingătoare a învierii propriului său suflet și peste o simțire a biruinței de netăgăduit și definitive a lui Hristos”. Arhim. SOFRONIE, *Rugăciunea – experiența vieții veșnice*, p. 106. După modelul rugăciunii din Ghetsimani, „avanpremieră” a morții pentru cei mulți, fiecare este chemat a muri zilnic, prin „asceza trăirii fără de păcat”, așa cum deseori arată Cuviosul Sofronie Saharov. Emil M. MĂRGINEAN, „O perspectivă ascetică asupra morții spirituale la Arhimandritul Sofronie Saharov”, în *Tabor* 12 (2018), nr. 8, p.15-21.

[1927] „Pentru tine, care ai plecat din grădină, din grădină am fost dat pe mâna iudeilor și în grădină am fost răstignit”. SF. EPIFANIE DE SALAMINA, *La Sâmbăta Mare*, p. 470. „Fericit ești, locule! Căci ai bucurat Edenul prin rugăciunile tale. Căci în acela s-a dezbinat voința lui Adam împotriva Ziditorului său, fiindcă a mâncat în ascuns. [Iisus] a intrat în grădină rugându-Se în ea și din nou s-a făcut una prin rugăciunile Lui voința dezbinată în grădină”. SF. EFREM SIRUL, *Imnele Răstignirii*, 8, 1, p. 226. „Într-o grădină s-a întâmplat căderea, și în grădină s-a întâmplat mântuirea”. SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, 13, 19, p. 203. Despre grădina din Ghetsimani, a se vedea H. LESÊTRE, „Gethsémani”, în *DB* 3, p. 229-234.

[1928] În spațiul occidental, cea mai des întâlnită perspectivă asupra răscumpărării este că nu atât comuniunea cu trupul jertfit (și îndumnezeit) al lui Hristos este începutul mântuirii firii căzute, cât puterea pe care jertfa Lui, luată oarecum în „sine”, este cheia înțelegerii răscumpărării. A se vedea Hans Urs von BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, p. 196. Însă „moartea pe Cruce a fost eficientă nu atât ca moartea Celui nevinovat, ci ca moartea Domnului întrupat”, Singurul care a adus izbăvirea de moarte

asupra morții lui Iisus exterioară și violentă, „în favoarea unei viziuni subiective și morale, interioare, cu profunde implicații ontologice", în care biruința rezidă nu într-o dreptate juridică, ci în

> „mila și iubirea compătimitoare a lui Dumnezeu care sunt adevărata forță de depășire a separației și rupturii aflate în inima egoismului (*philautia*), rădăcina metafizică a păcatului, minciunii și urii, și de restaurare („înviere") a solidarității și unității morale și mistice a întregii existențe care sunt esența sfințeniei și a adevărului suprem: iubirea compătimitoare (*agape*)"[1929].

Deși susținută medical și „rezolvată" cronologic[1930], această variantă a fost receptată totuși fragil în teologie, ceea ce nu înseamnă abandonarea ei, ci deschidere înspre folosirea ideii centrale, precum și plasarea ei în centrul dezbaterii viitoare, în mereu îmbogățitoarea fidelitate înnoitoare a teologiei ortodoxe.

Pentru Iisus, momentul de maximă tensiune a rugăciunii din Ghetsimani din noaptea de joi a însemnat libera, ultima și definitiva alegere în direcția ascultării și supunerii firii Sale umane față de

și stricăciune. Pr. George FLOROVSKY, „The Lamb of God", în *Scottish Journal of Theology* 3 (1961), p. 24, *apud* John MEYENDORFF, *Teologia bizantină*, p. 216

[1929] Diac. Ioan I. ICĂ jr, „Giulgiul – martor al Morții și Învierii lui Hristos și secretele lui", studiu introductiv la Luigi MALANTRUCCO, *Cum a murit de fapt Iisus? Investigatiile unui medic*, p. 28-29. Jertfa lui Dumnezeu își are originea „nu doar în propria noastră păcătoşenie", ci în Dumnezeu Însuși, în iubirea Sa dăruitoare. Pr. Prof. John BEHR, *Crucea lucrează în lume*. p. 61.

[1930] „Rezolvarea" ar veni prin deplasarea momentului Cinei în ziua de marți, în cadrul așa-numitei „cronologii lungi", a cărei inițiatoare a fost Annie JAUBERT, *La Date de la Cène, calendrier biblique et liturgie chrétienne* (1957), și, mai înainte, în articolul EADEM, „La date de la dernière Cène", în *RHR* 146 (1954), p. 140-173. Pentru detalii, a se vedea *supra* 1.2., p. 69-71. Inițial fascinantă prin noutate și prin soluția la vechea problemă a incongruenței cronologiilor, teza s-a bucurat de deschidere din partea specialiștilor. A se vedea, de pildă, recenzia lui Antoine GUILLAUMONT, „A. Jaubert. *La Date de la Cène, calendrier biblique et liturgie chrétienne*", în *RHR* 151 (1951), nr. 1, p. 94-95. Într-o dezvoltare duhovnicească a ipotezei, Efrem Sirul, deși pe linia tradițională a plasării Cinei/rugăciunii din Ghetsimani în noaptea de Joi spre Vineri, ia și el în calcul o „moarte" a Domnului în chiar clipa frângerii pâinii, atunci când consideră că cele trei zile până la Înviere se numără „din clipa în care *a frânt* Trupul Său pentru ucenicii Săi și *l-a dat* Apostolilor (s.tr.)", plasând, așadar, începutul considerării lui Iisus „printe cei morți" în noaptea Cinei, după cum Adam cel vechi era deja mort, prin călcarea poruncii (*Fc* 2, 17), deși cu trupul încă trăia. SF. EFREM SIRUL, *Comentariu la Evanghelie (Diatesaron)*, 19, 4, p. 67-68.

Dumnezeu Tatăl[1931], răspunsul omului pe care îl aștepta Dumnezeu de la cel dintâi Adam, în prima grădină. Hristos Și-a asumat conștient misiunea și consecințele ei, așa cum se vede din atitudinea pașnică, împăcată, cu care îi va întâmpina pe soldații veniți să-L aresteze.

Ceva mai înainte, la Cină, Iuda încă avusese opțiunea unei alegeri într-altă direcție decât cea care începuse a se contura din întâlnirea cu liderii evrei. Disponibilitatea arătată de Învățător în a-i primi convertirea nu a anulat libertatea de a o refuza, la fel, cu consecințele asumate, mai mult ca sigur inconștient, de către vânzător. Dacă Iisus reprezintă acum Binele suprem ipostaziat, Iuda se face exponent al răului firii umane, la nivelul cel mai de jos, răul absolut ipostaziat.

Credinciosul care și-a exersat voința pe parcursul săptămânilor precedente de post este pus în fața unor alegeri similare. El poate prefera compania unui Iisus, astăzi prins și mâine batjocorit și răstignit, prefigurare a unui parcurs spiritual viitor în care nu puterea, averea sau slava îi vor fi bornele traseului. Acest Iisus însă promite – și așteaptarea se bazează doar pe credință și iubire, în primirea cuvântului Său nemincinos – slava veșnică a Împărăției care se va deschide prin Înviere și care se oferă ca pregustare în Liturghie și Euharistie. Euharistia nu este numai o trimitere la Cina cea de Taină, ci, mai mult, la banchetul final, banchetul Împărăției, nu doar o comemorare a trecutului, ci o anamneză a viitorului[1932].

Dar, la fel, credinciosul, ca și oarecând primul Adam, sau ca Iuda, replică „fidelă" a atitudinii primului, poate continua în obiceiul

[1931] Prin cuvintele „Nu precum Eu voiesc" (*Mt* 26, 39.42) se vădește „acordul voinței omenești a Mântuitorului cu voința Lui dumnezeiască, și cu cea părintească". SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Despre cuvântul: „Părinte, de este cu putință să treacă de la Mine acest pahar" (Mt* 26, 39), în *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMO, București, 2012, p. 324. A se vedea și comentariul lui François-Marie LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Saint Maxime Le Confesseur*, Éditions Beauchesne, Paris, 1979; textul Sfântului Maxim și comentariul propriu-zis, p. 86-99. Este definitiva „identificare a voii Sale cu voia lui Dumenezeu, act ultim și irevocabil al unei atitudini fără de păcat". Pr. Prof. Ilie MOLDOVAN, „Teologia Învierii în opera Sfântului Maxim Mărturisitorul", în *ST* 20 (1968), nr. 7-8, p. 512-527, aici, p. 521.

[1932] „Aducându-ne aminte așadar [...] de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de Cruce, de Mormânt, de Învierea cea de a treia zi, de Înălțarea la ceruri, de ședrea cea de-a dreapta și *de cea de-a doua și slăvită iarăși venire* (*tēs deuteras kai endoxou palin parousias*, s.n.)". *Liturghier*, p. 174. Această pomenire/reamintire (*anamnēsis*) a fost poruncită pentru a determina în credincioși sentimentul recunoștinței. SF. NICOLAE CABASILA, *Explicări la dumnezeiasca Liturghie. Scrieri II*, 9, 1, p. 352.

trădării, prin neangajarea deplină în respectarea poruncilor, oricât ar încerca să-și mascheze păruta cucernicie printr-o declarație de fidelitate de tip „recensământ", la fel de mincinoasă ca sărutul de recunoaștere din Ghetsimani. Troparul repetat cel mai des în această zi sintetizează cum nu se poate mai bine Joia Mare ca zi a opțiunilor duhovnicești:

> „Cinei Tale celei de Taină, astăzi, Fiul lui Dumnezeu, părtaș mă primește. Că nu voi spune vrăjmașilor Tăi Taina Ta, nici sărutare îți voi da, ca Iuda, ci ca tâlharul mărturisindu-mă, strig Ție: Pomenește-mă, Doamne, întru Împărăția Ta"[1933].

[1933] *JoM* (*LitEuh ch,* heruvic). Roman Melodul este și el conștient că, pasibili de aceeași slăbiciune, suntem oricând predispuși la trădare, de care ne rugăm să fim scăpați. Sf. Roman Melodul, „La trădarea lui Iuda", 23, p. 287.

pe Cruce fiind pironit și cu sulița împuns,
nemurire ai izvorât oamenilor,
Mântuitorul nostru, slavă Ție

ViM (Ut ant 15 se)

cu condeiul Crucii, sângerându-Ți degetele cu vopsele roșii,
Te-ai milostivit a iscăli pentru noi, ca un Împărat,
cele ce sunt spre iertare

Dm III (Vc Dst slavă)

11. *Triduum*-ul Pascal: murim și înviem. Împreună cu Hristos

Ultima secțiune a Săptămânii Mari include comemorarea faptelor care s-au desfășurat începând cu arestarea, batjocorirea, întemnițarea de Joi noaptea (liturgic celebrate la Utrenia din Vinerea Mare), „procesul" foarte matinal, în mai multe etape, înfățișările la guvernatorul roman și la împăratul Irod, de vineri, condamnarea la moarte, *Via Crucis*, Răstignirea (amintite tot în Vinerea Mare), Îngroparea, Pogorârea la iad ca „început" al Învierii (Sâmbăta Mare) și însăși o primă celebrare a Învierii (începutul privegherii pascală)[1934].

[1934] O vreme, întreaga zi de Joi (inclusiv cu celebrarea Cinei) era considerată ca făcând parte din *Triduum*-ul pascal, dar care devenea astfel un „triduum" de patru zile; decantarea în timp a poziționat Joia Mare ca zi de sine stătătoare, ca punct de trecere spre *Triduum*-ul pascal (în spațiul occidental și în ritul siriac fiind considerată chiar „concluzia" Postului de 40 de zile). A se vedea Ildebrando Scicolone, „La memoria dell'istituzione dell'Eucharistia", în *La celebrazione del Triduo pasquale: anamnesis e mimesis. Atti del II Congresso Internazionale di Liturgica; Roma, 1988*, p. 55-69, mai ales p. 56-59 („Il Giovedi Santo nel Triduo paquale"). Până la Conciliul Vatican II, au existat și alte variante de structurare a zilelor: un *triduum* al „pătimirii-morții-îngropării", pe de o parte, și un *triduum* al „Învierii", cuprinzând zilele de duminică-luni-marți ale Paștilor. A se vedea B. Fischer, *Von einen Pascha-Triduum zum Doppel-Triduum der heutigen Rubriken*, în Fischer-Wagner, *Paschatis solemnia*, Herder-Friburgo, 1959, p. 154-155, *apud Ibidem*, p. 57, nota 9. O scurtă evaluare a evoluției *Triduum*-ului pascal în Apus, la Pierre-Marie Gy, OP, „Semaine Sainte et triduum pascal", în *LMD* 41 (1955), p. 7-15. Dincolo de bornele temporale, *Triduum*-ul

Vineri, a șasea zi a săptămânii, este fundalul temporal al mai multor evenimente care, în privire diacronică a implicațiilor lor, se înscriu pe o scară oscilantă între mărire-cădere-ridicare, „conciliate" definitiv în Vinerea cea Mare:

> „Astăzi a fost plăsmuit Adam în ziua a șasea; astăzi a luat chip dumnezeiesc; astăzi microcosmosul [omul] bine orânduitu-s-a; astăzi omul, conducătorul vasului, a apucat bine cârmele lumii, făcându-se stăpânitor asupra tuturor viețuitoarelor; astăzi a primit poruncile libertății de alegere; astăzi a căzut din rai; astăzi a fost primit iarăși înapoi. O, zi preafelurită! O, zi de plânset și totuși lipsită de plânset! O, dimineață ce întristezi și seară ce veselești! Care mai mult ai vindecat decât ai lovit"[1935].

pascal a fost văzut ca „o dramă în timp": el juxtapune și/sau suprapune o „cronologie lineară, a faptelor" și „vremea (*kairos*) celebrării eclesiale", astfel încât, prin memorialul liturgic, „trecut, prezent și viitor vor fi sintetizate, mai ales prin comemorări repetate ale aceluiași eveniment". Constantin ANDRONIKOF, *Le cycle pascal II*, p. 157. Despre necesitatea de a nu izola *Triduum*-ul *crucifixi, sepulti, suscitati* de restul perioadei prepascale, la Harald BUCHINGER, „Was there ever a liturgical Triduum in Antiquity? Theological idea and liturgical reality", în *Ecclesia orans* 27 (2010), p. 257-270. Și Irénée-Henri DALMAIS, „Le *Triduum sacrum* dans la liturgie byzantine", în *LMD* 41 (1955), p. 118-127. Comentariile biblice și teologice ale acestor eveniment sunt numeroase. Un ghid indispensabil pentru o analiză biblică, în contextul realităților vremii de atunci, în cele două masive volume ale lucrării lui Raymond E. BROWN, S.S., *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels* [de aici înainte, *The Death of the Messiah*], 2 vol., Doubleday, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland, 1994, 1610 p. (ambele volume). O sinteză și la Diac. Prof. Nicolae I. NICOLAESCU, „Patimile Mântuitorului după Sfintele Evanghelii", în *ST* 5 (1953), nr. 1-2, p. 76-113.

[1935] SF. IOAN DAMASCHIN, *Omilie la Sfânta Vineri* 1, p. 103. Despre faptul că Adam ar fi păcătuit tot într-o zi de vineri, și la SF. SIMEON AL TESALONICULUI, *Răspuns la întrebări*, 53, *apud* Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală*, p. 249, nota 17. Sinaxarul Vinerii Mari amintește de tradiția conform căreia craniul lui Adam era chiar în locul unde Iisus a fost răstignit (Golgota, prin configurare geologică, dar și metaforic acum, însemnând „locul căpățânii"), și care a fost, într-un fel, „botezat" prin sângele prelins de pe Cruce. Constantin ANDRONIKOF, *Le cycle pascal II*, p. 162. Amplasamentul, legendele și istoria edificiilor de pe Golgota, la H. LESÊTRE, „Calvaire", în *DB* 2, col. 77-88; autorul neagă autenticitatea tradiției privind înhumarea aici a lui Adam, opinie întâlnită la scriitori mai vechi precum Origen, Sfântul Atanasie, Sfântul Ambrozie (col. 78). Cea mai veche reprezentare paleocreștină a Răstignirii în România (gema de la Constanța), datată în secolul al V-lea, are la piciorul Crucii un craniu, reprezentând pe Adam și, în general, umanitatea dornică de mântuire. Emilian POPESCU, *Crucea și Răstignirea Mântuitorului Iisus Hristos în creștinismul timpuriu*, Ed. Basilica, București, 2016, p. 74 [„Gema Răstignirii de la Constanța (Tomis). Evaluări cronologice și semnificații teologice", p. 71-96; reproducerea gemei, la p. 96].

Sinaxarul concentrează ceremoniile zilei de vineri pe două planuri: pe de o parte, prăznuirea Pătimirilor (caracterizate, prin sinteză concluzivă a ideilor imnografice, drept „sfinte", „mântuitoare" și „înfricoșătoare"), iar pe de altă parte, deși ocupând un spațiu imnografic nu atât de generos, pomenirea tâlharului celui recunoscător și a „mărturisirii sale mântuitoare"[1936]. Tot două evenimente, „concomitente", sunt amintite și pentru ziua de Sâmbătă: „îngroparea Mântuitorului nostru Iisus Hristos și pogorârea la iad"[1937]. Toate aceste celebrări au fost intens pregătite de către imnografie, alături de lecturile biblice și patristice, încât ele apar ca o încununare, o împlinire, o desăvârșire a ceea ce, intuitiv și anticipativ, credinciosul celebrase în etape progresive.

Unul dintre elementele recurente ale întregii perioade prepascale, inclusiv în *Triduum*-ul pascal, este pomenirea Maicii Domnului, prilej cu care trimiterile la Pătimirile Fiului ei sunt consistente[1938]. Încă de la începutul Săptămânii Mari este evocat cu mai multă pregnanță chipul Maicii Domnului care intuiește finalitatea acestui drum

[1936] *ViM* (*Ut sinaxar*). Într-o rugăciunea a amvonului păstrată în Codicele *Stavrou 43*, se vorbește despre puterea „Sfintelor, vrednicelor de cântare și închinatelor Tale Pătimiri". *Rugăciunile amvonului*, 68 [„În Sfânta și Marea Joi, la Liturghia Sfântului și Marelui Mir"], p. 119.

[1937] *SbM* (*Ut sinaxar*).

[1938] Alexis Kniazeff observă că, dacă de la *SbLaz* până în *JoM*, imnografia marială se păstrează în cadrele obișnuite, chiar cu tendința de a fi înlocuită/completată cu tropare cu un mai pronunțat caracter hristologic, în *ViM* și *SbM* piesele mariale se disting nu doar prin număr, ci prin diversitatea și bogăția conținutului. Explicația nu stă într-o imaginație pioasă, care ar încerca să completeze sobrietatea evocărilor biblice pe această temă, ci conținutul tematic al imnelor mariale contribuie la revelarea misterului pascal (de exemplu, co-pătimirea Fecioarei Mariei descoperă aspectul istoric al sărbătorii pascale ca *Pascha staurōsimon*; Întruparea lui Iisus din Fecioară este preambul al Răscumpărării etc.). Alexis KNIAZEFF, „La Theotokos dans les offices byzantins du temps pascal", în *Irénikon* 1 (1961), p. 21-44. În legătură cu prezența Maicii Domnului în imnografia bizantină, a se vedea IDEM, „Mariologie biblique et liturgie byzantine", în *Irénikon* 28 (1955), p. 21-44; IDEM, „Eschatologie et mariologie liturgique byzantine", în *Eschathologie et liturgie. Conférence St. Serge, XXX^e semaine d'études liturgiques, Paris, 26-29 juin 1984*, Roma, 1985, p. 139-154; recent, John Anthony MCGUCKIN, „Mary in the Hymnody of the East", în Chris MAUNDER (ED.), *The Oxford Handbook of Mary*, Oxford University Press, Oxford, 2019, p. 107-121 (cu accent pe imnul Acatist și, din păcate, cu puține referințe din *Triod*, limitări explicabile prin constrângerile impuse unui articol de sinteză). Despre hristocentrismul sărbătorilor Maicii Domnului, la Pr. Prof. Viorel SAVA, „Hristocentrismul sărbătorilor mariologice", în *„În Biserica slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. II, Ed. Doxologia, Iași, 2012 [*Episteme* 8], p. 52-64.

spre Ierusalim: „Mielușeaua Ta, slujitoarea și Fecioara, văzându-Te pe Tine, Păstorul cel bun, mergând spre Patimă, și punându-Ți sufletul pentru noi, cu simțiri de mamă, s-a tânguit pentru Tine”[1939]. De altfel, majoritatea troparelor de la *Și acum...* din Postul Mare creează un portret al celei ce este Maică a lui Hristos cel răstignit, punând în gura ei un plâns al durerii umane, naturale[1940], care nu trebuie a fi cenzurată, pentru că nu este unul al deznădejdii, ci se metamorfozează prin nădejdea bucuriei Învierii:

> „Durerile ce n-am avut când Te-am născut, Fiule, iute s-au atins de inima mea. Nu sufăr a Te vedea pe Cruce pironit, lumina ochilor mei!

[1939] *LuM* (*Pav od* 8 *tr* 8); ideea este anunțată încă mult mai înainte, deja din a doua săptămână a Postului: „Mielușeaua, văzând pe Mielul său oarecând grăbindu-Se spre junghiere, cu osârdie i-a urmat, acestea strigând către Dânsul: Unde mergi acum, Fiul meu, preadulce Hristoase? Pentru ce alergi așa voios în această grabnică călătorie, îndelung-Răbdătorule? Iisuse preadorite, Tu, Cel ce ești fără de păcat, mult-Milostive Doamne? Dă-mi cuvânt mie, roabei Tale, Fiul meu preaiubit; nu mă trece cu vederea, tăcând, pe mine, care Te-am născut în chip preaslăvit, pe Tine, Dumnezeule atotmilostive, Cel ce dăruiești lumii mare milă”, *Vi* II (*Vc st slavă și acum*).

[1940] Dintre multele referințe din tot Postul Mare, cu titlu de exemplu „Eu, ceea ce Te-am născut pe Tine fără dureri, rabd dureri pentru răstignirea Ta; mi se aprind toate cele dinlăuntru, căci cu piroane ai fost pironit, cu sulița în coastă ai fost împuns, îndelung-Răbdătorule, a strigat Preacurata Fecioară”, *Vi* IV (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 4); „Vai mie, Fiule!, eu care am scăpat întru nașterea Ta de durere, acum cu durere mă chinuiesc”, *Lu* IV (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 4); *Vi* VI (*Vc st slavă și acum*) etc. Față de Postul Mare, începând din *LuM* nu toate troparele de la Și acum ... fac referire la Maica Domnului (de pildă, canoanele de la Utrenie, care nu au nici *slavă* ...). Se mai păstrează la *Și acum* ... în di-tricântarea de la Pavecernițele primelor zile. Simbolic, durerile Fecioarei Maria în legătură cu Fiul ei pătimitor au fost fixate în Apus ca fiind șapte: „prin sufletul tău va trece sabia” (profeția dreptului Simeon, *Lc* 2, 35); fuga în Egipt; rătăcirea lui Iisus la 12 ani în Ierusalim; „drumul Crucii” (din pretoriu la Golgota); răstignirea; coborârea de pe Cruce; Îngroparea. Statuate liturgic în veacul al XV-lea, mai întâi general ca sărbătoare a „durerilor Mariei” (celebrată cu două săptămâni înainte de Paști) și apoi, în anul 1667, ca serbare a „celor șapte Dureri ale Preacuratei Fecioare”, sărbătoarea va fi statornicită în calendarul roman în a treia duminică a lunii septembrie, în timpul pontificatului papei Pius al VII-lea și, definitiv, de către papa Pius al X-lea, pentru ziua de 15 septembrie, cu numele de „Sfânta Fecioară Maria îndurerată”. http://www.calendarcatolic.ro/Sfinti/tabid/66/articleType/ArticleView/articleId/3130/Sf-Fecioara-Maria-Indurerata-.aspx (accesat la 27.09.2018). Pentru spațiul ortodox, a se vedea Matthew John MILLINER, *The Virgin of the Passion: Development, Dissemination, and Afterlife of Byzantine Icone Type*, The Faculty of Philosophy, Princeton University, 2011, 236 p. (lucrare de disertație, nepublicată); Marka TOMIĆ ĐURIĆ, „The Man of Sorrows and the Lamenting Virgin: the Example at Markov Manastir”, în *Recueil des travaux de l'Institut d'études byzantines*, 49 (2012), p. 303-331.

> Grăbește, dar, și ridică-te ca să slăvesc împreună cu lumea înfricoșătoarea rânduială a Ta”[1941].

Maica Domnului „s-a rănit la inimă”[1942], așa cum profețise Dreptul Simeon (*Lc* 2, 35)[1943], avea dureri lăuntrice, sufletești, nedescriptibile în termeni fiziologici[1944], alături de care, metaforic, este exprimată mirarea, consternarea în fața nedreptății judecății și în fața pătimirii Celui nepătimitor[1945].

Tânguirii Maicii Domnului[1946] i se alătură femeile care Îl urmaseră

[1941] *Vi* II (*Ut st slavă și acum*). „Soare al slavei ai apus murind; să răsară lumina Învierii celor ce Te iubesc pe Tine”, *Lu* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 4); „Înviază și strălucește, Soare”, *Mi* V (*Ut se* 2 *tr* 2); *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 5). A se vedea și † VISARION, Episcopul Tulcii, *Învățătura mariologică a Sfântului Nicolae Cabasila în spiritualitatea ortodoxă a secolului al XIV-lea*, Ed. Basilica, București, 2012, p. 191-193 [„Părtășia Fecioarei la Crucea, Moartea și Învierea Mântuitorului”].

[1942] *ViM/SbM* (*Pav od* 1 *tr* 1); *Mi* II (*Ut se* 2 *tr* 2); *Vi* II (*Ut se* 2 *tr* 2).

[1943] Literatura patristică interpretează textul lucanic „prin sufletul tău va trece sabie” (*Lc* 2, 13) ca făcând referire la momentul Răstignirii. SF. ISIHIE AL IERUSALIMULUI, *Omilia la Întâmpinarea Domnului*, 9, traducere de Asist. Dr. Dragoș Boicu, „Omilia la Întâmpinarea Domnului a preotului Isihie din Ierusalim (CPG 6580)”, în *RT* 28 [100] (2018), nr. 4, p. 270-280, aici, p. 280. La fel, și în imnografie, de pildă: „Și prin inima ta, Preacurată, a zis mai înainte Simeon Născătoarei de Dumnezeu, sabie va trece, pe Cruce văzând pe Fiul tău”, *2 februarie* (*Ut od* 7 *tr* 3).

[1944] *Vi* III (*Ut se* 1 *tr* 2).

[1945] „Minune nouă și străină”: „Te-a răstignit poporul cel fără de lege pe Cruce, pe Tine, Viața tuturor”, *Vi* II (*Ut se* 1 *tr* 2); „Cum rabzi patimă prin judecată nedreaptă, Cel ce ești fără patimă?”, *Dm* III (*Vcm Dst slavă și acum*); „Preaiubite al meu Fiu, unde a apus frumusețea Ta cea luminată, care a împodobit firea omenească?”, *Mi* II (*Vc st slavă si acum*); *ViM* (*Ut st* 4).

[1946] Alte referiri la tânguirea Maicii Domnului în Săptămâna Mare: *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 28, 59, 64-67); *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 5, 18, 20-22, 32, 46-47, 51-52); *SbM* (*Ut Pr* 3 *tr* 12-14; 20-21; 23-26; 31; 37). Troparele dedicate Maicii Domnului în strofele *Prohodului* ocupă aproximativ o zecime în prima stare și câte un sfert în celelalte două. Alexis KNIAZEFF, „La Theotokos dans les offices byzantins du temps pascal”, p. 27. Referiri despre plânsul Maicii Domnului la Pătimiri, și *SbM* (*Ut od* 9 *tr* 1); *ViM* (*Ut st* 3-4), precum și întreg canonul lui Simeon Logofătul, de la Pavecernița din *ViM/SbM*. Acest canon de tânguire a Maicii Domnului are un corespondent analog în tradiția armeană, prin foarte cunoscutul imn *Oor es mayr im*, închinat Fecioarei Maria și cântat trist în Vinerea Mare. Charles RENOUX, „La Grande Semaine dans les textes du rite arménien”, p. 64. Tânguirea Maicii Domnului este preluată de Biserică și trăită în aceeași lumină a nădejdii Învierii; astfel, „durerea eclesială nu devine niciodată dolorism pur care flagelează natura umană, așa cum s-a întâmplat în Occident, unde lumina Învierii a fost estompată de durerea Crucii, unde slava pascală a devenit evanescentă în fața imensului impact al Jertfei lui Hristos asupra ordinii și satisfacției juridice divine”. Pr. Dr. Ioan Valentin ISTRATI, „Taina veacurilor – Unirea timpului cu eternitatea în rugăciunile Bisericii”, p. 368.

pe Domnul[1947] și care vor fi desemnate, apoi, prin sintagma „mironosițe femei"[1948]:

> „Văzând mieluşeaua, Maria, pe Mielușelul său tras spre junghiere, mergea după El zdrobită, împreună și cu alte femei, strigând așa: Unde mergi, Fiule? Pentru ce faci această călătorie grabnică? Oare este iarăși altă nuntă în Cana, și acolo Te grăbești acum, ca să le mai faci lor vin din apă? Oare voi merge cu Tine Fiule, sau voi aștepta mai bine? Dă-mi cuvânt, Cuvinte; nu mă trece tăcând, Cel ce m-ai păzit curată; că Tu ești Fiul și Dumnezeul meu"[1949].

Prin Maica Domnului „a fost golit iadul"[1950], adică prin faptul că ea s-a pus la dispoziția lui Dumnezeu pentru a-I dărui trup omenesc, cu care trup El a pătimit și a înviat, a biruit puterea morții și a iadului. Despre Hristos se spune că S-a odihnit mai întâi în pântecele Fecioarei Maria[1951], înainte de a Se odihni în mormânt.

Alături de Maica Domnului sunt invocați sfinții pentru a fi mijlocitori în vederea celebrării cu vrednicie a Sfintelor Pătimiri și a Învierii, mai ales Sfinții Apostoli, a căror pomenire din ziua de Joi nu a fost suprimată în Postul Mare[1952]. La fel, sfinții mucenici[1953] și,

[1947] *ViM/SbM* (*Pav od* 1 *tr* 1) (*Pav od* 7 *tr* 3).

[1948] *ViM* (*Vc tr* 2), reluat *SbM* (*Ut tr* 3); *ViM/SbM* (*Pav od* 7 *tr* 4); *SbM* (*Ut bin* 2-4) (*Ut se tr* 1). Îndrăzneala și dragostea femeilor se explică prin aceea că se cuvenea ca „prin cele care au slujit morții, prin aceleași să fie lucrată și Învierea", Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt la Sâmbăta cea Sfântă*, 33, p. 145.

[1949] *ViM* (*Ut od* 6 *ic*). S-a remarcat, pe bună dreptate, că în Evanghelia după Ioan prezența Sfintei Fecioare bornează începutul (minunea din Cana) și sfârșitul activității publice a lui Iisus, ceea ce a determinat pe unii să vadă în aceasta faptul că a fost „ucenică de la început până la sfârșit", icoană de ascultare care determină și ca Fiul să o asculte. Stephen J. Shoemaker, *Fecioara Maria în credința și evlavia creștină primară*, p. 58-59.

[1950] *Sb* V (*Ut Ac ic* 4 *v* 11).

[1951] *Ma* V (*Ut od* 2 *ca* 2 *tr* 1).

[1952] *Jo* II (*Ut se* 2 *tr* 1); (*Ut od* 4 *ca* 2 *tr* 5); *Jo* III (*Vc Dst* 5) (*Ut se* 2 *tr* 1) (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 5) (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 3) (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 5) *Jo* III (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 5); *Jo* IV (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 5).

[1953] *Sb* III (*Ut od* 7 *ca* 2 *tr* 5) (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 5) (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 5); *Jo* V (*Ut od* 3 *se tr* 1-2). Există numeroase referiri imnografice despre legătura dintre pătimirile mucenicilor și Pătimirile Domnului: „Urmând întocmai dumnezeieștii Pătimiri a lui Hristos, Cel ce pentru noi a suferit patimi, Mucenice [Haralambie], cu tărie ai răbdat pironirile cuielor peste tot trupul", *10 februarie* (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 1); „Patimilor lui Iisus bărbătește urmând, împreună cu înțeleptul Tarah, Prov și Andronic, bucurându-se au pătimit în privelişte", *12 octombrie* (*Ut ic*); „Patimilor lui Hristos părtaș te-ai arătat, apostole înțelepte [Anania] și însuți văzătorule al Cuvântului; că, bând paharul, te-ai

în general, toți sfinții: „Ceată a sfinților, primește rugăciunea mea, și, precum m-am învrednicit a săruta Crucea, rugați pe Hristos să mă învrednicească a mă închina și mântuitoarei Patimi"[1954].

11.1. Arestarea. Pseudo-procesul

Noaptea de joi spre vineri și apoi ziua întreagă de vineri până la ceasul al nouălea reprezintă cele mai întunecate ore din istoria omenirii[1955], când făptura se răzvrătește împotriva Făcătorului până într-acolo că hotărăște să-L ucidă, dar moartea Lui se va transforma într-un reîmprospătat început al noii umanități.

Conștient de tensiunea momentelor care vor urma, Iisus ține să-i protejeze și să-i înștiințeze pe ucenici de caracterul voluntar, deliberat, al celor ce se vor întâmpla: „Nimeni să nu se lepede de Mine, căci de voie pătimesc"[1956]. Deși cunoaște toate, Hristos nu intervine pentru a răsturna mersul actelor plănuite de Iuda, însă, în același timp, vădește cele ce se vor petrece, pentru a arăta că nu este o victimă a complotului Iuda-farisei, ci un acceptant de bună-voie și în cunoștință de cauză[1957]. Această idee a pătimirii „de bunăvoie"

sfârșit prin sânge. Ci, ca unul care ești împreună-șezător și moștenitor, roagă-L pentru pacea lumii, ca un iubitor de oameni", *1 octombrie* (*Ut od* 3 *se tr* 1).

[1954] *Sb* IV (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 5); despre faptul că ne rugăm a fi închinători Sfintelor Pătimiri, *Mi* VI (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 2).

[1955] Ultimele 24 de ore ale vieții lui Iisus, începând cu Cina și terminând cu Răstignirea, fac obiectul lucrării pastorului metodist Adam Hamilton, *24 Hours That Changed the World*. Abingdon Press, 2009, 136 p. De asemenea, ele au inspirat controversata producție cinematografică *The Passion of The Christ* a regizorului Mel Gibson (2004). Despre prezența vieții lui Iisus în cinematografie și limitele acesteia, în general, la Prof. Dr. Marcu Bănescu, „Ecranizarea lui Iisus Hristos", în *AB* 1 [40] (1990), nr. 7-8, p. 7-22.

[1956] *JoM/ViM* (*Pav od* 8 *tr* 4).

[1957] *ViM* (*Ut ant* 3 *se*). Hristos „Se apropie, *de Sineși fiind chemat* (s.n.), să fie omorât de tine, ca să ne mântuiască pe noi", *Mi* VI (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2). Hristos „nu Și-a dat viața în chip silit, nici n-a fost omorât prin constrângere, ci de bunăvoie". Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, 13, 6, p. 192. Întruparea, *kenosis* și pătimirea nu au fost doar rezultatul unei ascultări exterioare de un Tată distant, ci expresia *propriei voiri* a Fiului, în acord deplin cu cea a Tatălui. Hans Urs von Balthasar, *Mysterium Paschale*, p. 90. Era răspunsul pe care Balthazar l-a dat perspectivei lui Jürgen Moltmann, care atât de mult accentua natura umană în ecuația „nepătimirii" și a „ascultării" de Tatăl încât risca să cadă fie în nestorianism, fie în monofizitism. *Ibidem*, p. vii-viii. Pe aceeași temă s-a înscris și comunicarea Mitropolitului

este prezentă în mod insistent în imnografie[1958] pentru a arăta că El nu este, din ignoranță și lipsă de perspicacitate, un perdant al unui joc politico-religios uman, căruia nu i Se poate sustrage, ci singur Își acceptă misiunea, cu tot ce implică ea. Temeiul biblic al pătimirilor de bună voie este cuvântul rostit de Iisus în discursul despre Păstorul cel bun: „Eu Îmi pun sufletul, ca iarăși să-l iau. Nimeni nu-l ia de la Mine, ci Eu de la Mine Însumi îl pun. Putere am ca să-l pun și putere am iarăși ca să-l iau" (*In* 10, 17b-18), afirmație care susține că Iisus Cel ce pătimește acum și va învia peste alte câteva ore este și Dumnezeu adevărat (*Rm* 1, 4), cu puterea atotștiinței dumnezeiești prevestindu-Și dinainte sfârșitul și modul acestuia[1959].

Kallistos of Diokleia, *Christus Victor or Christ the Victim? Two Ways of Approaching the Crucifixion*, în cadrul simpozionului *The Passion in Eastern Christianity*, Oxford, 22 martie 2016 (cu lucrările în curs de publicare).

[1958] *DmSt* (*Vcm Dst* 4) (*Vcm Dst slavă și acum*) (*Ut se* 1 *tr* 1) (*Ut se* 3) (*Ut rug* stâlpări); *JoM* (*Ut od* 3 *tr* 1); *JoM* (*Ut la slavă și acum*), reluat și *JoM* (*Vc/LitEuh Dst* 5); *JoM/ViM* (*Pav od* 8 *tr* 4, 6) (*Pav od* 9 *tr* 3, 9); *Vi* (*Ut ant* 3 *se*) (*Ut ant* 6 *tr* 3) (*Ut st* 1) (*C Împ* 3 *tr*) (*Vc Dst* 5); *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 21, 27, 57); *ViM* (*Vc st slavă și acum*); *ViM/SbM* (*Pav od* 1 *tr* 3). Moartea însăși „recunoaște" că nu are nicio putere asupra lui Iisus: „De mă va chema Hristos, mă voi apropia de cruce,/ căci *de nu vrea, nu moare* (s.n.)/ Cel care pretutindeni este și toate le plinește", Sf. Roman Melodul, „La coborârea în iad", 19, în *Imnele Sfintei Scripturi*, p. 295. Și în întreg Postul Mare a fost subliniat caracterul liber asumat al Sfintelor Pătimiri: *Mi* I (*Ut st* 1); *Jo* I (*Pav CM od* 4 *tr* 3); *Mi* II (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 1); *Vi* II (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 1); *Dm* III (*Vc Dst slavă*) (*Ut od* 3 *se tr* 4) (*Ut la* 2) (*Ut venerare* 1); *Lu* IV (*Vc Dst* 1); *Dm* IV (*Ut od* 3 *se tr* 1); *Mi* III (*Vc Dst* 3); *Mi* III (*Ut se* 1 *tr* 1-2) (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1); *Mi* I (*Ut st* 1); *Vi* III (*Vc Dst* 3) (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 2) (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 2) (*Ut st tr* 1); *Mi* IV (*Vc Dst* 1); *Mi* IV (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 1); *Mi* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 3) (*Ut la slavă*); *Vi* IV (*Ut se* 1 *tr* 2); *Vi* IV (*Ut od* 3 *tr* 1); *Mi* V (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1) (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 1) (*Ut st* 1); *Vi* VI (*Ut se* 1 *tr* 1) (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 2); *Sb* V (*Vc Dst* 1). La fel ca în toate actele sinergice treimice, și Tatăl a binevoit ca Fiul să rabde Cruce și Pătimire, *Mi* III (*Vc st* 1). În același sens, de co-pătimire binevoitoare, Maica Domnului, deși plină de tânguire, își îndeamnă Fiul să plinească „sfatul cel nespus și dumnezeiasca rânduială", *Mi* IV (*Ut lum tr* 2) sau, în alte cuvinte ale imnografului, „dumnezeiasca și nespusa rânduială (*he theia kai aphatos oikonomia*)", *Mi* V (*Ut se* 1 *tr* 2); *Vi* V (*Ut se* 1 *tr* 2). Pătimirile „de bună voie" sunt menționate și în oficiul liturgic al praznicului Schimbării la Față, *6 august* (*Ut od* 6 *cond*). Caracterul voluntar al Pătimirilor a fost motivat de „dragostea de oameni a Celui ce a pătimit". Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru*, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017 [*FR* 2], p. 213.

[1959] Despre prevestirile Pătimirilor, la Raymond E. Brown, S.S., *The Death of the Messiah. II*, p. 1468-1491. Cea mai bună prezentare în literatura de specialitate românească a acestei teme, într-o amănunțită analiză filologică și biblică, la Pr. Dr. Ilie Chișcari, *Taina Fiului Omului. Studiu exegetic-teologic al prevestirilor Patimilor și Învierii în Evangheliile sinoptice*, 2 vol., Ed. Basilica, București, 2017. Înainte de Cruce, tributari încă tradiției iudaice, apostolii nu pot înțelege pe deplin ceea ce Hristos le

Trădarea lui Iisus de către Iuda ocupă spațiu imnografic consistent atât în Joia Mare (după Cină, prilej pentru a-i înfiera și mai mult gestul) cât și în Vinerea Mare (când are loc, *de facto*, sărutul semnalator al identificării Celui ce urmează a fi trădat[1960]). Sărutul lui Iuda din Ghetsimani este unul plin de viclenie[1961] și duplicitar, el știind de fapt ce stă în spatele acestui gest și al cuvintelor prietenești însoțitoare („Bucură-Te, Învățătorule, zicea Iuda lui Hristos și, împreună cu cuvântul, L-a vândut spre junghiere"[1962]).

În Ghetsimani umanitatea a dat dovadă de lașitate în mai multe chipuri, pe lângă Iuda, trădătorul, și ceilalți apostoli, inclusiv Petru, dezicându-se de Iisus. Mobilul lepădării lui Petru a fost frica[1963], iar vitejia lui, arătată la Cină, se dovedește acum a fi clintită de o simplă slujnică[1964]. Cântarea a opta din Vinerea Mare este un dialog între Iisus, atotcunoscătorul, și Petru, sigur de fermitatea opțiunilor lui: „Cuvânt necucernic niciodată nu voi scoate din buzele mele, Stăpâne, zis-a Petru. Cu Tine voi muri ca un recunoscător, de s-ar și lepăda de Tine toți. Că nu trupul și sângele, ci Tatăl Tău Te-a descoperit mie"[1965]. Petru, și prin el, orice credincios, este avertizat că, atât timp cât suntem în trup, încă se cuvine a ne îndoi de consecvența deciziilor proprii[1966]. Nevoia de priveghere este una generală, pentru a nu cădea în ispită, însă mai vigilent se cădea a fi Petru, pentru că a „celui

prevestea despre suferințele Sale, dar, după Înviere, înțelegerea va fi din ce în ce mai deplină, pe măsură ce și se împărtășesc de suferințele martiriului, permanent fiind părtași, prin Euharistie, Trupului Său răstignit și Sângelui Său vărsat pe cruce, și în același timp, Trupului preaslăvit. Hans Urs von Balthasar, *Mysterium Paschale*, p. 92-93. După Înviere, Hristos nu poate fi înțeles în afara tainei Crucii. Prof. Teodor M. Popescu, „Moartea și Învierea Mântuitorului în credința vechilor creștini", în *Ort* 7 (1955), nr. 2, p. 163-180, aici, p. 169.

[1960] Sărutul, semn de identificare (*Mt* 26, 48; *Mc* 14, 44), *JoM/ViM* (*Pav od* 8 *tr* 5).

[1961] *JoM/ViM* (*Pav od* 5 *tr* 4); „O, sărutare înșelătoare", *JoM/ViM* (*Pav od* 8 *tr* 4).

[1962] *JoM/ViM* (*Pav od* 8 *tr* 5).

[1963] *JoM/ViM* (*Pav od* 5 *tr* 5); *ViM* (*C Împ* 3 *tr* 4/12).

[1964] *ViM* (*Ut od* 8 *tr* 4). Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 85, 1, p. 957. La fel, și fuga apostolilor a fost cauzată tot de sentimentul de frică, *ViM/SbM* (*Pav od* 3 *tr* 1). În mod pedagogic, căderea lui Petru a fost văzută și ca temperare a caracterului său aspru, pentru a fi, în viitor, iertător cu frați Lui. Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvântare la Petru Apostolul și Ilie Prorocul*, 1, în *Predici la sărbătorile împărătești și Cuvântări de laudă la sfinți*, p. 575-577. Despre avertismentul dat de Iisus apostolilor că Îl vor părăsi (*In* 16, 32), la Katherine C. Calore, „Wednesday in Holy Week", în *Sewanee Theological Review* 49 (2006), nr. 2, p. 163-166.

[1965] *ViM* (*Ut od* 8 *tr* 2); *Mt* 16, 17.

[1966] *ViM* (*Ut od* 8 *tr* 3).

mai tare este ispita mai mare"[1967]. Lui Petru (numit, elogios, „prietenul și cel de aproape al Tău, Petru"[1968]) i se prezice nu doar lepădarea, semn al atotștiinței lui Dumnezeu[1969], ci inclusiv întoarcerea prin pocăință: „plângând cu amar, Mă vei afla milostiv pe Mine"[1970].

Întreita lepădare a lui Petru a fost urmată, imediat, de conștientizarea gestului său, semn al permeabilității lui sufletești, și atunci a adus „lacrimi de pocăință". Acestea avându-le în minte credincios-sul, recunoscându-se în actul trădător al apostolului, dar și voind a fi părtaș al pocăinței lui, strigă, prin glasul imnografului: „Doamne, fii milostiv și mă mântuiește *pe mine* (s.n.)"[1971]. Pocăința lui Petru este model pentru pocăința noastră: „Petru, plângând așa a strigat: Să nu treci cu tăcerea lacrimile mele; că am zis că voi păzi credința, Îndurate, și nu am păzit-o. Și pocăința noastră așa o primește și ne miluiește pe noi"[1972].

Un alt episod, parte a ciclului nocturn al Pătimirilor finale, îl reprezintă aducerea lui Iisus la Pilat și evidențierea de către imnograf-fie a atitudinii acestuia și a poporului manipulat de către liderii iudei.

Vuietul mulțimii (preoți, cărturari și popor) strigând împotriva lui Iisus din Nazaret este reținut de imnograf, pentru a sublinia ironia, ca fiind „Să se răstignească Iisus *Hristos* (s.n.)"[1973], ca un semn de împotrivire *fățișă* împotriva Celui Care era Mesia, Unsul Domnului venit să-i libereze. Strigătul iudeilor împotriva lui Iisus este unul „cu amar"[1974], în sensul de dezgust, de ură și răzvrătire. Pentru a sublinia vinovăția colectivă a iudeilor pentru întreg ansamblul chinurilor la care a fost supus Iisus, precum și pentru a arăta că solicitarea lor este în cunoștință de cauză, imnograful pune în gura mulțimii și amănunte care îi încriminează și mai mult: „Răstignește-l pe Acesta, și ne slobozește pe Varava, cel legat și ucigaș; și pe Hristos mai întâi

[1967] *ViM* (*Ut od* 8 *tr* 1).

[1968] *ViM* (*C Împ 3 tr* 4/12).

[1969] *JoM/ViM* (*Pav od* 5 *tr* 5).

[1970] *ViM* (*Ut od* 8 *tr* 4). Petru, care protesta împotriva spălării picioarelor sale de către Învățătorul, va ajunge să fie spălat de lacrimile pocăinței sale. Constantin Andronikof, *Le cycle pascal II*, p. 157.

[1971] *ViM* (*Ut ant* 7 *tr* 2).

[1972] *ViM* (*C Împ 3 tr* 4/12).

[1973] *JoM/ViM* (*Pav od* 8 *tr* 7) *JoM/ViM* (*Pav od* 9 *tr* 5); „Ia-L, ia-L, răstignește pe Mântuitorul tuturor", *JoM/ViM* (*Pav od* 9 *tr* 6); în altă parte, mai fidel relatărilor evanghelice, imnograful (Andrei Criteanul) nuanțează: „Ia-L, ia-L, răstignește-L pe *Cel ce se zice Hristos* (s.n.), strigau oarecând iudeii către Pilat", *JoM/ViM* (*Pav od* 9 *tr* 4).

[1974] *JoM/ViM* (*Pav od* 9 *tr* 6).

bătându-L, ia-L, ia-L și cu tâlharii răstignește-L"[1975]. Generația lui Iisus este una la fel de răzvrătită și împietrită, insensibilă, la fel cum au fost părinții lor[1976] și sunt aspru mustrați cei care, beneficiari ai minunilor lui Iisus, strigau acum să fie ucis Acesta ca un osândit: „Au doară nu Acesta a înviat morții, a curățit leproșii, pe ceea ce-i curgea sânge o a tămăduit, și pe paralitici i-a îndreptat?"[1977].

Judecata acceptată de Iisus în fața lui Pilat s-a făcut pentru a fi grațiați oamenii de greșelile lor[1978], și nu doar pentru cei de până la Hristos a fost răstignirea, ci pentru mine[1979], și pentru „cei ce se vor naște din Adam în toată vremea"[1980].

Pilat recunoaște nevinovăția lui Hristos și cere iudeilor dovezi ale acuzațiilor de vinovăție[1981]; nu este însă onest până la capăt, ci declină responsabilitatea, în gestul său rezidând originea expresiei „a te spăla pe mâini" de ceva/cineva[1982]. El este, așadar, condamnabil, pentru că, deși nu găsise nicio vină în Iisus (*Lc* 23, 4.14.22; *In* 18, 38; 19, 4.6; *FA* 13, 28), „a slobozit pe vinovatul Varava"[1983] în locul Lui. Pune totuși să fie însemnată, „cu condei", „vina Aceluia care dăruiește tuturor

[1975] *JoM/ViM* (*Pav od* 8 *tr* 8); *ViM* (*Ut fer* 3).

[1976] *JoM/ViM* (*Pav od* 9 *tr* 7), de citit împreună cu mustrările lui Iisus din timpul propovăduirii Sale (*Mt* 23, 30-32; *Lc* 11, 47-48), sau cu ale Sfântul Apostol Petru (*FA* 7, 51-52).

[1977] *JoM/ViM* (*Pav od* 9 *tr* 5); „Au nu vă aduceți aminte de minunile lui Hristos și de mulțimea tămăduirilor? Au n-ați simțit puterea Lui cea dumnezeiască?", *JoM/ViM* (*Pav od* 9 *tr* 7); o evocare a minunilor săvârșite de Iisus, sub formă de interogații adresate poporului evreu, *ViM* (*C Împ 3 tr* 4/12); *ViM* (*Ut ant* 12 *tr* 1), reluat și *ViM* (*C Împ 6 tr* 9/12); *ViM* (*Vc Dst slavă*).

[1978] *JoM/ViM* (*Pav od* 9 *tr* 3).

[1979] *JoM/ViM* (*Pav od* 9 *tr* 8).

[1980] Sf. Nicolae Cabasila, *Cuvânt la Pătimirea mântuitoare*, 4, p. 154.

[1981] *JoM/ViM* (*Pav od* 9 *tr* 6).

[1982] *JoM/ViM* (*Pav od* 9 *tr* 4). Pilat nu era întru totul neinițiat în cunoștințele filozofice, ci era într-un fel de căutare spirituală. Pr. Conf. Dr. Constantin Jinga, „Ce știa Pilat despre adevăr", în *AltB* 29 [68] (2018), nr. 7-9, p. 134-152, cu o mică sinteză despre felul era înțeles conceptul de *aletheia* în filozofia antică. Pilat cedează totuși în fața presiunii liderilor iudei din lașitate și lipsă de consecvență interioară. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 86, 1-2, p. 966-967. Această atitudine este proprie unui „suflet laș și rău". Sf. Nicolae Cabasila, *Omilie la Pătimirea mântuitoare*, 9, p. 126. Și la Prot. Dr. Grigorie Marcu, „Trei portrete neotestamentare: Iuda Iscarioteanul, Pilat din Pont și Claudia Procula", în *MA* 3 (1958), nr. 1-2, p. 190-201, despre Pilat, p. 195-199.

[1983] *ViM* (*Ut ant* 13 *tr* 1).

nemurire"[1984]. În fața simulacrului de cercetare de tip procesual[1985], Iisus tace, nu a vinovăție, ci a resemnare și a mustrare, sau, în cuvintele Sfântului Ioan Scărarul: „Tăcerea lui Iisus a rușinat pe Pilat"[1986].

11.2. Răstignirea. Soarta poporului evreu

Pătimirile Domnului reprezintă un chip „groaznic și nou" a ceea ce se poate întâmpla cu specia umană, ca atitudine de răzvrătire față de Dumnezeu[1987]. Dar nu este un lucru nici inedit, nici surprinzător: toate cele ce se petrec cu Domnul după arestare și până la „cinstita Răstignire"[1988] sunt prevăzute de către proroci, care au cunoscut și „cele nearătate și ascunse"[1989].

[1984] *JoM/ViM* (*Pav od* 9 *tr* 4). Însemnarea lui Pilat în trei limbi a fost interpretată de imnograf drept indiciu indirect al faptului că Iisus era Unul din Treime, *Vi* III (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 2). A se vedea și Rémi GOUNELLE, „La divinité du Christ est-elle une question centrale dans le procès de Jésus rapporté par les *Acta Pilati*?", în *Apocrypha* 8 (1997), p. 121-136. Despre rolul lui Pilat în judecarea lui Hristos, în felul cum a fost el receptat de către Biserica primelor veacuri, la Ilie CHIȘCARI, „Ponțiu Pilat – persecutor sau mărturisitor al lui Hristos? Ponțiu Pilat în simbolurile de credință ale Bisericii primare", în *ST*[s] 6 (2010), nr. 3, p. 101-154.

[1985] Au avut loc mai multe procese ale lui Iisus de tip „recurs", toate rejudecările (după legislația iudaică în vigoare în anul 33) pronunțând un verdict de nevinovăție. În urma unei minuțioase analize de tip juridic asupra modului desfășurării procesului, avocatul român Ioan Fruma ajunge și el la concluzia că avem de a face cu o gravă eroare judiciară, de fapt și de drept Pilat neputând stabili vreo „crimen maiestatis" (acuza de tip politic la care au recurs, în ultimă instanță, liderii evrei). A se vedea partea întâi a lucrării Ioan FRUMA, Grigorie T. MARCU, *Procesul Mântuitorului. Studiu juridic și teologic*, p. 5-218.

[1986] SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara*, 11, 4, p. 205. S-a mai spus că Iisus a adoptat tăcerea pentru a evita o eventuală zădărnicire a planului mântuitor. „Iisus tăcea, nu pentru că era lipsit de cuvintele Cuvântului, ci ca nu cumva prin răspunsul dat să dezlege cununa Crucii". SF. IOAN DAMASCHIN, *Omilie la Sfânta Vineri*, 4, în *Cuvântări la sărbători împărătești, la sărbători ale Maicii Domnului și la Sfinți*, p. 106. Hristos tace și pentru a ne îndemna să păstrăm tăcerea în fața unui (eventual) tribunal corupt. SF. NICOLAE CABASILA, *Omilie la Patima mântuitoare*, 6, p. 124.

[1987] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 41). Pentru a arăta starea josnică și de înșelare la care au ajuns cei care s-au ridicat împotriva lui Iisus (lideri și popor simplu), Sfântul Ioan Hrisostom folosește sentința: „Diavolul a dansat atunci cu toți", SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Matei*, 87, 1, p. 973.

[1988] *ViM* (*C Împ* 3 *tr* 5/12).

[1989] *ViM* (*Ut ant* 7 *tr* 1). Prin Duhul Sfânt, prorocii au prevăzut „de mai înainte despre patimile lui Hristos și despre măririle cele după ele" (*1 Ptr* 1, 11). Mai mult decât atât, prorocii au fost părtași „în avans" la Pătimirile lui Hristos: „Cu cuvântul

Ca într-o scanare anatomică, imnograful contemplă chinurile suportate de Iisus cu diferite părți ale trupului:

> „Fiecare mădular al sfântului Tău trup a răbdat ocară pentru noi: capul a răbdat spini; fața, scuipări; obrazul, loviri cu palme; gura, gustarea oțetului celui amestecat cu fiere; urechile, hulele cele păgânești; spatele, biciuiri și mâna, trestie; întinsorile a tot trupul pe cruce, și cuie, încheieturile și coasta, suliță"[1990].

După proces, Hristos a purtat o „haină roșie de batjocură"[1991], iar pe Cruce a fost pironit gol[1992], fiind socotit printre cei răufăcători[1993]. Cu toată grozăvia chinurilor, Iisus Hristos este prezentat deseori în imnografie ca fiind exemplul desăvârșit de îndelungă-răbdare[1994].

Răstignirea – „neslăvita Răstignire (*adoxon staurōsin*)"[1995], cum zice imnograful – este punctul culminant ca intensitate al răscumpărării: „Răscumpăratu-ne-ai pe noi din blestemul legii cu scump

vestindu-Te grăitorii de Dumnezeu proroci, și cu faptele cinstindu-Te, viață fără de sfârșit au dobândit; că nesuferind a sluji fărțurii, Stăpâne, fără numai Făcătorului, de lume toți evanghelicește s-au depărtat și s-au făcut părtași patimii Tale, pe care mai înainte au vestit-o", *Dm* I (*Vc Dst* 2). Textele Vechiului Testament în legătură cu Pătimirile Domnului sunt prezentate în Anexa VII („Old Testament background of the Passion Narratives") la Raymond E. BROWN, S.S., *The Death of the Messiah. II*, p. 1445-1467.

[1990] *ViM* (*Ut la* 2); „Pentru noi au răbdat patimă toate mădularele Tale: capul, pumni; obrazul, palme; mâinile, piroane și coasta suliță și mai ales Crucea. Slavă nespusei Tale milostiviri, Mântuitorul nostru", *Vi* V (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 5).

[1991] *Mi* VI (*Vc st* 1).

[1992] *Mi* VI (*Vc st* 1). După chipul luptătorilor din arene, la Pătimiri s-a văzut „un Dumnezeu gol luptându-Se lupta morții pentru neamul oamenilor pe marea arenă a lumii". SF. NICOLAE CABASILA, *Cuvânt la Pătimirile mântuitoare*, 1, p. 139. Cu puține excepții (de exemplu, *Acta Pilati* 10, 1), literatura creștină a primelor veacuri socoate că Iisus nu a purtat pânza din jurul trupului – pe care, din pietate, i-au reprezentat-o, mai târziu, iconarii – tocmai pentru ca dezonoarea să fie cât mai mare. Raymond E. BROWN, S.S., *The Death of the Messiah I*, p. 870; *II*, p. 952-953 (cu o nuanță de incertitudine).

[1993] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 8).

[1994] *SbLaz* (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 1) (*Ut la* 1); *JoM* (*Ut od* 3 *tr* 2); *JoM* (*Ut st* 2); *JoM* (*Vc/LitEuh Dst slavă și acum*); *JoM/ViM* (*Pav od* 5 *tr* 7) (*Pav od* 9 *tr* 9); *ViM* (*Ut ant* 3 *se*) (*Ut ant* 6 *tr* 3) (*Ut ant* 7 *tr* 1) (*Ut ant* 9 *se*) (*Ut ant* 12 *se*); *ViM* (*Vc Dst și acum*); *ViM* (*Vc st* 4); *Vi* II (*Vc st slavă și acum*); *Mi* III (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1); *Ma* IV (*Ut od* 2 *ca* 1 *tr* 3); *Mi* IV (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 3); *Vi* IV (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 1) (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 1, 4); *Mi* V (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 1); *JoM* (*Ut la* 1), reluat și *JoM* (*Vc/LitEuh Dst* 1); *Dm* V (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 2).

[1995] *Vi* I (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1).

sângele Tău, pe Cruce fiind pironit și cu sulița împuns, nemurire ai izvorât oamenilor, Mântuitorul nostru, slavă Ţie"[1996].

Deodată cu jertfa adusă de Hristos, credinciosul se simte „dator" să asocieze și jertfa sa, nu una a gesticulației exterioare, ci una lăuntrică, purificată prin tot efortul ascetic al celor 40 de zile precedente: „Simțirile noastre curate să le aducem înaintea lui Hristos și, ca niște prieteni ai Lui, sufletele să le jertfim pentru Dânsul"[1997]. Hrisos Cel răstignit devine, astfel, model ascetic inspirator și întăritor în nevoință[1998].

O mare atenție acordă imnografia acestei săptămâni, dar și a întregului post, temei străpungerii lui Iisus în coastă și a sângelui și apei izvorâte din ea[1999]. Cele două fluide, semne ale decesului, au primit și o interpretare duhovnicească. Prin însulițare ne-au fost deschide

[1996] *ViM* (*Ut ant* 15 *se*); troparul va fi reluat și la finalul Utreniei din *ViM*, precum și la rânduiala Proscomidiei celor două Liturghii euharistice; în *Liturghier*, p. 117; *14 septembrie* (*Vc st* 2); *Ga* 3, 13: „Hristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii, făcându-Se pentru noi blestem"; *Ef* 1, 7 și *Col* 1, 14: „Întru Care avem răscumpărarea prin sângele Lui, adică iertarea păcatelor". Despre modul receptării de imnografie a Răscumpărării, în lucrarea încă actuală a Arhim. Benedict Ghiuș, *Taina Răscumpărării în imnografia ortodoxă*, Ed. IBMBOR, București, 1998, p. 123-176. *Modul* cum a murit Hristos (în public, ca un criminal, străpuns și pe Cruce/lemn) face parte din lucrarea providenței divine și a facilitat Bisericii să-L vadă mai limpede pe Cel Răstignit ca Nou Adam (Care-l mântuiește pe cel vechi, tot prin lemn) și Mielul Pascal (fără niciun os zdrobit). Ierom. Calinic (Berger), *Provocări ale gândirii și vieții ortodoxe astăzi. Reflexii despre temeiurile creștine*, traducere de Maria-Cornelia și Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2012, p. 35-39 [„De ce a murit Iisus așa cum a murit?"], într-un eseu pe baza unui text al Sfântului Atanasie cel Mare.

[1997] *SbM* (*Ut ant* 1 *tr* 3).

[1998] „Un frate a cerut de la Avva Isaia cuvânt. Şi răspunzând Bătrânul, i-a zis: Dacă voieşti a urma Domnului nostru Iisus, păzeşte cuvântul Lui. Şi omul tău cel vechi de vrei să se spânzure pe lemn împreună cu El, pe cei ce vor să te coboare de pe cruce eşti dator să-i tai de la tine până vei muri. Şi eşti dator să te pregăteşti pe tine însuţi să porţi ocara, să odihneşti inima celor care-ţi fac rău, să te smereşti pe tine înaintea celor care vor să te stăpânească, să-ţi ţii gura în tăcere şi să nu judeci pe cineva în inima ta". *Patericul Mare. Apoftegmele Părinților pustiei – colecția tematică* 1, 29, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Constantin Coman, Ed. Bizantină, 2015, p. 126.

[1999] Procesul de decantare a hematiilor de plasma sanguină, vizibil prin „țâșnirea" violentă a sângelui (partea lui corpusculară, roșie, aflată în partea de jos) și, mai apoi, golindu-se cavitatea pericardică, apariția părții seros-plasmatice, limpede („apa"), a fost interpretată în favoarea susținerii diagnosticului de hemopericard drept cauză a stopului cardio-respirator care a dus la moartea lui Iisus pe Cruce. A se vedea, în acest sens, Luigi Malantrucco, *Cum a murit de fapt Iisus? Investigațiile unui medic*, p. 82-92.

izvoarele iertării[2000]. Crucea este lemnul pe care Hristos, Vița (*In* 15, 5) a fost „spânzurat", adăpând, astfel, lumea „cu vinul nestricăciunii", iar pe noi, cei întunecați „cu beția păcatelor", ne-a adăpat cu „mustul umilinței celei adevărate"[2001]. Înjunghierea s-a dovedit a fi izvorâtoare de viață pentru cel omorât prin răutatea șarpelui[2002]: „Ca dintr-o fântână,/ Din îndoitul râu,/ Ce din coasta Ta a curs, noi ne adăpăm/ Și viața veșnică o moștenim"[2003]. Apa și sângele din coasta lui Iisus au puteri curățitoare (văzute ca simbol baptismal-euharistic)[2004] și înnoitoare[2005], ele coagulând făptura umană în sine și cu ceilalți care se vor împărtăși din ele[2006]. Picăturile de sânge de pe Cruce sunt și acum, pentru nevoitor, ca un antidot împotriva veninului patimilor[2007].

Asemănător cu facerea primei Eve din coasta lui Adam (*Fc* 2, 21-22), prin înjunghierea în coastă a lui Adam cel nou este zidită Biserica, spațiu al curățirii vivificatoare:

> „Coasta Ta cea purtătoare de viață, revărsându-se ca un izvor din Eden, adapă, Hristoase, Biserica Ta, ca pe un rai cuvântător; de unde împărțindu-se ca la început în patru Evanghelii, adapă lumea veselind

[2000] *Mi* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1).

[2001] *Vi* I (*Vc Dst* 2).

[2002] *Vi* II (*Vc Dst* 1); coasta împunsă cu sulița a izvorât „izvorul mântuirii", *Vi* V (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 2).

[2003] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 69); „cu sulița împungându-Te m-ai făcut nemuritor", *Vi* II (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 1); *Vi* V (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 5); *JoM/ViM* (*Pav od* 9 *tr* 8). *Vi* II (*Vc Dst* 1); coasta împunsă cu sulița a izvorât „izvorul mântuirii", *Vi* V (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 2).

[2004] „Să-mi fie mie cristelniță sângele cel din coasta Ta, totodată și băutură și apa iertării ce a izvorât. Ca să mă curățesc cu amândouă, ungându-mă și bând ca o ungere și ca o băutură, Cuvinte, cuvintele Tale cele de viață", *Jo* I (*Pav CM od* 4 *tr* 4).

[2005] „Răstignindu-te pentru toți, Ți-ai pus, Cuvinte, trupul și sângele Tău: trupul adică, pentru ca să mă înnoiești, iar sângele, ca să mă speli. Duhul Tău Ți-ai dat ca să mă aduci, Hristoase, Părintelui Tău", *Jo* I (*Pav CM od* 4 *tr* 2).

[2006] „Puține picături de sânge lumea întreagă au replăsmuit și ele devin precum seva laptelui pentru toți oamenii și într-un întreg ne adună și ne leagă pe toți oamenii". Sf. Grigorie de Nazians, *Cuvânt la Sfintele Paști*, 29, traducere de Drd. Nicușor Deciu, în Sf. Grigorie Teologul, *Cuvânt la Nașterea cea după trup a Mântuitorului Iisus Hristos. Cuvânt la Sfintele Paști. Panegiric (Cuvânt de laudă) la Sfântul Vasile cel Mare*, Ed. IBMBOR, București, 2009, p. 66. Despre puterea unificatoare a Euharistiei, prin lucrarea Duhului Sfânt, și în Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare: „iar pe noi toți, care ne împărtășim dintr-o pâine și un potir, să ne unești prin împărtășirea (părtășia) Aceluiași Sfânt Duh", în *Liturghier*, p. 255.

[2007] *Lu* IV (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1); începutul păcatului l-a făcut Adam prin gustarea din pom „când șarpele și-a vărsat veninul" care s-a transmis fiecărei patimi, *SbAsc* (*Ut st slavă*).

făptura și învățând neamurile să se închine cu credință împărăției Tale"[2008].

Mai mult, prima Evă nu și-a meritat numele („viață"), ci doar acum, din coasta străpunsă izvorăște adevărata viață: „A dormit Adam/ Și din coasta lui își scoase moarte;/ Tu dormind acum, Cuvinte al lui Dumnezeu,/ Lumii viață izvorăști din coasta Ta"[2009].

Apa și sângele care au curs din coasta împunsă a lui Iisus au fost puse în paralel cu oțetul și fierea care i-au fost oferite lui Iisus pe Cruce; darului nevrednic al omului, Dumnezeu îi răspunde cu darul Său mântuitor: „Fiere și oțet bând, două izvoare ai izvorât, al vieții și al nestricăciunii, din dumnezeiască coasta Ta"[2010].

Una dintre cele mai frumoase imagini folosite de imnografi pentru a sublinia caracterul de jertfă liberă a lui Iisus este metafora pelicanului, care își străpunge singur pieptul pentru a-și hrăni puii cu sângele său[2011]; ea este preluată din mitologie pentru a sublinia sacrificiul lui Iisus ca să dăruiască adevărata viață fiilor Săi prin sângele Său „cel cinstit"[2012]: „Ca un pelican/ Te-ai rănit în coasta Ta, Cuvinte;/ Și-ai dat viață la ai Tăi fii, care au murit,/ Răspândind asupra lor izvoare vii"[2013].

[2008] *ViM* (*Ut fer* 4); „Cela ce din coasta/ Lui Adam cel dintâi/ Pe strămoaș-ai plăsmuit, ești în coastă-mpuns/ Și izvor curățitor ne izvorăști", *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 39). „Biserica a câștigat coasta Ta, cea purtătoare de viață, pahar, din care ne-a izvorât nouă îndoit izvorul iertării și al cunoștinței, spre închipuirea amânduror Legilor, și a celei vechi și a celei noi, Mântuitorul nostru", *Jo* I (*Pav CM od* 4 *tr* 5). Despre Iisus, noul Adam și Biserica, noua Evă, noul Israel, așa cum apar în evanghelia a patra, la Raymond E. Brown, *The Gospel According to John I-XII*, 2, Anchor Bible, 1966, p. 946-952.

[2009] *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 37). „Din prima coastă a fost făcută Eva, care, păcătuind ne-a făcut muritori; [în schimb,] din cealaltă coastă a fost făcută Biserica, care, născându-ne, ne-a dat viață". Fericitul Augustin, *Predica 336. La sfințirea unei biserici*, 5, p. 554; Sf. Efrem Sirul, *Comentariu la Evanghelie (Diatesaron)*, 21, 11, p. 95. Coasta împunsă, izvor de iertare, *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 44).

[2010] *Vi* I (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 2).

[2011] Șarpele-diavol ucide pruncii-firea omenească ai pelicanului-Hristos, folosind vântul pentru a-și sufla veninul peste ei. Pelicanul-Hristos, stând la înălțime, deasupra unui nor (simbol al Duhului Sfânt), își bate coastele folosind aripile, până curge sânge și, prin nor, își stropește copiii cu sângele său și îi înviază. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Întrebări și nedumeriri*, I, 28 [tâlcuire la *Ps* 101, 7], p. 242-243.

[2012] *JoM/ViM* (*Pav od* 9 *tr* 8).

[2013] *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 42). Simbolul hristic al pelicanului apare și în literatură, de pildă la Dante Alighieri, *Divina Comedie* („Paradisul", cântul XXV). O părere nuanțată în privința asocierii temei pelicanului cu Hristos, făcând apel la referințe din mitologie, dar

Imnografia Săptămânii Mari amintește și de experiența convertirii sutașului Longhin, care „văzând minunea s-a înfricoșat"[2014] și a recunoscut divinitatea Celui răstignit: „Chiar de-ai și murit,/ Dar sutașul Dumnezeu Te știe"[2015]. Aceste idei sunt dezvoltate în desfășurarea liturgică a zilei sale de pomenire (16 octombrie): la întoarcerea sutașului la Domnul, au contribuit fenomenele extraordinare din natură, inexplicabile meteorologic[2016], care l-au făcut să recunoască în Cel răstignit nu numai un om[2017], ci pe Fiul lui Dumnezeu[2018], despre Care mărturisește că, prin patima Lui, a Celui fără patimă, a fost „vestejită" moartea[2019]. Sutașul a împrumutat cuvintele tâlharului („Pomenește-mă, Doamne, întru Împărăția Ta") și a primit un răspuns (calchiat după cel dat lui Chefa, *Mt* 16, 17): „Fericit ești, Longhine, și pomenirea ta în neam și în neam"[2020]. Mobilul profund al convertirii lui Longhin este însă unul de ordin sufletesc: Longhin, văzând pe Iisus împuns în coastă „s-a rănit cu dragostea Lui cea dulce"[2021].

Liderii iudei, invidioși[2022], au fost „răniți de răutatea cea ucigătoare de sine"[2023]. Deși, fizic, concret, soldații din armatele romane au fost cei care au împlinit porunca pedepsei cu moartea prin răstignire, imnograful nu uită să amintească despre faptul că autorii morali sunt iudeii: „Pe Cruce au întins și au pironit iudeii mâinile Tale, Iubitorule de oameni, împungând și coasta Ta cu sulița"[2024]. Orbiți de această răutate și desfigurați în integritatea și fidelitatea lor față de ceea ce erau datori să prezerve, tocmai cei care ar fi trebuit să

și evidențiind asocieri cu simbolurile masonice, la Constance Delpierre, *Le Pélican. Un chemin vers les Hautes Grades*, Editions Maison de Vie, 2013, 128 p.

[2014] *ViM* (*Ut la* 3).

[2015] *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 36). Sfântul Ioan Hrisostom reține amănuntul că acest sutaș s-a convertit prin „puterea Celui răstignit" și dă mărturie despre sfârșitul mucenicesc al acestuia. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 88, 2, p. 984.

[2016] *16 octombrie* (*Vc Dst* 4) (*Ut od* 6 *tr* 1) (*Ut od* 6 *ic*).

[2017] *16 octombrie* (*Vc st slavă*).

[2018] *16 octombrie* (*Ut od* 4 *tr* 2) (*Ut od* 6 *ic*) (*Ut lum*).

[2019] *16 octombrie* (*Ut od* 4 *tr* 3). Moartea a fost „disprețuită și călcată în picioare". Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului*, IV, 29, în *Cuvânt împotriva elinilor. Tratat despre întruparea Cuvântului. Trei cuvinte împotriva arienilor*, traducere din limba greacă veche, studiu introductiv și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2010, p. 184.

[2020] *16 octombrie* (*Vc st slavă*).

[2021] *16 octombrie* (*Ut od* 8 *tr* 2).

[2022] *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 49).

[2023] *ViM* (*Ut od* 9 *tr* 3). Ei sunt stăpâniți de o „ură de moarte", *Vi* III (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 1).

[2024] *Vi* V (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 1).

cunoască și să respecte Legea n-au recunoscut pe Dătătorul acesteia, trădând, prin aceasta, o raportare exclusiv formală la preceptele ei, și făcându-se, în definitiv, „călcători de lege”[2025]. De unde și mirarea imnografului privind trădarea: „Dar cum ați gândit să dați lui Pilat pe Dumnezeu, Cuvântul cel din Dumnezeu, și Izbăvitorul sufletelor noastre?”[2026]. Nerecunoscători, iudeii uitaseră binefacerile divine și reconfirmau opțiunea lor pentru uciderea Celui drept care mustra nelegiuirile: „Să se răstignească!, strigau cei ce se îndestulau pururea cu darurile Tale, și cereau pe făcătorul de rele în locul Făcătorului de bine, ucigașii drepților”[2027].

> „Când au pironit pe Cruce cei fără de lege pe Domnul slavei, El a strigat către dânșii: Cu ce v-am mâhnit pe voi? Sau cu ce v-am mâniat? Mai înainte de Mine cine v-a izbăvit pe voi din necaz? Și acum pentru ce-Mi răsplătiți Mie cu cele rele în loc de bune? în locul stâlpului celui de foc, pe Cruce M-ați pironit; în locul norului, mormânt Mi-ați săpat; în loc de mană, Mi-ați adus fiere; în loc de apă, cu oțet M-ați adăpat. De acum voi chema alte neamuri și acelea Mă vor preaslăvi, împreună cu Tatăl și cu Sfântul Duh”[2028].

Ca și când nu ar fi fost de ajuns gestul osândirii la moarte, evreii se întrec în a-L batjocori pe Iisus, răstignit în chip necinstit pe Cruce[2029]. Gesturile soldaților și ale liderilor iudei față de Cel răstignit sunt

[2025] *ViM* (*Ut ant* 8 *tr* 1) *Ut ant* 10 *tr* 1) (*Ut ant* 12 *tr* 2) (*C Împ* 3 *tr* 6/12); „adunarea cea călcătoare de lege a celor neascultători”, *DmSt* (*Ut od* 8 *tr* 3). „Nelegiuiții” nu aveau cum să cunoască legea, *ViM* (*Ut od* 9 *tr* 2).

[2026] *ViM* (*Ut ant* 8 *tr* 1).

[2027] *ViM* (*Ut ant* 8 *tr* 2); „Te-au pironit pe Cruce mulțimea cea cumplită și nemulțumitoare”, *Vi* VI (*Vc st slavă și acum*); „Pentru binele pe care l-ai făcut, Hristoase, poporului evreu, Te-au osândit să Te răstignească, adăpându-Te cu oțet și fiere”, *ViM* (*Ut ant* 11 *tr* 1). De unde și semnificația de fățarnici pe care îl comportă apelativul „fariseilor”, cu care li se adresează imnograful, nu în sensul de categorie religios-politică recunoscută, ci cu acel sens pe care l-a dobândit la scurt timp și este folosit astăzi. *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 49).

[2028] *ViM* (*C Împ* 9 *tr* 11/12); în același sens, *ViM* (*Vc Dst slavă*)

[2029] „N-au fost îndestulate, Hristoase, mulțimile iudaice cu vânzarea, ci încă clătinau cu capetele, aducându-Ți batjocură și hulă”, *ViM* (*Ut ant* 11 *tr* 2). Sf. Nicolae Cabasila, *Omilie la Pătimirea mântuitoare*, 10, p. 127. „L-au văzut pe El, pe Cel pe Care L-au văzut de atâtea ori, dar pe Care nu L-au văzut niciodată”. Sf. Ioan Damaschin, *Omilie la Sfânta Vineri* 6, p. 109. Hulitorii sunt asemănați cu niște „câini mulți” care „au mărturisit minciuni”, *ViM* (*Ut od* 9 *tr* 4); *Vi* III (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 1). După Sfântul Roman Melodul, iudeii „anticipează” voia demonului și se arată „mai grăbiți” ca el în a-L omorî pe Iisus. Sf. Roman Melodul, „La coborârea în iad”, 8, p. 292.

semne ale lipsei de omenie, ale unei deprecieri a calității și demnității umane[2030]. Nesimțirea iudeilor se vede din aceea că nu i-a mișcat spre pocăință nimic din cele petrecute la Răstignire: nici cutremurul, nici despicarea pietrelor, nici ruperea catapetesmei, nici învierea morților[2031]. Vina poporului evreu este cu atât mai mare cu cât vine din partea celui ce este „popor ales”, sau, cum zice imnograful, ca și când ar transmite cuvintele lui Iisus: „fiul meu cel întâi-născut, Israel”[2032]. Vina este una dublă: trădarea nedreaptă și nejustificată și opțiunea pentru ceva nevrednic: „Două lucruri și rele a făcut fiul meu cel întâi-născut, Israel: pe Mine, Izvorul apei vieții, M-a părăsit, și și-a săpat luișI puț sfărâmat. Pe Mine M-a răstignit pe lemn, iar pe Varava l-a cerut și l-a slobozit”[2033]. În fața acestui tablou cinic, imnograful nu poate fi indiferent, dezgustul fiind vizibil în mai multe tropare ale antifoanelor din Vinerea Mare care se finalizează cu câte o imprecație, dându-se și „motivația”: „Ci le dă lor, Doamne, după faptele lor, că n-au cunoscut milostivirea Ta/ pentru că au gândit asupra Ta deșertăciune”[2034]. Atributele pe care le primește acest popor exprimă dezgustul pentru atitudinea pe care a manifestat-o: „poporul cel fărădelege”[2035], „popor necredincios”[2036], „poporul cel nebun”[2037]; „popor neînțelegător”[2038], „mulțimea ucigătorilor de Dumnezeu”[2039];

Hristos nu răspunde însă la ocări și insulte pentru a arăta chip de blândețe și a nu îndemna la mânie. Sf. Ioan Gură de Aur, *La Sfântul sfințitul Mucenic Foca*, p. 547.

[2030] „[...] cum oameni stricăcioși Te sfâșie pe Tine, Fiule, și-Ți pătrund coasta cu sulița, mâinile și picioarele Îți piromnesc *fără omenie* (s.n.)”, *Vi* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 5).

[2031] *ViM* (*Ut ant* 11 *tr* 3). „Pietrele s-au despicat, dar învârtoșarea inimii iudeilor nu s-a despicat”. Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvânt la Crucea Domnului*, 2, în *Predici la sărbătorile împărătești și Cuvântări de laudă la sfinți*, p. 110. Despre *sympathōs*-ul cosmosului la pătimire, a se vedea *infra* capitolul 15., p. 707-720.

[2032] *ViM* (*Ut la* 1).

[2033] *ViM* (*Ut la* 1).

[2034] *ViM* (*Ut ant* 11 *tr* 1-3) (*Ut ant* 13 *tr* 1).

[2035] *JoM/ViM* (*Pav od* 8 *tr* 6, 8); *Vi* II (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 2); *Vi* IV (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 5); „iudei fără de lege”, *JoM/ViM* (*Pav od* 9 *tr* 7); *ViM* (*Ut fer* 2); *ViM* (*Ut od* 5 *tr* 2); *ViM* (*C Împ 1 tr* 1-3/12); *ViM* (*C Împ 9 tr* 11/12) *ViM* (*Vc st* 4); „bărbații cei fără de lege”, *ViM* (*C Împ 1 tr* 2/12); „adunarea cea fără de lege”, *ViM* (*Vc Dst slavă*); „Ce Ți-a răsplătit Ție poporul cel fărădelege?”, *Vi* IV (*Ut od* 3 *tr* 4); a fost pironit pe Cruce de către „mulțimea cea fără de lege și nemulțumitoare”, *Vi* V (*Ut st slavă și acum*); *Mi* VI (*Ut se* 2 *tr* 2); „neamul iudeilor cel fără de lege”, *ViM* (*Ut fer* 3);

[2036] *JoM/ViM* (*Pav od* 8 *tr* 6).

[2037] *JoM/ViM* (*Pav od* 9 *tr* 6).

[2038] *JoM/ViM* (*Pav od* 9 *tr* 7).

[2039] *ViM* (*Ut fer* 3); liderii religioși complotiști sunt „ucigași de oameni”, *JoM/ViM* (*Pav od* 9 *tr* 1).

„ceata cea pierzătoare a celor ce urau pe Dumnezeu, adunarea celor plini de răutăți, a ucigașilor de Dumnezeu”[2040]; „poporul cel nelegiuit și nedrept”[2041].

Pedeapsa pentru evreii care nu L-au primit pe Mesia va fi excluderea lor ca destinatari principali ai mântuirii și reorientarea către neamurile păgâne: „De acum nu vă voi mai răbda; chema-voi neamurile Mele, și acelea Mă vor preaslăvi împreună cu Tatăl și cu Duhul, și Eu le voi dărui viață veșnică”[2042]. Scurt spus, odată cu înălțarea pe Cruce a lui Iisus, „se pierde neamul evreiesc”[2043]. Un popor care a acționat astfel în fața Ziditorului își merită soarta, iar lucrul acesta a fost, de asemenea, prezis de proroci[2044]. Deși imnografia acestor ultime zile are cuvinte grele la adresa iudeilor, acestea nu sunt expresia unei ideologii antisemite[2045] și, citite în cheia ortodoxă a realității și a

[2040] *ViM* (*Ut od* 9 *tr* 1).

[2041] *ViM* (*Ut st* 2).

[2042] *ViM* (*Ut ant* 12 *tr* 1); *ViM* (*C Împ 9 tr* 11/12); despre accesul neamurilor la mântuire, *Mc* 13, 10; *Lc* 1, 48; 2, 32; 24, 47; *FA* 15, 7. 15-21; 22, 21; 26, 17.23; *Rm* 1, 5; 11, 11-13; 15, 16; *Ga* 1, 6; 2, 2.8-9; 3, 8.14; *Ef* 3, 6.8; *1 Tm* 3, 16; *2 Tm* 4, 17. Hristos S-a jertfit în afara zidurilor cetății, pentru a arăta universalitatea jertfei Sale. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia I la Cruce și la tâlhar*, 1, p. 114.

[2043] *ViM* (*Ut la* 3). S-a spus despre poporul evreu și că ar fi fost doar un „teatru al umanității”, motiv pentru care ar trebui să fie exonerat mult mai ușor. Receptarea critică a ideii, la Olivier Clément, *Hristos a înviat! Cuvinte despre sărbătorile creștine!*, traducere de Nicolae Turcan, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2017, p. 37.

[2044] „Dezbrăcatu-M-au pe Mine de veșmintele Mele, și M-au îmbrăcat cu hlamidă roșie; pus-au pe capul Meu cunună de spini, și Mi-au dat trestie în mâna cea dreaptă, ca să-i sfărâm pe ei ca pe vasele olarului”, *ViM* (*Ut la slavă*). Pentru tema lutului/vaselor în mâna olarului, *Ps* 2, 9; *Ir* 18, 2-5; 19, 11; *Ecc* 33, 14; *Ap* 2, 24.

[2045] Dezbaterea pe tema „antisemitismului” din textele *Triodului*, mai ales ale Săptămânii Mari, este consistentă ca producție teologică. A se vedea, de pildă, Raymond E. Brown, „Les récits de la Passion du Jésus et l'antijudaïsme. Qui sont *les juifs* dans les récits de la Passion?”, în *Istina* 62 (1997), p. 237-243; Stavros Zouboulakis, Athanassis Papathanassiou, „Débats sur l'antisémitisme dans l'Église orthodoxe”, în *Contacts* 216 (2006), p. 470-484. Bogdan G. Bucur, „Retorica anti-iudaică din imnografia bizantină: contextualizare exegetică și teologică”, în Alexandru Ioniță (ed.), *Imnografia liturgică bizantină. Perspective critice*, p. 52-77 (anterior, cu același titlu, „Anti-Jewish rhetoric in byzantine hymnography: exegetical and theological contextualization”, în *SVTQ* 61 (2017), nr. 1, p. 39-60), pledează pentru o revizuire a textelor din Săptămâna Mare (extirparea „înfloriturilor” anti-iudaice, p. 76), mai ales în Bisericile unde pot apărea tensiuni cu comunitățile iudaice. Subliniază însă necesitatea unei abordări reformiste liturgice bazate pe o analiză hristologică a teofaniilor vechitestamentare („Hristos este Domnul patriarhilor și profeților, Dătătorul Legii pe Sinai”, p. 76), și pe considerentul că mult mai util, din punct de vedere misionar, este a sublinia că Cel Răstignit deschide calea *tuturor* oamenilor. În același

spirit de modificare (chiar imperativă) a textelor liturgice din Săptămâna Mare, se înscriu și studiile din același volum (*Imnografia liturgică bizantină. Perspective critice*) semnate de Michael G. Azar, „Matrice profetică și paradox teologic: iudei și iudaism în Săptămâna Mare și în ritualurile pascale din Biserica Ortodoxă”, p. 11-38; Ioannis Mourtzios, „Fenomenul antisemitismului și Biserica Ortodoxă. Textele liturgice ale Săptămânii Patimilor”, p. 39-51. Și în ritul occidental o serie de antifoane au fost supuse unei analize oarecum acuzatorii din perspectiva sensibilității iudaice. Louis van Tongeren, „Les *Improperia* au Vendredi Saint au banc des accusés”, în *QL* 83 (2002), p. 240-246. Cele mai recente contribuții pe această temă sunt cele prezentate în cadrul simpozionului *The Byzantine Liturgy and the Jews*, organizat de Institutul de Cercetare Ecumenică din Sibiu, în perioada 9-11 iulie 2019, cu lucrările în curs de publicare. Reținatenția următoarele comunicări, al căror conținut a fost accesibil prin *abstract*-ele care le-au însoțit: Alexandru Ioniță, *Mapping the Anti-Jewish Topoi of the Triodion* (cu o amplă iventariere a pozițiilor din imnografie „problematice”); Bogdan Bucur, *Missing the (Theophanic) Point: A Blind Spot in Patristic Scholarship and Its Consequences for Understanding Anti-Jewish Texts in Byzantine Festal Hymns*; Radu Gheorghe Gârbacea, *"Consider with me...the Jews' Folly": the Image of the Jews in the Patristic Homilies and the Hymnography on Lazarus* (există un portret anti-iudaic creionat de referatul ioanin, de exegezele lui patristice și de reflecția lui în imnografie?); Sandrine Caneri, *La prière liturgique au regard de l'Évangile: comment les juifs sont-ils présentés?* (polemica anti-iudaică a fost motivată de un cult și o comunitate în formare); Alexandru Mihăilă, *Quoting Scripture against the Jews in the Holy Week Orthodox Cult* (analiza textelor biblice cu posibil conținut anti-iudaic în imnografia mai ales a Joii și Vinerii Mari); Alexandru Prelipcean, *Andrew of Crete's Anti-Jewish Hymnography of the Triodion*; Eirini Artemi, *The Psalms, the Hymns and the Texts of the Old Testament and Their Use in Holy Monday and Tuesday*; Bernard Outtier, *L'image des Juifs dans l'hymnographie arménienne et géorgienne ancienne*; Stephen J Shoemaker, *Passion Piety and Anti-Judaism in Late Ancient Jerusalem: Hymns for the Holy Week from the Jerusalem Georgian Chantbook*; Alina Pătru, *Reception of Liturgical Hymns by Christian Orthodox Service Attenders*; Paraskevi Toma, *Politically Correct or Just not Anti-Jewish: Reconstructing the Profile of the Middle Byzantine Hymnographer* (pe baza analizei structurii piesei liturgice „canon” la Ioan Damaschin, Iosif Imnograful, Cosma de Maiuma, Iosif și Teodor Studitul). Suntem în fața unui val entuziast pro-reformă, poate pe alocuri sincer în intenționalitatea lui, dar, nu de puține ori, vehement acuzator al imnografiei și, implicit, al autorilor ei, nicicând antisemiți, dar vădit ori ai greșelilor „părinților” lor iudei. Conștienți că tema necesită o abordare extinsă și separată de prezenta cercetare, optăm aici pentru poziția echilibrată și realistă a părintelui prof. Ioan I. Icăjr, care, analizând evaluarea critică a imnelor Sfântului Efrem Sirul din aceeași perspectivă a relației cu iudaismul, făcută inclusiv de către Conciliul Vatican II (declarația *Nostra Aetate*), pune diagnosticul, încă actual, al poziționării entuziate de tip „non-virulent”: avem de a face cu ușor de reperatul „pseudo-irenism (sincretizant), care interzice în principiu orice polemică și delimitare critică, specific abordării religiosului în societățile moderne (și postmoderne)”. A se vedea Diac. Ioan I. Icăjr, „O teologie poetică a misterului pascal”, studiu introductiv la Sf. Efrem Sirianul, *Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii*, p. 18-19, nota 12. Despre anti-iudaismul (nu antisemismul) efremian, la G.

moderației, textele, bazate pe relatările biblice[2046], nu au nevoie de o revizuire radicală, de tip *politically correctness*. Așa cum ne-am obișnuit, și imnografia, și hermeneutica patristică vor raporta întotdeauna realitățile istorice la un plan interiorizat, cu valențe duhovnicești[2047].

Cu sau fără voia celor care au facilitat sau au participat la Răstignire, într-o provincie romană insignifiantă, într-o după amiază de vineri, se lansa o „revoluție spirituală": de atunci, Crucea și Cel Răstignit pe ea nu contenesc să intrige, să provoace, să schimbe vieți, să determine opțiuni personale sau statale etc. Și aceasta pentru că, în spatele a ceea ce s-a văzut pe Golgota, a stat lucrarea de iertare a omului și de reintrare în iubirea lui Dumenzeu. Răspunsul recunoștinței nu poate fi decât unul: „alăturați-vă revoluției aici și acum"[2048].

11.3. Tâlharul cel recunoscător

Era o practică des întâlnită în Antichitatea romană ca anumite persoane inculpate, din clasele inferioare, în funcție de gravitatea faptei, să primească drept sentință condamnarea la moarte prin

A. Rouwhorst, *Les hymnes pascales d'Ephrem de Nisibe I*, p. 99-105 [„La culpabilité des Juifs er leur rejet par Dieu"]. În plus, se cere numaidecât amintit faptul că tradiția ortodoxă, mai ales prin Sfântul Maxim Mărturisitorul, transpune totdeauna pe un plan lăuntric, personal, evenimentele și personajele istorice (în imnografie, pe lângă multele exemplificări, *Canonul cel Mare* este un extraordinar exercițiu propus în acest sens).

[2046] Géza Vermes, pe baza unei analize a referatelor biblice a procesului lui Iisus, dar folosind elemente de jurisprudență ale curții evreiești de justiție și de procedură romane, consideră că Evangheliile ar trăda adevărul din dorința de a favoriza partea romană implicată în proces; aceasta s-ar întâmpla, susține el, din dorința creștinismului de a avea succes în lucrarea de evanghelizare, cu efectul compensator al acuzei radicale aduse părții iudaice, reprezentată prin autoritățile religioase. Geza Vermes, *The Passion. The True Story of an Event that Changed Human History*, Gardners Books, Eastbourne, 144 p.

[2047] După Sfântul Maxim Mărturisitorul, Pilat, Irod, poporul iudeu sunt stări ale sufletului sau ipostazieri ale patimilor care conlucrează la „uciderea" Adevărului în ființa umană: gândurile păcătoase (iudeii) predau Cuvântul/Rațiunea simțurilor (Pilat) spre moarte. Pe larg, la Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 71-76, p. 130-131.

[2048] Este concluzia pledoariei pentru o înțelegere apropiată de fiecare persoană umană a ceea ce a însemnat Răstignirea lui Iisus, a episcopului Nicholas Thomas Wright, *Ziua în care a început revoluția – regândind sensul Crucii lui Iisus*, traducere de Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2017, 436 p., aici, p. 427.

crucificare[2049]. Răstignirea lui Iisus a fost prilejul de a se împlini și alte două condamnări, pentru doi tâlhari notorii, reținuți de mai înainte. Ei se constituie în încă un exemplu paradigmatic, în sensul celor cu care ne-a obișnuit *Triduum*-ul Mirelui, de caractere opozante, antagonice, exponente a unor moduri de gândire diametral opuse, propuse spre reflecție credincioșilor.

Exemplul tâlharului care a arătat pocăință și a fost primit de Iisus este unul dătător de nădejde: „Doamne, Cel ce ai primit însoțitor pe tâlhar, care și-a întinat mâinile în sânge, numără-ne și pe noi împreună cu el, ca un bun și de oameni iubitor"[2050]. Experiența sa ne învață că, pentru întoarcere, nu se cere, până la urmă, ceva ieșit din comun, ci este evaluată intensitatea convertirii lăuntrice: „Puțin glas a slobozit tâlharul pe cruce, și mare credință a aflat. Într-o clipă s-a mântuit, și întâi el deschizând ușile raiului, a intrat"[2051]; „Întru o zi ai învrednicit,

[2049] Despre crucificare, a se vedea: „Cruce, crucificare", în *DBO*, p. 304-306; Martin Hengel, *La crucifixion dans l'antiquité et la folie du message de la croix*, traduit par A. Chazelle, Les Éditions du Cerf, Paris, 1981 [*Lectio divina* 105], 220 p.; Marie-Christine Sepière, *L'imagine d'un Dieu souffrant. Aux origines du crucifix*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1994, 280 p. (+ 26 de planșe); David W. Chapman, *Ancient Jewish and Christian Perception of Crucifixion*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008, 320 p., una dintre cele mai complete lucrări pe această temă, reținând atenția îndeosebi prin minuțioasa analiză terminologică pe filieră greacă, latină ebraică (p. 7-32), o hermeneutică a textelor vechitestamentare (mai ales *Numerii* și *Deuteronomul*) despre „răstignire"/„atârnare" (p. 99-176); percepția iudaică despre răstignitul Iisus (p. 224-261). Pentru cruce și crucificare, din perspectivă biblică și arheologică, a se vedea articolele din dicționarele clasice vechi: L. Gougaud, „Croix et crucifix", în *DACL* 3/2, col. 3045-3088; H. Marucchi, „Croix", în *DB* 2, col. 1127-1134; Alexandre de Bil, „Croix", în *Dsp* 2, col. 2607-2623; precum și sintezele mai noi, D.G. Burke, „Cross; Crucify", în Geoffrey W. Bromiley (ed.), *The International Standard Bible Encyclopedia*, volume one (A-D), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1992, p. 825-830; John R. Donahue, „Cross", în David Noel Freedman, Allen C. Myers, Astrid B. Beck (eds), *Eerdmans Dictionary of the Bible*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan-Cambridge, 2000, p. 298-299; Gerald G. O'Collins, „Crucifixion", în David Noel Freedman (ed.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. I, Doubleday, New York, 1996, p. 1754-1759; J.B. Torrance, „Cross, crucifixion", în D.R.W. Wood, Howard I. Marshall (eds), *New Bible Dictionary*, InterVarsity Press, Leicester, England/Downers Grove, Illinois, 1996, p. 263-254.

[2050] *ViM* (*Ut ant* 14 *tr* 1).

[2051] *ViM* (*Ut ant* 14 *tr* 2); „astăzi tâlhar și tot astăzi fiu". Sf. Ioan Damaschin, *Omilie la Sfânta Vineri* 8, p. 112. Agilul tâlhar a furat raiul: „mărgăritar de neatins/ pe care pe Cruce l-a furat/ tâlharul cel preaînțelept. L-au răstignit că a furat,/ iar cel ce a tâlhărit a fost chemat/ iarăși în Rai", Sf. Roman Melodul, „La biruința Crucii", 17, în *Imnele Sfintei Scripturi*, p. 308. Tâlharul „a prădat Împărăția cerurilor". Sf. Efrem Sirul, *Cuvânt despre tâlharul de pe cruce*, în *Erminii Scripturistice*, p.

Doamne, pe tâlharul în rai; și pe mine luminează-mă cu lemnul Crucii, și mă mântuiește"[2052]. Răstignirea nu împiedică faptul convertirii, iar aceasta este semn al biruinței, prin moarte, vizibilă în ridicarea celor până atunci în stăpânirea celui rău: „Dacă pe lemn face ucenic,/ în mormânt va avea ajutoare"[2053]. Puterea dumnezeiască a lui Hristos se arată și prin aceea că a schimbat sufletul „mai nesimțitor ca piatra" al tâlharului nu în momentul înfăptuirii unor minuni sau învieri din morți, ci într-o situație dezonorantă în care Se afla și total neprielnică pentru impresionare exterioară[2054]. Imnograful notează totuși, în subsidiar, că tâlharul a fost convins și de semnele naturii pentru a crede că Cel împreună răstignit cu el este mai mult decât un om[2055].

Repugnând pe tâlharul răzvrătit („tâlharul cel nemulțumitor"[2056]), mărturisim că dorim, „împreună cu tâlharul cel recunoscător", să ne întoarcem „la patria cea dintâi"[2057]. În evocarea celor doi tâlhari, cu atitudini opuse, ne asociem, prin credință și prin pocăință pentru greșelile făcute, cu cel care a cerut iertare și a primit făgăduința vieții veșnice în Împărăția lui Dumnezeu:

> „Un tâlhar te-a hulit, un tâlhar Dumnezeu Te-a slăvit; că amândoi pe cruce erau spânzurați. Dar, o, mult Îndurate! Ca și tâlharului celui credincios, care Te-a cunoscut pe Tine Dumnezeu, deschide-mi și mie ușa slăvitei Tale Împărății"[2058].

230. „O, tâlharule al Raiului! O, hoțule al împrejmuirilor celor dumnezeiești". IDEM, *Cuvânt în Vinerea Pătimirilor despre tâlhar și despre Cruce*, în *Erminii scripturistice*, p. 220. S-a spus și că tâlharul, într-o „consecvență" lucrativă de convertit, l-ar fi „jefuit" și pe diavol: „Vino, o, tâlhare, cel ce l-ai tâlhărit pe diavol, care ai luat cununa biruinței împotriva lui, care ai văzut Om și I te-ai închinat Lui ca unui Dumnezeu, cel ce ai aruncat vechile arme pentru a le lua pe cele ale credinței". SF. IOAN DAMASCHIN, *Omilie la Sfânta Vineri* 8, p. 112. El a dat dovadă de îndrăzneală sfântă, dar și de înțelepciune și evlavie. SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia I la Cruce și la tâlhar*, 3, p. 117. La fel, tâlharul se constituie în exemplu de smerenie, mărturisire curată, din proprie inițiativă și prihănitoare de sine. *Ibidem*, p. 119.

[2052] *ViM* (*Ut lum*). Tâlharul devine „păzitor" al raiului. SF. ROMAN MELODUL, „La cinstirea Crucii", 23, p. 320. Despre verdictul dat de Iisus tâlharului înainte de Judecata de Apoi, la SF. EFREM SIRUL, *Cum a intrat în Rai tâlharul mai înainte de Înviere* în *Erminii Scripturistice*, p. 232-233.

[2053] SF. ROMAN MELODUL, „La coborârea în iad", 21, p. 296.

[2054] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia I la Cruce și la tâlhar*, 2, p. 115.

[2055] *ViM* (*C Împ 9 tr*).

[2056] *16 octombrie* (*Vc Dst* 1).

[2057] *Vi* II (*Vc st* 1); „tâlharul cel recunoscător", *ViM* (*Ut fer* 3).

[2058] *Vi* I (*Pav CM od* 9 *tr* 2); „cu glasul cel milostiv ca și tâlharului grăiește-mi: Amin zic Ție, cu Mine vei fi în rai, când voi veni întru slava Mea", *Vi* I (*Pav CM od* 9 *tr* 1); „Iar noi, urmând tâlharului celui drept, să strigăm cu credință: Pomenește-ne și pe noi, Mântuitorule, întru Împărăția Ta", *ViM* (*Ut fer* 2); *ViM* (*Ut fer* 3); *ViM* (*Ut fer* 6). „Ai văzut tâlhar și tâlhar? Amândoi pe cruce, amândoi dintr-o viață de tâlhar, amândoi dintr-o viață plină de răutăți, dar nu amândoi cu același sfârșit. Unul a moștenit Împărăția, celălalt a fost trimis în iad". SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia I la Cruce și la tâlhar*, 2, p. 117. Imnograful urmează Evangheliei după Luca (*Lc* 23, 39), unde se menționează că numai un tâlhar Îl ocăra pe Iisus, pe când Matei (*Mt* 27, 44) îi prezintă pe ambii adoptând aceeași poziție. Sfântul Ioan Hrisostom presupune că, de la o ostilitate comună, atitudinea unuia s-a schimbat pe parcurs în direcția pocăinței. SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Matei*, 87, 2, p. 976-977. IDEM, *Omilia a II-a la Cruce și la tâlhar*, 1, în *Predici la sărbătorile împărătești și Cuvântări de laudă la sfinți*, p. 131. Fiecare poate fi în ipostaza fie a tâlharului care aduce blasfemii și se leapădă de Hristos, fie a tâlharului care recunoaște în Iisus pe Mântuitorul său. Olivier CLÉMENT, *Hristos a înviat! Cuvinte despre sărbătorile creștine!*, p. 40.

[2059] *Vi* II (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1). Este „o cinste" pentru rai să aibă un Stăpân care poate să aducă în el chiar pe cineva de spața unui tâlhar. SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia I la Cruce și la tâlhar*, 2, p. 116. „Un tâlhar a deschis raiul, iar nu un drept. Acesta fusese închis de Adam, mai întâi drept, apoi păcătos; și tot un păcătos, căit dar biruitor, l-a deschis din nou". SF. EFREM SIRUL, *Comentariu la Evanghelie (Diatesaron)*, 20, 26, p. 82.

[2060] *Dm* III (*Ut od* 6 *ic*). Identic cu icosul din miercurea înjumătățirii (*Mi* IV) și din vinerea aceleiași săptămâni (*Vi* IV). „Pe Cruce stătea un miel și doi lupi", SF. IOAN DAMASCHIN, *Omilie la Sfânta Vineri*, 8, p. 111.

Tâlharul a jefuit și, prin pocăință, i s-a deschis raiul; acum eu sunt cel jefuit și rănit de tâlharii cei nevăzuți (*Lc* 10, 30) și am nevoie de deschiderea ușilor pocăinței:

> „Răstignindu-Te pe Cruce pentru milostivire, ai deschis tâlharului raiul; și pe mine acum, fiind jefuit prin răutate demonică și luând rană în suflet, vindecă-mă peste tot, deschizându-mi ușile pocăinței (*anoixas moi pylas tas tēs metanoias*), cu iubirea Ta de oameni"[2059].

Flancat de doi tâlhari, unuia dându-i raiul, iar celuilalt respectându-i libertatea ultimă, Hristos rămâne și pe Cruce biruitor și Domn al tuturor, spre „deznădejdea" iadului care se vede acum privat de „achizițiile" sale umane:

> „Trei cruci a înfipt Pilat pe Golgota: două tâlharilor și una Dătătorului de viață. Pe care văzând-o iadul, a zis celor de jos: O! Slugile mele și puterile mele, cine este Cel ce a înfipt piron în inima mea? Cu suliță de lemn m-a împuns fără de veste și mă rup. La cele dinăuntru ale mele mă doare, pântecele meu se chinuiește, simțirile-mi tulbură duhul și mă silesc a lepăda din mine pe Adam și pe cei din Adam, care îmi sunt dați prin lemn; că lemnul pe ei iarăși îi duce în rai"[2060].

După Sfântul Maxim Mărturisitorul, Domnul Și-a dat sufletul pe Cruce înaintea tâlharilor, pentru că El este omul desăvârșit, „singurul Care a păstrat în Sine Însuși scopul (*skopon*) lui Dumnezeu, tocmai cel pe care l-a rostit: *să facem om după chipul și asemănarea noastră*" și din proprie inițiativă, în ascultare față de Tatăl, a primit ca „cel dintâi să rabde o moarte care a nimicit moartea", ca să fie în toate „cel dintâi" (*Rm* 8, 29)[2061]. Tâlharii au fost înțeleși ca fiind firea omenească, împărțită între drepți și păcătoși. Anticipând simbolic judecata finală, Crucea este acum tronul de judecată, cei drepți așezându-se de-a dreapta, iar cei îndărătnici ocupând poziția din stânga. O altă înțelegere vede în tâlharul cel rău trupul și „cugetul trupesc", iar în tâlharul cel bun, sufletul și cele duhovnicești. Hristos este totdeauna prezent, participativ, la actele oamenilor „și când păcătuim, și când facem binele, pururi Cuvântul, coborând în mijlocul nostru, Se răstignește"[2062].

11.4. Îngroparea. Coborârea la iad

Pe fondul lipsei de îndrăzneală a ucenicilor, Iosif din Arimateea se arată „inimos"[2063] și, împreună cu Nicodim, îngrozit și înfricoșat în fața

[2061] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Întrebări și nedumeriri*, 118, p. 175. Aceeași idee, la Idem, *Ambigua*, 132, p. 475-476.

[2062] Idem, *Întrebări și nedumeriri*, 118, p. 175-176. În altă parte, Sfântul Maxim înțelege prin tâlharul de-a dreapta (tâlharul cinstit) cel ce s-a răstignit prin respingerea patimilor și lucrează autentic virtuțile, pe când cel necinstit este vicleanul care doar le simulează. Idem, *Ambigua*, 55 și 133, p. 254-255, respectiv p. 476-477. Alte tâlcuiri: omul care suferă chinuri pentru păcatele sale și mărturisește că este vinovat, cerând ajutorul Celui răstignit *versus* cel nerecunoscător și cârtitor față de Cuvântul împreună-osândit cu el, deși fără vină; cel care ajunge măcar la sfârșitul vieții la cunoștința greșelilor sale și cere iertare *versus* cel care, iubind viața, nu respinge despărțirea sufletului de trup ca lege dumnezeiască. Idem, *Ambigua*, 130 și 131, p. 473-475.

[2063] *SbM* (*Ut od* 8 *tr* 2). După Sfântul Ioan Hrisostom, virtuțile principale ale lui Iosif, ucenicul într-ascuns al lui Iisus (*In* 19, 38), erau dragostea și curajul. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 88, 2, p. 985. Într-o tâlcuire duhovnicească, Sfântul Maxim Mărturisitorul vede în Iosif (care ar însemna „adaos") din Arimateea (care s-ar tâlcui „ridică-l pe acela") pe omul care, adăugând, prin credință, virtute la virtute și făcând simțurile trupului slujitoare sufletului, poate să-L primească („înmormânteze") pe Iisus în inima sa și îmbracă prima Rațiune, ca într-un giulgiu, în rațiunile duhovnicești ale lucrurilor. Sau, Iosif este cel care, „prin făptuire și contemplație" propovăduiește altora înțelesurile („rațiunile") Crucii lui Hristos, a cărei putere este vizibilă în el însuși, care s-a răstignit față de patimi (a tăiat „împătimirea de cele

îngropării[2064], îngroapă trupul lui Iisus cu jale[2065] și „cu toată cuviința"[2066] în chiar pământul pe care tot El l-a creat doar prin cuvânt[2067]. În lipsa oamenilor, puterile cerești însoțesc pe Iosif și Nicodim la îngroparea Celui „ce e ne-ncăput"[2068]. Privat de un ritual de înmormântare deplin, toate neamurile[2069], precum și „întreaga fire"[2070], sunt chemate a aduce doxologie îngropării lui Hristos. Prin gura celor doi bărbați vrednici se aude de fapt glasul tuturor credincioșilor, de tânguire dar și de nădejde:

> „Pe Tine, Cel ce Te îmbraci cu lumina ca și cu un veșmânt, pogorându-Te de pe lemn Iosif cu Nicodim și văzându-Te mort, gol, neîngropat, luând plângere cu umilință și tânguindu-se au zis: Vai mie, preadulce Iisuse!, pe Care cu puțin mai înainte văzându-Te soarele pe Cruce răstignit, cu întunericul s-a îmbrăcat și pământul de frică s-a cutremurat și catapeteasma Templului s-a rupt. Dar iată Te văd acum pe Tine, supunându-Te morții de bunăvoie pentru mine. Cum Te voi îngropa, Dumnezeul meu? Sau cum Te voi înfășură cu giulgiuri? Sau cu ce mâini mă voi atinge de trupul Tău cel nestricat? Sau ce cântări voi cânta ducerii Tale de aici, îndurate? Slăvesc Patimile Tale, cu cântări laud îngroparea Ta împreună cu învierea, cântând: Doamne, slavă Ție"[2071].

materiale") și s-a înălțat prin contemplație. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 134 și 135, p. 478-479.

[2064] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 45).

[2065] *SbM* (*Ut Pr* 3 *tr* 2).

[2066] *SbM* (*Ut Pr* 3 *tr* 10); „cu dragoste s-a îndemnat a săruta, cu inima și cu buzele, trupul Tău cel nestricat", *ViM* (*Vc st* 1). Grija deosebită a lui Iosif și Nicodim față de trupul lui Iisus (coborârea de pe Cruce și depunerea în mormântul cel nou) anticipează valoarea care i se va da trupului în creștinism, inclusiv o „cinstire liturgică" deosebită, concretizată în ritul de înmormântare. Pr. Dr. Emanuel Valică, *Necrologul în tradiția patristică a secolelor IV-V. Actualitatea lui pastorală*, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2017, p. 135; *1 Co* 3, 16.

[2067] *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 8); Hristos este pus în „groapă nouă", *ViM* (*Vc st* 2), ca semn prevestitor al înnoirii firii. Pământul este asemănat de Sfântul Ioan Hrisostom cu o „maică", în înțelesul de ședere intermediară (o altă „gestație") pentru o nouă viață, după Judecata de Apoi. Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvânt despre învierea morților*, 7, în *Predici la sărbătorile împărătești și cuvântări de laudă la sfinți*, p. 156-157. După Sf. Ioan Damaschin, Hristos este îngropat în mormânt nou, unde nu mai fusese pus altcineva, ca să nu se spună că a înviat altcineva. Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt la Sâmbăta cea Sfântă*, 30, p. 141-142. Mormântul nou simbolizează neamurile păgâne care, prin botez, au fost curățate și înnoite. Sf. Efrem Sirul, *Imnele Răstignirii*, 4, 16, p. 211.

[2068] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 20).

[2069] *SbM* (*Ut Pr* 3 *tr* 1).

[2070] *SbM* (*Ut Pr* 3 *tr* 4).

[2071] *ViM* (*Vc st slavă și acum*); Aproape în aceleași cuvinte, și la Sfântul Ioan Damaschin: „Este înfășurat în giulgi curat Cel singur curat și întreg, Cel ce acoperă

Îngroparea trupului lui Iisus este reamintită liturgic în cultul ortodox printr-unul din cele mai cunoscute, mai frecventate și mai populare ritualuri, cel al venerării și al dublei procesiuni cu Sfântul Epitaf (gr. *epitaphion*; slav. *plaščanica*)[2072]: din altar în mijlocul bisericii (unde este așezat pe o masă sau, uneori, sub un baldachin, numit *kouboukion*), la stihoavna Vecerniei Vinerii Mari; și în jurul bisericii la sfârșitul Utreniei Sâmbetei Mari, în timpul căreia au fost cântate și cele 178 de strofe ale *Prohodului* (gr. *enkōmia*; *epitaphios thrēnos*). Deși considerată principala slujbă de înmormântare, această a doua procesiune are totuși și un inconvenient al poziționării temporale: ea vine *după ce* imnografia care a precedat-o (canonul, laudele, și mai

cerul cu nori, Cel ce Se îmbracă cu lumina ca și cu o haină este pus în mormânt, Cel ce are tron cerul și pământul așternut picioarelor Sale, Cel ce plinește și cuprinde toate singur, ca un Dumnezeu nemărginit, Care ține în palmă zidirea este închis trupește în mormânt", Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt la Sâmbăta cea Sfântă*, 29, p. 140-141.

[2072] Epitaful este obiectul liturgic care, alături de antimis, păstrează memoria Giulgiului cu care a fost înfășurat Iisus, a cărui venerare anuală se face în ziua de 16 august, ca sărbătoare a Sfintei Mahrame, adică a „icoanei nefăcute de mână" (*acheiropoiētos*) a lui Hristos. Despre identitatea dintre *Mandylion* și Giulgiu, primul fiind forma împăturită în opt (*tetradiplon*) a Giulgiului, avariat de un incendiu în Edesa (544) și despăturit în secolul al XII-lea, la Ian Wilson, „The Shroud and the Mandylion. A Reply to Professor Averil Cameron", în W. Meachan (ed.), *Turin Shroud – Image of Christ? Proceeding of a Symposium Held in Hong Kong*, Cosmos Printing, 1987, p. 19-28; Diac. Ioan I.Ică jr, „Giulgiul – martor al Morții și Învierii lui Hristos și secretele lui", studiu introductiv la Luigi Malantrucco, *Cum a murit de fapt Iisus? Investigațiile unui medic*, p. 30-32. Ideea lui Wilson a suscitat numeroase opinii pro și contra. O părere recentă, care neagă identitatea dintre *Mandylion* și Giulgiu, la Andrea Nicolotti, *From the Mandylion of Edessa to the Shroud of Turin. The Metamorphosis and Manipulation of a Legend*, Brill, Leiden, Boston, 2014, 213 p. A se vedea și Ștefan Ionescu-Berechet, *„To Agion Mandēlion:* istoria unei tradiții", în *ST* 6 (2010), nr. 2, p. 109-185. După alții, epitaful s-ar fi dezvoltat din veșmântul cu care se învelea Sfânta Evanghelie la Vohodul de la sfârșitul Utreniei Sâmbetei Mari, mai ales începând cu secolul al XIV-lea (*Typikon*-lui Athos Vatopedi 954, datat 1346), în sunetul funebru al Trisaghionului. Nicolae D. Necula, „Epitaf", în *DTO*, p. 346. Antimisul și-ar avea originea (simplă) primară în timpul persecuțiilor, când creștinii erau nevoiți uneori să se ascundă cu Sfintele Taine înfășurate într-o pânză. Idem, „Antimis", în *DTO*, p. 58-59. El este echivalentul ordinar, zilnic, al epitafului, un „micro-epitaf" care vădește importanța modelului prin aceea că este indispensabil pentru fiecare Liturghie. A se vedea și Kurt Weitzmann, „The Origins of the Threnos", în Millard Meiss (ed.), *De artibus opuscula XL: Essays in Honor of Erwin Panofsky*, New York University Press, New York, 1961, p. 476-490. Una dintre cele mai bune abordări rămâne cea a lui A. Constanza, „De 'Επιτάφιος θρονος in de Griekse Liturgie van Stille Zaterdag", în *Studia Catholica* 15 (1939), p. 352-374; 17 (1941), p. 33-46; 18 (1942), p. 292-318.

ales *Prohodul*) presupunea că Hristos este deja pus în mormânt, astfel încât, deși cu mai puțin fast, prima procesiune (din altar în naos, de la Vecernie) ar putea fi considerată adevărata slujbă de îngropare, continuată apoi cu ceremonia nocturnă a lamentației funebre, cea de-a doua procesiune fiind doar o dublare, mai fastuoasă, a ceremoniei vesperale[2073]. De la simpla intrare a preotului în altar cu Evanghelia de la sfârșitul Doxologiei Utreniei Sâmbetei Mari (tradiția studită, obișnuită de fapt pentru fiecare duminică), mai apoi cu aceasta învelită într-un voal („aer") și purtată pe umeri, în încercarea de imitare a gestului lui Iosif din Arimateea (atestată în secolul al XV-lea), ritualul a cunoscut încetul cu încetul un proces susținut de dramatizare de tip teatral[2074]. Se consideră că această procesiune s-a inspirat din Vohodul Mare al Liturghiei Euharistice, iar epitaful este este forma

[2073] Sebastià Janeras, „Ensevelissement du Christ et descende aux enfers dans la célébration liturgique orientale", în Élie Ayroulet (ed.), *Entre Passion et Résurrection, la descente du Christ aux enfers*, Éditions Parole et Silence, Centre Histoire et Théologie, Institute catholique de Toulouse, 2017, p. 131-154. Ritualul este atestat destul de târziu, începând cu secolul al XIV-lea: scrisoarea 44 a patriarhului Athanasie I și un scenariu al Pătimirilor compus în Cipru. A se vedea Dimitrios I. Pallas, *Die Passion und Bestattung Christi in Byzanz. Der Ritus – das Bild*, p. 299-307 (disertație doctorală, dactilografiată). Ritualul nu este descris în *Triod*, până la înscrierea sa doar în rânduiala din *Typikon* (prima data în ediția greacă de la Constantinopol, 1838), fiind transmis mai ales pe cale populară. A se vedea și Robert Taft, S.J., „In the Bridegroom's Absence", p. 87-91 („The Epitaphios Sindon. 1. The Relic; 2.The Image"); Idem, „A Tale of Two Cities", p. 31-32; Sebastià Janeras, *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine*, p. 389-405.

[2074] Pe tema „teatrului religios" în Bizanț, a se vedea și Samuel Baud-Bovy, „Sur un «sacrifice d'Abraham» de Romanos et sur l'existence d'un théâtre religieux a Byzance", în *Byzantion* 13 (1938), nr. 1, p. 321-334; o analiză sintetică a unor contribuții anterioare (Vénétia Cottas și Albert Vogt), la Louis Bréhier, „Le théâtre à Byzance", în *Journal des Savants* 6 (1932), p. 249-261; Samuel Baud-Bovy, „Le théâtre religieux, Byzance et l'Occident", în *Hellenika* 28 (1975), p. 328-349; Sandro Sticca, „The *Christos Paschon* and the Byzantine Theatre", în *Comparative Drama* 8 (1974), p. 13-44; Andrew Walker White, *The Artifice of Eternity: A Study of Liturgical and Theatrical Practices in Byzantium*, University of Maryland, College Park, 2006, 320 p. (lucrare de disertație, nepublicată). Cel mai mare poet din Răsăritul creștin, Sfântul Grigorie de Nazians, este și autorul operei dramatice „Patimile lui Hristos". Grégoire de Nazianze, *La passion du Christ. Tragédie*, ed. A. Tuiller, Les Éditions du Cerf, Paris, 1969 [*SC* 149], 280 p. (autenticitatea este demonstrată în p. 11-72). Inspirat ca formă din Euripide și Eschil, iar ca fond din Evangheliile după Matei și Ioan, poemul are 2602 versuri iambice, fiind structurat în trei părți: 1. Patimile și moartea lui Hristos; 2. Hristos în mormânt; 3. Învierea lui Hristos. Mai mult de jumătate din poem se focalizează pe durerea maternă a Fecioarei Maria. Descrierea la Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. III, Ed. IBMBOR, București, 1988, p. 62-64.

„evoluată", dezvoltată a „aer"-ului[2075], așa cum apare el reprezentat inclusiv în frescele cu Liturghia îngerească, în care îngerii poartă potirul, discul, dar și „aer"-ul cu imaginea lui Hristos în mormânt[2076]. În lumina tainei pascale, toate tâlcuirile mistagogice la Sfânta Liturghie văd în altar/sanctuar o imagine a mormântului, iar depunerea darurilor de pâine și vin drept o actualizare a înmormântării lui Iisus Care mai apoi va învia din același mormânt[2077].

Imnografia subliniază că taina morții și îngropării lui Hristos, „Începătorul vieții", este una inexplicabilă prin logica obișnuită, umană[2078] și de necuprins chiar și pentru puterile îngerești[2079], care

[2075] De departe, cel mai complet studiu rămâne volumul al II-lea (din cele cinci planificate) al integralei istorii a liturghiei hrisostomiene al lui Robert F. TAFT S.J., *O istorie a Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur. Volumul II. Transferul darurilor și celelalte rituri preanaforale. Partea 1. Intrarea cea mare*, traducere și prefață Cezar Login, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2012, mai ales p. 300-304 („Excurs: Aerul-Epitaf").

[2076] A se vedea și lucrarea istoricului de artă român Ioan D. ȘTEFĂNESCU, *L'illustration des Liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient*, Institut de Philologie et d'Histoire Orientales, Bruxelles, 1936, 193 p +138 planșe, elogios recenzată încă de la apariție; de exemplu, Bréhier LOUIS, în *Journal des Savants* 1 (1937), p. 37-38.

[2077] Diac. Ioan I. ICĂ jr, *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului – integrala comentariilor liturgice bizantine. Studii și texte*, Ed. Deisis, Sibiu, 2011, p. 102-104 (Teodor al Mopsuestiei), p. 258 (Gherman al Constantinopolului), p. 299 (Nicolae al Andidei). În tradiția occidentală există două forme liturgice de venerare a mormântului lui Hristos: una, în legătură cu păstrarea pâinii euharistice după mesa de joi până la împărtășirea de vineri, și alta (inspirată din ritul oriental), legată de *Deposition crucis* (în Vinerea Mare) și *Elevatio crucis* (în Duminica Paștilor). Robert CABIÉ, „La veneration du tombeau du Christ dans la liturgie et la pieté populaire", în *La celebrazione del Triduo pasquale: anamnesis e mimesis. Atti del II Congresso Internazionale di Liturgica; Roma, 1988*, p. 209-225.

[2078] *SbM* (*Ut od* 1 *tr* 2).

[2079] „Nici lumea de duhuri/ Nu pricepe, Doamne,/ Nici mulțimea făr-de trup poate povesti/ Taina îngropării Tale, neștiind", *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 12). Hristos coboară la iad însoțit de mulțimi de îngeri. SF. EPIFANIE DE SALAMINA, *La Sâmbăta Mare*, p. 466-468. Textul semnat de (Pseudo)-Epifanie are un conținut hristologic al pogorârii la iad cât se poate de corect din punct de vedere ortodox, dar și un conținut doctrinar din punct de vedere al antropologiei: rolul Întrupării reale a lui Hristos, Care Îi „permite să realizeze" mântuirea; rolul și valoare trupului etc. André VAILLANT, „L'homélie d'Epiphane sur l'ensevelissement du Christ", în *Radovi staroslavenskog Instituta* 3 (1958), p. 5-101. Printre primele texte creștine pe tema pogorârii la iad se numără *Les Questions de Barthélemy* (secolul al II-lea), o omilie pascală anonimă, atribuită lui Ipolit Romanul (secolele al II-lea – al III-lea), *Cartea Învierii de Barthélemy* (secolele al V-lea – al VI-lea), precum și omilia Sfântului Epifanie (secolul al VI-lea), toate analizate de Rémi GOUNELLE, „Les questions christologiques posées par la descente du Christ aux enfers, vues au prisme des autres récits des six premiers siècles", în Élie AYROULET (ED.), *Entre Passion et Résurrection, la descente du Christ aux enfers*, p. 53-67. Una dintre cele

se înspăimântă în fața acestei priveliști[2080]. Parafrazând un cunoscut text biblic (*Ecc* 9, 1), imnograful anunță uimirea în fața unui alt lucru „nou" sub soare: „Cel ce-mi dă suflare mie Se poartă mort"[2081]. Deși moartea este o „noapte neagră"[2082], ea a „ținut", pentru Hristos, scurt timp[2083] și s-a arătat a fi o adormire „mai presus de fire"[2084], un „somn făcător de viață"[2085], astfel încât ceea ce părea a fi un final dezolant s-a transformat într-o direcție luminoasă: prin moarte,

mai importante omilii, de data aceasta sigur autentică, este și cea a Sfântului Grigorie de Nyssa, *De tridui inter mortem et resurrectionem Domini Iesu Christi Spatio* (382/386-384?), destinată a fi citită în cadrul liturgic al privegherii din Sâmbăta Mare. Analiza, pe două coordonate (hristologică și soteriologică), la Élie AYROULET (ED.), „Enjeux théologiques de l'homélie pascale 2 «Sur les trois jours entre la mort et la résurrection du Seigneur» de Grégoire de Nysse", în IDEM, *Entre Passion et Résurrection, la descente du Christ aux enfers*, p. 97-111. A se vedea și Hans Urs von BALTHASAR, „Méditation théologique sur le mystère de la descente à l'enfer", translation by Antoine Birot, în *Revue Catholique Internationale Communio* 37 (2012), nr. 1-2, p. 69-83.

[2080] „Spăimântatu-s-au cetele îngerilor, văzând pe Cel ce șade în sânurile Tatălui cel nemuritor, cum a fost pus în mormânt ca un mort; pe Care-L înconjoară cetele îngerești și-L slăvesc împreună cu morții cei din iad, ca pe un Făcător și Domn", *SbM* (*Ut se tr* 2).

[2081] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 13). „Pământul a văzut lucrul cel mai nou/straniu dintre toate, pe Însuși Stăpânul cerului junghiat". SF. NICOLAE CABASILA, *Cuvânt la Pătimirile mântuitoare*, 1, p. 139.

[2082] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 30); Hristos S-a „ascuns" sub pământ, *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 30, 31) *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 19).

[2083] Hristos a „dormit puțin", *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 38); Groapa mormântului a devenit pentru Hristos doar o „cămară" (*pastados*) din care se grăbește să iasă, *SbM* (*Ut la* 4). Așa cum s-a mai amintit, bibliștii încă nu au ajuns la un consens deplin în privința armonizării plasării diferite a zilei morții lui Iisus între Evangheliile sinoptice, care o așază în prima zi a Paștilor iudaice (*Mt* 26, 2; *Mc* 14, 12; *Lc* 22, 7), și cea după Ioan, în ajunul sărbătorii: *paraskeuē tou pascha* (*In* 19, 14). A se vedea Solomon SEITILIN, „The Date of the Crucifixion According to the Fourth Gospel", în *Journal of Biblical Literature*, 51 (1932), nr. 3, p. 263-271, care răspunde critic articolului omonim al lui Charles C. TORREY, „The Date of the Crucifixion According to the Fourth Gospel", în *Journal of Biblical Literature*, 50 (1931), nr. 4, p. 227-241. O mărturie primară (din secolul al II-lea) arată că a fost o zi de vineri: „L-au răstignit în ajunul zilei lui saturn (sâmbăta)". SF. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOZOFUL, *Apologia I*, 67, 8, traducere de și în Diac. Ioan I. ICĂ jr, *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului – integrala comentariilor liturgice bizantine. Studii și texte*, p. 71.

[2084] *SbM* (*Ut od* 5 *tr* 3).

[2085] *SbM* (*Ut od* 5 *tr* 3); „Schimbat-ai durerea morții în somn, adormind Tu în mormânt, și ai dăruit morților viață", *Sb* II (*Ut od* 6 *ca* 1 *tr* 3); și moartea oamenilor trebuie văzută doar ca un „somn greu", *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 15). Dacă în Legea veche „moartea este numită moarte", în Noul Testament, „moartea se numește somn", iar locul unde sunt îngropate trupurile se numește cimitir, adică loc de dormit (gr. *koimētērion*). SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cuvânt la Crucea Domnului*, 1, p. 106.

Hristos a „prefăcut omorârea”[2086], „intrările vieții” au fost deschise oamenilor „cu îngroparea lui Iisus”[2087], Care a venit să dea viață, nu moarte[2088]. Mormântul devine „vistierie de viață”[2089], „izvor al învierii, spre mântuirea noastră”[2090].

Dacă în Vinerea Mare și în alte referiri la Pătimiri, Hristos Cel ce vine spre jertfă era prezentat de imnografie, în dese rânduri, ca fiind Mielul ridicător al păcatelor (*In* 1, 36), în Sâmbăta Mare, prin puterea de a ridica din morți și pe cei ținuți de iad, se arată mai cu putere că Păstorul răstignit este Păstorul-Împărat[2091].

Tema pogorârii la iad[2092], a „prădării” lui prin ridicarea sufletelor ținute într-însul[2093] și a desființării morții este insistent evidențiată

[2086] *SbM* (*Ut od* 5 *tr* 2); Moartea a fost pierdută, nimicită, „omorâtă” prin moartea lui Iisus, *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 7); *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 12); „Cu moartea pe moarte/ O omori Tu, Doamne”, *SbM* (*Ut Pr* 3 *tr* 16).

[2087] *SbM* (*Ut od* 1 *tr* 1).

[2088] *ViM* (*Ut st slavă*).

[2089] *SbM* (*Ut od* 7 *tr* 2); „Mormântul Tău, Hristoase, mi-a izvorât viață”, *Dm* III (*Ut od* 9 *tr* 2).

[2090] *SbM* (*Ut od* 7 *tr* 3).

[2091] „Păstorul S-a răstignit și pe Adam l-a înviat”, *SbM* (*Vc Dst* 7). Imnograful ține să arate și adevărul dogmatic că nu toți au înviat, ci numai (parte din) cei drepți („trupuri de sfinți bărbați”), *SbM* (*Ut od* 6 *ic*). Drd. Michael Tița, „Semnificația soteriologică a coborârii la iad a Mântuitorului”, în *MMS* 63 (1987), nr. 2, p. 30-44 (ideea că doar cei care au arătat deschidere spre adevăr, inclusiv filozofii păgâni, au „beneficiat” de roadele Învierii, precum și aceea că cei păcătoși nepocăiți au rămas în iad, p. 37-39).

[2092] Tema pogorârii la iad este argumentată biblic în cunoscutul pasaj *1 Ptr* 3, 18-19. A se vedea și colecția de studii pe această temă, Rémi Gounelle (ed.), *1 P 3, 18-20 et la descente du Christ aux enfers*, Édition du Cerf, Paris, 2004, 112 p. [*Cahiers Evangile Supplément* 128]; Idem, *La descente du Christ aux enfers. Institutionnalisation d'une croyance*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2000, 475 p. [*Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité* 162]. În limba română, un studiu biblic și patristic pe marginea unor întrebări ce decurg din această temă, pornind de la același text, la profesorul de Noul Testament, Pr. Ioan Mircea, „Coborârea la iad a lui Iisus Hristos”, în *ST* 24 (1972), nr. 3-4, p. 1-20.

[2093] „Iadul cel cu totul de râs văzându-Te s-a îngrozit, zăvoarele s-au sfărâmat și porțile s-au zdrobit, mormintele s-au deschis, morții au înviat”, *ViM* (*Vc st* 2); scopul pogorârii la iad este dezrobirea celor care erau ținuți acolo, *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 5); și cei din iad trebuiau să fie făcuți părtași descoperirilor celor „ascunse” ale lui Hristos, *SbM* (*Ut od* 3 *tr* 1); Hristos a propovăduit în iad „izbăvirea cea nemincinoasă”, *SbM* (*Ut od* 6 *tr* 3). Înainte de El, Ioan Botezătorul a fost cel care, onorându-și misiune de *prodromos*, a pregătit sufletele ținute în iad pentru izbăvirea adusă de Iisus Hristos, așa cum arată iconografia ortodoxă și numeroase mărturii ale Părinților, dar și surse apocrife creștine, scrieri gnostice sau tradiția musulmană. Daniel Vigne, „Saint Jean-Baptiste

de imnografia ultimelor zile[2094]. Este adevărat că iadul a „împărățit” peste neamul omenesc, dar această împărăție nu putea fi veșnică[2095]. Acum, iadul s-a rănit pentru că a primit „pe Cel ce a fost rănit în coastă cu sulița”[2096], a suspinat[2097], s-a cutremurat[2098], a fost legat[2099] și a fost omorât cu moartea lui Hristos[2100]. Hristos, „cu palma cea începătoare de viață” a rupt „încuietorile morții”[2101], iar oamenilor li s-au deschis „ușile raiului”[2102].

Iadul „a toate mâncător”[2103] și-a văzut „prădată” vistieria sa, adică sufletele celor „legați din veac”[2104]. El este surprins cu desăvârșire, în

aux enfers. Aux sources d'une tradition", în Élie Ayroulet (ed.), *Entre Passion et Résurrection, la descente du Christ aux enfers*, p. 69-96. Alte referiri la învierea morților prin pogorârea la iad din Prohod, *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 2, 4, 16, 23, 27, 37); *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 28, 38, 53). Despre potențarea prin imagine a mesajului teologic, la Hélène Bléré, „La symbolique des couleurs dans l'icône de *La Descente du Christ aux Enfers*", în *Contacts* 219 (2007), p. 326-347.

[2094] „ai încuiat cămările morții, și ai deșertat toate împărățiile iadului”, *ViM* (*Vc st* 3); *DmLca* (*Ut la* 4). Hristos a surpat moartea pentru mulțimea milostivirii, *Ma* VI (*Vc Dst* 3).

[2095] *SbM* (*Ut od* 6 *tr* 3).

[2096] *SbM* (*Ut od* 7 *tr* 1).

[2097] *SbM* (*Ut od* 6 *ic*).

[2098] *SbM* (*Ut la* 1); *SbLaz* (*Pav od* 1 *tr* 2); *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 53); se cutremură de frică, *SbLaz* (*Vc Dst și acum*); iadul s-a cutremurat odată cu înfigerea Crucii: „Numai cât s-a înfipt lemnul Crucii Tale, Hristoase, temeliile morții s-au clătinat, Doamne; că Cel pe Care L-a înghițit iadul cu poftă, l-a liberat cu cutremur”, *Dm* III (*Ut od* 3 *se tr* 3); *Mi* IV (*Ut od* 3 *se tr* 3) (*Ut od* 6 *tr* 1); *Vi* IV (*Ut od* 3 *se tr* 1). Sf. Epifanie de Salamina, *La Sâmbăta Mare*, p. 468.

[2099] *DmSt* (*Ut od* 6 *ic*). Prin folosirea verbelor tari „a sfărâmat” porțile cele de aramă și „a frânt” zăvoarele cele de fier (*Ps* 106, 15; *Is* 45, 2), se vrea a se arăta distrugerea definitivă a iadului și a morții ca închisoare pentru suflete. Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvânt la Crucea Domnului*, 2, p. 107.

[2100] *SbM* (*Ut od* 1 *tr* 1); Hristos risipește întunericul iadului, *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 19), și al oricărui întuneric.

[2101] *SbM* (*Ut od* 6 *tr* 3); „În mormânt Te-ai pogorât, Dătătorule de viață Dumnezeule, și ai sfărâmat toate încuietorile și zăvoarele”, *Dm* III (*Ut od* 9 *tr* 1).

[2102] *SbM* (*Ut la* 4).

[2103] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 23); iadul este nesățios, *SbLaz* (*Vc Dst și acum*) (*Pav od* 4 *tr* 5); Epifanie de Salamina folosește expresia „moartea cea amară și lacomă”. Sf. Epifanie de Salamina, *La Sâmbăta Mare*, p. 464.

[2104] *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 26); „iadului i-ai poruncit să slobozească dintru sine pe cei legați”, *ViM* (*Ut st slavă*). Susținut și încurajat de „colaboratorii” săi, în fața cărora se plânsese de imposibilitatea de a-L prinde și pe Iisus în iad, Satan se repliază: „cu curaj voi merge mai departe,/ Pe iudei să găsesc, să îi conving să facă voile mele/ Și să-i învăț să strige: «Să se răstignească/ Cel care pretutindeni este și toate le plinește»”, Sf. Roman Melodul, „La coborârea în iad”, 7, p. 291.

profunzimile lui[2105] și mărturisește că a fost înșelat: a primit un om, dar n-a putut să-l țină, ci, mai mult, și cei care erau în stăpânirea lui sunt ridicați de către Cel ce dovedește, și prin aceasta, că are o autoritate mai mare:

> „Astăzi iadul strigă suspinând: Stricatu-s-a puterea mea; primit-am mort ca pe unul din morți, dar nu pot să-L țin pe Dânsul nicidecum; ci pierd împreună cu Dânsul și pe aceștia, peste care eram împărat. Eu am avut morți din veac, dar Acesta iată că pe toți îi ridică. Slavă, Doamne, Crucii Tale și învierii Tale"[2106].

Pogorârea la iad este văzută de imnograf ca gest extrem de căutare și salvare a lui Adam, subliniind seriozitatea și respectarea până la capăt a angajamentului ferm al lui Dumnezeu, partea Lui din legământul („contractul") cu omenirea: „Pe pământ ai venit,/ Pe Adam să-l mântui./ Și pe-acesta negăsind, jos Te-ai pogorât;/ Pân-la iad, Stăpânul meu, l-ai căutat"[2107]. În paralel cu referatul *Genezei* privind „familiaritatea" cu Dumnezeu respinsă de Adam în Paradis (*Fc* 2-3), se subliniază paradoxul întâlnirii omului cu Dumnezeu: nu contează atât topografia de tip „geografic", cât atitudinea convergentă a actanților întâlnirii; opoziția față de Dumnezeul binevoitor anulează orice inițiativă divină chiar în „spațiul" lui Dumnezeu, pe când așteptarea aproape deznădăjduită a omului devine receptacul al salvării dumnezeiești inclusiv în mediul, ostil, al stăpânirii celui rău: „S-a temut Adam,/ Dumnezeu umblând în rai, atuncea,/ Iar acum s-a bucurat c-ai venit la iad;/ Căci căzând atunci, acum s-a ridicat"[2108].

[2105] Temelia iadului s-a cutremurat", *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 16); „ale iadului zăvoare le-ai zdrobit", *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 18).

[2106] *SbM* (*Vc Dst* 6, 7). Iadul nu poate răbda pogorârea lui Iisus la el și se întunecă la contactul cu lumina dumnezeiască, *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 10) și de aceea „strigă suspinând", *SbM* (*Vc Dst* 5). Iadul s-a înșelat, crezând că mai primește un suflet care să se adauge celor pe care le ținea în legăturile sale: „Iadul întâmpinându-Te, Cuvinte, s-a amărât văzându-Te om îndumnezeit, rănit de bătăi și Atotputernic; și de înfricoșătorul Tău chip a rămas fără de glas", *SbM* (*Ut od* 4 *tr* 3). Efectele pătimirii au fost contrare celor pe care scontase diavolul: „Nu s-a vătămat deloc Iisus prin patimă;/ dimpotrivă, la mine mai multe au fost bocetele". Sf. Roman Melodul, „La coborârea în iad", 22, p. 296.

[2107] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 25). Hristos, Dumnezeu-omul, actualizează întreaga *dikaiosyne Theou*, tocmai pentru că El garantează ambele „părți" ale legământului: Dumnezeu și omul. „Nedreptatea" nu poate fi reparată cu jumătăți de măsură, ci numai printr-o acțiune radicală. Hans Urs von Balthasar, *Mysterium Paschale*, p. 121.

[2108] *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 17).

Mântuitorul S-a făcut „cel dintâi înviat din morți (*gegonōs nekrōn prōtotokos*)"[2109], El stă în mormânt cu trupul doar „ca să învieze pe cei ce zac în mormânt"[2110], în timp ce cu sufletul este în iad[2111], dar necuprins de acesta: Hristos este „slobod între cei morți, fiind stăpânitor al vieții și al morții"[2112], Însuși „vistierul vieții" (*ho tēs zōēs tamias*)[2113], „viața și învierea"[2114]. Astfel, ca „Izvor de viață" și „surpă-

[2109] *SbM* (*Ut od* 6 *tr* 3).

[2110] *SbM* (*Ut la* 3). Hristos este dătătorul de odihnă al celor adormiți, ca Unul Care a făcut și el experiența mormântului, *Sb* III (*Ut od* 6 *ca* 1 *tr* 3). Cele trei zile în iad nu sunt o necesitate, ci un „pogorământ" dumnezeiesc, biruința asupra morții fiind instantanee: „Îndată (s.n.) ce s-a înfipt lemnul Crucii Tale, Hristoase, temeliile morții s-au clătinat, Doamne, că pe Cel pe care L-a înghițit cu poftă iadul, L-a dat afară cu cutremur", *14 septembrie* (*Ut se* 2). Domnul a înviat după trei zile, ca preînchipuire a închinării treimice. Sf. Epifanie de Salamina, *La Înviere (fragment)*, p. 503.

[2111] După Origen, umanitatea lui Hristos după moarte trebuie înțeleasă, din punct de vedere al „locației", astfel: duhul (*pneuma*) este în mâinile Tatălui, cu sufletul a fost mai întâi Paradis și de abia apoi a coborât la iad (în „inima pământului", după expresia lui Origen), iar cu trupul este în mormânt. A se vedea Jean Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Brille, Leiden, 1970, p. 177-179. Conform și troparului de la tămâiere, repetat de mai multe ori pe zi în cadrul slujbelor, precum și ca al doilea tropar de după Vohodul Mare: „În mormânt cu trupul, *în iad cu sufletul* (s.n.), în rai cu tâlharul, și pe scaun (tron) ai fost Hristoase, cu Tatăl și cu Duhul, toate umplându-le, Cel ce ești necuprins". *Liturghier*, p. 165, de fapt preluare, în ciclul liturgic zilnic, a unuia dintre troparele Ceasurilor pascale, conform *DmÎnv* (*C Înv tr* 1). Aceeași idee la Sfântul Ioan Damaschin: „Acesta, ca un Dumnezeu Ce este închinat dimpreună cu Tatăl și cu Duhul în cer, și tot Același, ca un om, este așezat cu trupul în mormânt; și deși Se sălășluiește cu sufletul în adâncurile iadului, îi dăruiește tâlharului intrarea în Rai, peste tot fiind prezent cu dumnezeirea cea necuprinsă". Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt la Sâmbăta cea Sfântă*, 29, p. 141. Sfântul Grigorie de Nyssa aduce o precizare importantă, aceea că Logosul divin a rămas unit atât cu trupul, pe care l-a păzit de coruptibilitate, cât și cu sufletul. Grégoire de Nysse, *Le Christ Pascal*, traduction de Christian Bouchet et de Mariette Canévet, introduction, notes et guide thématique par A-G Hamman, Association J.-P. Migne, Paris, 1994 [*Les Pères dans la Foi* 55], 152 p., aici p. 61. A fost subliniat caracterul trinitar al întregului ansamblu al misterului pascal: Fiul a împlinit „trecerea" („paștile") prin imperiul morții, cu voia Tatălui și prin puterea și lumina Duhului, moartea ca om, „neîntrerupând mișcarea tainică a vieții intratrinitare". Hans Urs von Balthasar, *Mysterium Paschale*, p. 168 („Caractère trinitaire de l'éveniment"); Constantin Andronikof, *Le cycle pascal II*, p. 167. La fel, s-a vorbit și despre Cruce ca eveniment intratrinitar. A se vedea Jürgan Moltman, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1974 [*Cogitatio fidei* 80], p. 271-288.

[2112] *Sb* III (*Ut od* 6 *ca* 2 *tr* 6); *Sb* V (*Ut od* 6 *ca* 3 *tr* 6); „Domn și Dumnezeu morții și vieții", *Sb* IV (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 6).

[2113] *Sb* III (*Ut od* 7 *ca* 2 *tr* 6).

[2114] *Sb* IV (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 6).

torul morții"[2115], El a realizat cu puterea dumnezeirii Sale o metamorfozare a ceea ce se părea a fi neantizarea firii umane: „stricăciunea cea din Tine o ai prefăcut în nestricăciune"[2116].

Imnograful reține și prelucrează liric și duhovnicește textul profetic din *Fc* 49, 10:

> „Veniți astăzi ca, văzând adormit pe Cel din Iuda, să-I grăim ca proorocul, zicând: Culcându-Te ai adormit ca un leu, cine Te va deștepta pe Tine, Împărate? Dar Te scoală cu puterea Ta Însuți, Cel ce Te-ai dat pentru noi de bunăvoie, Doamne, slavă Ție"[2117].

Pe de o parte se afirmă că puterea morții a fost *sfărâmată* prin pogorârea la iad și prin Învierea lui Hristos[2118], iar când imnograful spune că puterea morții a fost doar „slăbită"[2119] are în vedere faptul că, deși nimicită în principiu, ea mai poate lucra atâta vreme cât persoanele umane aleg, în chip liber, să fie sub stăpânirea răului[2120].

Pogorârea la iad a lui Hristos s-a făcut pentru ca toate să fie umplute de slava dumnezeiască[2121], este un act de ascultare față de Tatăl[2122], constituind și o revelație a lucrărilor Sale („cele ascunse ale Tale") către cei de acolo[2123].

Pătimirile sunt semn al atotputerniciei dumnezeiești, Hristos Singur, fără a fi silit, acceptându-le (*In* 10, 17b-18): „În mormânt și sub peceți Te-ai cuprins, Nemuritorule, de bunăvoie; că puterea Ta Ți-ai arătat-o prin fapte, cu dumnezeiască lucrare"[2124]. Toate se

[2115] *Mi* I (*Pav CM od* 3 *tr* 1).

[2116] *SbM* (*Ut od* 6 *tr* 2). Hristos este numit „Pierzătorul stricăciunii", *SbM* (*Ut od* 3 *se*). „Hristos ne arată dumnezeirea Sa [...] într-un chip cu adevărat omenesc [...] prin chipul în care El moare ca om pentru noi". Pr. Prof. John BEHR, *Crucea lucrează în lume*, p. 71.

[2117] *SbM* (*Ut la* 3); „Ca un leu, Tu, Doamne,/ Adormind cu trupul,/ Ca un pui de leu Te scoli, Cela ce-ai fost mort,/ Lepădând și bătrânețea trupului", *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 38). Analogia și la SF. EFREM SIRUL, *Cuvânt în Vinerea Pătimirilor despre tâlhar și despre Cruce* în *Erminii Scripturistice*, p. 214.

[2118] *SbM* (*Ut la* 4) (*Vc Dst* 5); *Sb* III (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 6).

[2119] *SbM* (*Vc Dst* 7).

[2120] „Taina mântuirii se lucrează numai în cei ce vor, nu și în cei ce rămân sub stăpânirea care-i robește". SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru*, p. 214.

[2121] *SbM* (*Ut od* 1 *tr* 3).

[2122] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 57).

[2123] *SbM* (*Ut od* 3 *tr* 1).

[2124] *SbM* (*Ut od* 3 *tr* 3).

întâmplă cu știința și cu bună-voirea lui Dumnezeu-Fiul: „mă acoperă pământul voind Eu"[2125], iar Săptămâna Mare conține multe referințe despre faptul că îngroparea, ca parte finală a Sfintelor Pătimiri, a fost și ea de bunăvoie[2126].

„Moartea și iadul" au fost omorâte cu moartea lui Hristos[2127], Care este „deșertătorul gropilor celor morți"[2128]. Moartea lui Hristos a însemnat și lichidarea definitivă a celui rău („omorând de tot pe-al meu omorâtor"[2129]). Ea mai este numită și „somn învietor"[2130]. Acest somn a adus cu sine nu doar învierea morților[2131], ci și trezirea omenirii din „cel greu somn al păcatului"[2132].

Hristos S-a „unit" cu cei din iad, într-o *empatie* a durerii și părăsirii și, prin aceasta, a „tăiat tăria celor puternici"[2133]. Lumina dumnezeirii lui Hristos a strălucit în iad și, astfel, întâlnirea sufletelor cu Hristos, în iad, a fost prilej de „bucurie" și „dulceață multă"[2134]. Pogorârea lui Iisus la iad este, simultan, o ridicare (*Ef* 4, 9-10), însăși începutul Învierii[2135]: „Sub pământ, de voie,/ Pogorând ca un mort,/ Tu ridici de pe pământ, Hristoase, la cer,/ Pe cei ce de-acolo au căzut demult"[2136].

[2125] *SbM* (*Ut od* 8 *tr* 2); *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 27).

[2126] *SbM* (*Ut od* 3 *tr* 3) (*Ut od* 8 *tr* 2, 3) (*Ut od* 9 *tr* 2) (*Ut la* 3); *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 46, 54, 55, 70); *ViM/SbM* (*Pav od* 9 *tr* 2); *SbLaz* (*Vc Dst* 3).

[2127] *SbM* (*Ut od* 1 *tr* 1); în altă parte se spune că prin Cruce „s-a omorât moartea" (*thanatos di'hou tethanatōtai*), *Mi* IV (*Ut od* 4 *tr* 3); *DmSt* (*Ut od* 6 *ic*).

[2128] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 6).

[2129] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 48). A se vedea și Rémi GOUNELLE, „L'ultime combat de Dieu. Le face à face infernal du Christ et du diable", în *Foi et Vie* 2 (2011), p. 36-47.

[2130] *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 4).

[2131] „socotindu-Te între cei morți, ai legat pe tiranul cel de acolo, scăpând pe toți din legăturile morții, cu învierea Ta", *ViM* (*Ut fer* 7).

[2132] *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 4).

[2133] *SbM* (*Ut od* 4 *ir*); Hristos învie pe cei morți ca unul care a empatizat cu situația acestora: „Omorât fiind și adormind în mormânt, Hristoase, ai înviat morți, și celor ce au adormit întru credință, le dai bogăție de bunătate, Hristoase, odihna cea cu toți sfinții", *Sb* IV (*Ut od* 6 *ca* 1 *tr* 3). Sfântul Grigorie de Nyssa insistă pe realitatea morții lui Hristos, ca separare a trupului de suflet, pentru a sublinia solidaritatea lui Hristos cu moartea omului creat de El, și că, grație Învierii și mântuirii, poate să-l „asiste" pe om în moartea sa trupească, dar și sufletească. Élie AYROULET (ED.), „Enjeux théologiques de l'homélie pascale 2 «Sur les trois jours entre la mort et la résurrection du Seigneur» de Grégoire de Nysse", p. 108-109.

[2134] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 49).

[2135] „Din iad izvorăște Învierea". SF. IOAN DAMASCHIN, *Cuvânt la Sâmbăta cea Sfântă*, 27, p. 138.

[2136] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 47). *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 53, 54).

Excursus 1: Teologia sâmbetei în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul. Scurte considerații

Sâmbăta Mare este „pandantul" duhovnicesc al primei odihne a lui Dumnezeu după facerea lumii (*Fc* 2, 2-3), primul sabat menționat în Geneză fiind o preînchipuire a deplinului sabat, în care Dumnezeu S-a odihnit în chip „desăvârșit". Adam cel vechi de abia acum primește, împlinitor, plăsmuirea, „etapa" finală a creării și recreării lui, prin Noul Adam, izvor al unei vieți noi, veșnice, nestricăcioase:

> „Ziua de astăzi, mai înainte a închipuit-o cu taină marele Moise, zicând: Și a binecuvântat Dumnezeu ziua a șaptea, că aceasta este Sâmbăta cea binecuvântată; aceasta este ziua odihnei, în care S-a odihnit de toate lucrările Sale, Unul-Născut, Fiul lui Dumnezeu, prin rânduiala morții, după trup odihnindu-Se. Și la ceea ce era iarăși întorcându-Se, prin Înviere, ne-a dăruit nouă viața veșnică, ca un bun și iubitor de oameni"[2137].

Starea în mormânt semnifică și o desăvârșire a creației, a timpului și spațiului, aflate în permanentă primenire, căci pasivitatea, aparentă, a șederii în mormânt nu împiedică activitatea neîncetată a proniei dumnezeiești; Sâmbăta cea Mare este astfel adevăratul și înnoitorul *șabat*: „Astăzi ai sfințit ziua a șaptea, pe care ai binecuvântat-o întâi cu încetarea lucrărilor; că toate le schimbi și le înnoiești, odihnindu-Te, Mântuitorul meu, și iarăși zidindu-le (*parageis gar ta sympanta kai kainopoieis, sabbatizōn, Sōtēr mou, kai anaktōmenos*)"[2138].

[2137] *SbM* (*Vc Dst slavă și acum*) (*Ut la slavă și acum*). Odihna lui Hristos în mormânt ne oferă nouă adevărata odihnă, *SbM* (*Ut la* 2). În același sens, și explicațiile lui Nichifor Calist: „după cum la întâia facere a lumii, Dumnezeu, săvârșind toate lucrurile, și în urmă, în ziua a șasea, a creat pe om, făptură cea mai de seamă, iar în ziua a șaptea S-a odihnit de toate lucrurile Lui și a sfințit ziua, numind-o sâmbătă, care se tâlcuiește odihnă, tot așa și la facerea lumii celei spirituale, săvârșind toate în chipul cel mai bun, în ziua a șasea a creat din nou pe omul stricat și, înnoindu-l iarăși prin Crucea cea de viață purtătoare, S-a odihnit încă o dată cu o odihnă desăvârșită, de toate lucrurile Lui, dătătoare de viață și mântuitoare". *SbM* (*Ut sinaxar*).

[2138] *SbM* (*Ut od* 4 *tr* 1). Primul sabat a „eșuat" în a menține creația în cadrele primei „binecuvântări", prin eșecul omului care a adus moartea. Pentru aceasta a intervenit Dumnezeu pentru a-Și asuma Sabatul în chiar trupul Său și să-l „sfințească"; ziua, oarecând binecuvântată, acum, mai mult, este sfințită. André SCRIMA, *Biserica liturgică*, volum îngrijit de Anca Manolescu, traducere din franceză, cuvânt înainte și note de Anca Manolescu, prefață de Mihail Neamțu, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 95-103. În traducere franceză, partea a doua a troparului este redată astfel: „că Tu însuflețești toate, Mântuitorul meu, și le înnoiești, cinstind Sabatul și recucerindu-l". *Ibidem*, p. 113.

Sâmbăta Mare este „sâmbăta cea binecuvântată (*sabbaton to hypereulogēmenon*)"[2139], în care, săvârșindu-se toate după „rânduiala" dumnezeiască, ni s-a dăruit „odihnă veșnică" (*sabbatismon aiōnion*) prin Înviere[2140]. Sâmbăta, ca ziua a șaptea și sfârșit al creației, a devenit metaforă pentru pecetluirea definitivă a credinței prin cele șapte sinoade ecumenice, ultimul dintre ele punând „hotar" pentru apărarea Ortodoxiei în fața trecutelor și viitoarelor erezii, care-și vor regăsi răspunsul în cele deja statornicite[2141]. Șabatul a fost interpretat și ca „icoană a contemplării veșniciei"[2142], iar această dimensiune eshatologică a tainei zilei a șaptea („fără seară, fără dimineață"[2143]) nu se referă numai la viața de dincolo, ci începe să fie cunoscută și aici, prin intermediul cultului[2144], mai ales al Sfintei Liturghii. Și în viața duhovnicească, odihna de patimi este dobândită deplin nu în lumea aceasta, ci în viața veșnică[2145].

[2139] *SbM* (*Ut od* 6 *cond, ic*). Și prima sâmbătă a Postului este cinstită în mod deosebit, împrumutând din caracteristicile cu care imnografia a împodobit Sâmbăta Mare: „Cu adevărat aceasta s-ar putea zice cea întâi între sâmbete și sâmbăta sâmbetelor (*sabbátōn sábbaton*), plină de har mucenicesc și de dumnezeiască putere și pomenire de mare mântuire", *Sb* I (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 4).

[2140] *SbM* (*Ut la* 1). Împăratul a săvârșit „rânduiala cea prin patimă", *SbM* (*Ut la* 2).

[2141] „Scriptura Legii a așezat cinstita săptămână fiilor evrei, celor ce se întemeiau în umbră și slujeau ei; aceeași au făcut Părinții adunându-se la al șaptelea sinod, cu voința lui Dumnezeu Celui ce în șase zile a făcut toate și a șaptea zi a binecuvântat-o; și au făcut-o mai cinstită punând hotar credinței". *Dm Sf. Părinți de la Sinodul VII Ecumenic* (*Vc Dst* 2).

[2142] Paula BUD, *Șabatul: istorie și eshatologie*, Universitatea „Babeș-Bolyai", Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca, 2011 (lucrare de doctorat, nepublicată), p. 13. Despre interpretarea în cheie tipologic-hristologică și duhovnicească a sabatului în literatura patristică (cu referire la Iustin Martirul și Filosoful, Irineu de Lyon, Clement Alexandrinul, Chiril al Alexandriei, Maxim Mărturisitorul), p. 216-234.

[2143] *Ibidem*, 14. Despre sabat în cultul creștin și convergențele cu practica liturgică iudaică, p. 243-258.

[2144] Procesiunea în jurul bisericii nu mai este doar o punere în mormânt, ci o înaintare mistagogică în taina sâmbetei. Constantin ANDRONIKOF, *Le cycle pascal II*, p. 176. În fiecare săptămână putem relua procesul de înaintare în taina sâmbetei, inclusiv prin cugetarea la moarte, pentru că „fiecare sâmbătă e în realitate o imitare a Sâmbetei Mari iar moartea creștinilor e o icoană a șederii lui Hristos în mormânt". Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 302. Despre relația Liturghie-Dogmă-Mistică în Ortodoxie, la Arhim. VASILIOS, *Intrarea în Împărăție. Elemente de trăire liturgică a tainei unității în Biserica Ortodoxă*, cuvânt înainte: Episcopul Kallistos al Diokleiei, în românește: Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1996.

[2145] † Dr. Irineu POPA, Mitropolitul Olteniei, „În Mântuitorul Iisus Hristos odihna [sâmbăta] din planul creației se împlinește în odihna [duminica] desăvârșită

În fața misterului morții mântuitoare și a îngropării lui Hristos, cea mai potrivită atitudine este cea de venerație în tăcere, de aceea această zi a mai primit și numele de „sâmbăta tăcerii”[2146]. Sfinții Părinți însă, într-un mod duhovnicesc, au văzut în conceptul teologic de „sâmbătă” mai multe înțelesuri mistagogice, Sfântul Maxim fiind cel care abordează în mai multe direcții această temă[2147]. O primă viziune este aceea care asociază „temporalitatea” de tip sabatic cu diferite stadii, progresive, ale biruinței duhovnicești în fața păcatului (cu fapta, cu gândul, la nivel de simplă momeală):

> „Ținem sabatul zilelor (cf. *Lv* 23, 3) atunci când încetăm orice lucrare a faptelor rele. Sabatul săptămânilor [Cincizecimea] (cf. *Lv* 23, 15-16) îl cinstim atunci când încetăm să ne învoim [până și] cu gândurile cele rele. Iar sabatul anilor [anul jubileu] (cf. *Lv* 25, 4) îl cinstim atunci când nu primim deloc momeala (gr. *prosbolēn*) poftei [...] și atunci când până și amintirile răutăților și închipuirile ce ni s-au întâmplat nouă din conceperea păcatului în minte vor înceta în chip desăvârșit”[2148].

din viața veșnică”, în IDEM, *Ca toate să fie reunite în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pământ*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2014, p. 1107-1152.

[2146] Pornind de la cuvintele de debut ale imnului heruvic: „Să tacă tot trupul omenesc și să stea cu frică și cu cutremur [...]”, *SbM* (*Lit heruvic*). „Astăzi este tăcere multă pe pământ; tăcere multă și liniște acum; tăcere multă că Împăratul doarme. Pământul s-a înspăimântat și a amuțit, că Dumnezeu a adormit cu trupul și a înviat pe cei din veac adormiți”. SF. EPIFANIE DE SALAMINA, *La Sâmbăta Mare*, p. 456. Sâmbăta simbolizează, după Sfântul Maxim, și teologia apofatică: „pe Dumnezeu nu-L strigă decât tăcerea desăvârșită și nu-L reprezintă decât neștiința totală prin depășire (*hē kath'hyperochēn agnōsia*)”. SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, 65, p. 349, în contextul tâlcuirii mistagogice despre sâmbătă.

[2147] Interpretări alegorice ale „sabatului” pot fi întâlnite nu numai la Părinți, ci și în gândirea rabinică sau la Filon, dar Sfântul Maxim este cel mai cunoscut autor patristic care a abordat această temă. A se vedea Grigory BENEVICH, „The Sabbath in St. Maximus the Confessor”, în *SOC* 9/1 (2005), p. 63-81. Temă centrală a teologiei maximiene, sabatul este tratat în mod special în ultimul răspuns către Talasie (65), precum și în mai multe capitole gnostice din ambele centurii: I, 32; I, 35; I, 36;I, 37; I, 38; I, 39; I, 47; I, 48; I, 51; I, 52; I, 53; I, 54; I, 59; I, 60; II, 5; II, 64; II, 65; inventarierea capitolelor la Ierom. Nectarie (Vlad) DĂRĂBAN, *Natura teologhisirii în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Universitatea Lucian Blaga din Sibiu, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna”, Sibiu, 2016 (lucrare de doctorat, nepublicată), p. 78. A se vedea și † TEOFAN, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, *Divino-umanitatea lui Hristos și îndumnezeirea omului în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Ed. Doxologia, Iași, 2019, p. 265-275 [„V.2. Taina sabatului”].

[2148] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Întrebări și nedumeriri*, 10, p. 78-79. Jubileul este, așadar, sinonim cu izbăvirea desăvârșită din patimi.

Dintr-o altă perspectivă, Legea veche și Legea harului privesc sâmbăta în funcție de stadiul relaționării omului cu Dumnezeu; limitate de categoriile de timp și spațiu, „lucrările” specifice Legii au început și desăvârșire, sfârșit; „lucrările” spirituale nu pot avea un sfârșit, pentru că spiritul nu poate fi limitat, pe de o parte iar, pe de altă parte, pentru că Dumnezeu, izvorul lor, este infinit și El nu poate pune un sfârșit celor care nu au început („toată virtutea ... are pe Dumnezeu din veci ca singur părinte născător al existenței ei”[2149]). Pe această axiomă își construiește Sfântul Maxim Mărturisitorul învățătura despre *sâmbătă*: în Legea Veche ea se cinstește prin odihnă, prin „inactivitate”, ca *telos* al mișcării, în timp ce în Legea cea nouă, din contră, sâmbăta este „luminată prin săvârșirea de fapte bune”[2150], și se constituie în început pentru un nou stadiu duhovnicesc, trecându-se de la făptuire (*praktikē*) la contemplație (*theōria*) și apoi la cunoașterea lui Dumnezeu (*theologia*)[2151]. Cele trei trepte de acum clasice în ascetica și mistica ortodoxă[2152] sunt prezentate prin simboluri ale Legii vechi (cu preluare a textului din *Iș* 31, 13-15, în exegeză alegorică-duhovnicească):

a. „sâmbăta”, ca sfârșit al lucrării, al *praxis*-ului credinciosului, ce ajunge astfel la „nepătimirea sufletului rațional”, este corelativul pentru primul stadiu, al făptuirii, simbolizat și prin

[2149] IDEM, *Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu. Întâia sută* [de aici înainte, *Capete gnostice*, I], 48, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017 [*FR* 2], p. 120.

[2150] IDEM, *Capete gnostice*, I, 35, p. 116. Cele trei legi (din contemplarea rațiunilor din natură, din Scriptură și cea după Întrupare) rezumă iconomia mântuirii și a îndumnezeirii persoanei umane, Hristos fiind Cel Care este prezent (Se „întrupează”) în ele în grade diferite, le recapitulează și le unește. Jean-Claude LARCHET, *Sfântul Maxim Mărturisitorul. O introducere*, p. 211-212.

[2151] Putem vorbi de odihnă desăvârșită numai la sfârșitul lucrării de curățire și de contemplare. Odihna intelectului vine de abia după ce „a examinat și lucrat desăvârșit în cuvântul lui Dumnezeu și Duhul făcător de viață toată această lume și cele inteligibile din ea, de aici a urcat iarăși [...] la cele metafizice și a străbătut dincolo de ele”. CALIST CATAFYGHIOTUL, *Cele ce s-au păstrat dintre Capitolele silogistice și foarte înalte despre unirea cu Dumnezeu și viața contemplativă*, 74, traducere de Diac. Ioan I. Ică jr, în Sofia AVRAMOVA, *Calist Catafyghiotul – misticul contemplativ al Filocaliei bizantine*, traducere de Maria-Cornelia și Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2013, p. 114.

[2152] A se vedea ultima ediție a lucrării de sinteză în teologia românească elaborată de Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Ascetică și Mistică Ortodoxă*, Ed. Basilica, București, 2019, 560 p. [*Opere complete* 13]; ea are ca subtitlu (numai pe copertă) denumirile celor trei etape: „Purificarea, Iluminarea, Desăvârșirea”.

„tăierea împrejur", ca lepădare a celor care trag sufletul spre cele trecătoare („cele ce se nasc și pier")[2153];

b. „sâmbetele" este termenul simbolic pentru „contemplarea naturală în duh", când simțurile sunt cu totul depășite, chiar în lucrarea lor firească, restaurată, nepătimașă, lucrare simbolizată prin „tăierea împrejur a tăierii împrejur", ca adâncire, „trecere peste", a activității umane încă limitate de existența fizică, și deschidere către cunoașterea rațiunilor duhovnicești ale naturii (și ale virtuților), cunoaștere mistică desemnată prin metafora „secerișului"[2154];

c. „sâmbetele sâmbetelor" reprezintă stadiul desăvârșirii, al „odihnei duhovnicești a minții" care se ridică nu numai peste lucrarea împotriva naturii patimilor, dar depășește și contemplația naturală; în această cunoaștere mai presus de fire a lui Dumnezeu („secerișul secerișului"), precedată și pregătită de cunoașterea (lumina) firească a rațiunilor creației, omul se odihnește în Dumnezeu (este părtaș la „odihna lui Dumnezeu") și Dumnezeu Se sălășluiește („Se odihnește") în făptura umană, această prezență nemijlocită a lui Dumnezeu înlăturând – dar neanulând – lucrarea minții și a simțirii orientată spre cele sensibile (ceea ce s-a numit, în termeni paulini, „tăierea împrejur a inimii, în duh", conform *Rm* 2, 29); nu numai omul este chemat la această lucrare, ci întreaga făptură: „revenirea deplină a tuturor celor făcute de El", când, ajunsă „la granița lucrării sale naturale" de înaintare spre Dumnezeu, va avea loc „un fel de moarte mistică" în Dumnezeu, pentru ca Dumnezeu să învie în ea[2155].

Dacă, în capitolele 51-57 din primele *Centurii* maximiene, *triduum*-ul zilelor a șasea, a șaptea și a opta este prezentat ca icoană a înaintării omului și cosmosului spre Dumnezeu[2156], capitolele 60-67

[2153] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, I, 37, 40, p. 117-118.

[2154] *Ibidem*, I, 38, 41-42, p. 117-118.

[2155] *Ibidem*, I, 39, 43-47, p. 117-119; „[...] mintea, murind când ajunge la culmea rugăciunii, se desparte de toate cugetările lumești. Căci de nu moare cu această moarte nu poate să se afle și să trăiască cu Dumnezeu", Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, II, 62, p. 68; nota 99 a părintelui Stăniloae, la Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, I, 47, p. 119. Despre cele trei „sabate", o analiză și la Ierom. Nectarie (Vlad) Dărăban, *Natura teologhisirii în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, p. 171-181.

[2156] Hans Urs von Balthasar, *Liturghia cosmică*, p. 413.

fac referire la moartea și odihna lui Hristos pentru noi și „odihna" lui Dumnezeu de lucrarea puterilor naturale în oameni[2157].

Împărtășirea din viața divino-umană a lui Hristos implică, neapărat, și trecerea prin „mormânt" în ziua sâmbetei, înțeleasă ca încetare a lucrărilor naturale (după lucrarea virtuților din „ziua a șasea"[2158]), pentru ca, în ziua a opta, să fie vizibilă numai lucrarea dumnezeiască în noi[2159]. Condiția pentru vederea duhovnicească este asemănarea cu cei care L-au îngropat pe Domnul (Iosif și Nicodim) cu credință și evlavie în interiorul ființei fiecăruia (mormântul fiind inima[2160]), după un lung proces de lepădare de patimi. Fără acest exercițiu ascetic, Hristos nu poate fi „prins" (cuprins) în mod rațional sau intelectual[2161]; robia patimilor este o nouă răstignire și înmormântare pe care I-o fac lui Dumnezeu cei pătimași[2162], Sfântul Maxim ilustrând

[2157] Aceste capitole au fost definite de Hans Urs von Balthasar drept capitolele cele mai profunde și mai frumoase ale Sfântului Maxim. A se vedea Hans Urs von Balthasar, *Die „gnostischen" Centurien des Maximus Confessor*, Ed. Herder, Freiburg im Breisgau, 1941, p. 132, *apud* nota 110 a părintelui Stăniloae la *Capete gnostice*, I, 60, p. 124-125. La sfârșitul veacurilor, Dumnezeu Însuși va intra într-o alt fel de odihnă, în care relațiile cu lumea și cu omul vor fi pe coordonate înnoite: „Sabatismul (*sabbatismos*) lui Dumnezeu este revenirea deplină a tuturor celor făcute de El, când lucrarea Lui atotdumnezeiască, ce se săvârșește în chip negrăit, se va odihni (*katapauei*) de lucrarea naturală din fiecare făptură, prin care se mișcă în mod natural fiecare, atunci când fiecare, primind după măsura sa lucrarea dumnezeiască, va fi ajuns la hotarul lucrării sale îndreptate spre Dumnezeu". Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, I, 47, p. 119. Această odihnă este numită de Sfântul Maxim „alt sabat mai ascuns (*allo kryphoteron sabbaton*)". *Ibidem*, I, 44, p. 118.

[2158] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, I, 57, p. 124.

[2159] „Cel ce s-a făcut părtaș de odihna zilei a șaptea a lui Dumnezeu, luată asupra Sa pentru noi, se va împărtăși și de lucrarea Lui îndumnezeitoare, întreprinsă de asemenea pentru noi, din ziua a opta, adică de învierea cea tainică, părăsind și el în mormânt giulgiul și ștergarul de pe cap, pe care văzându-le vreun oarecare Petru și Ioan cred că a înviat Domnul". *Ibidem*, I, 60, p. 124.

[2160] Mormântul se poate referi fie la lumea aceasta, fie la inima credinciosului; giulgiurile sunt „rațiunile lucrurilor împreună cu modalitățile făpturilor", iar ștergarul este „cunoștința simplă și nefelurită a celor inteligibile, împreună cu teologia". *Ibidem* I, 61, p. 125.

[2161] „Cei ce înmormântează cu cinste pe Domnul Îl vor vedea și înviind cu slavă. Dar nu poate fi văzut de nimeni din cei care nu mai sunt din aceștia. Căci nu mai poate fi prins de cursele vrăjmașului, nemaiavând veșmintele de dinafară, prin care părea că vrea să fie prins de cei ce umblau să-l prindă, și primea să pătimească pentru mântuirea tuturor". *Ibidem*, I, 62, p. 125.

[2162] „Cei ce pecetluiesc mormântul și rânduiesc ostași sunt vrednici de ură; aceștia și când înviază Cuvântul Îl defăimează că a fost furat (...) [Gnosticul] știe cum și de câte ori Se răstignește Domnul, Se înmormântează și învie omorând gândurile

acest adevăr prin două exemple: iubirea de arginți[2163] și invidia/slava deșartă[2164]. Cine intră în ziua sâmbetei înseamnă că are odihnă dinspre patimi și că mintea lui nu mai cugetă la cele pământești[2165], Sfântul Maxim nici mai mult nici mai puțin identificând pe Însuși Hristos cu ziua de „sâmbătă": Hristos este „sâmbăta, ca Cel ce este repausul sufletului după ostenelile în trup și odihna după străduințele pentru dreptate"[2166].

În romano-catolicism, sâmbăta a fost văzută mai mult ca o continuare a zilei de vineri, în timp ce în Răsăritul ortodox sâmbăta a fost legată mai mult de Înviere, ca preambul al duminicii[2167]. Sâmbăta este o zi de reînnoire a creației prin Moartea lui Hristos și coborârea Sa în iad, de unde „a început" învierea sufletelor (simbol al zilei a opta, ziua Învierii de obște). De aceea, după Sfântul Maxim, Hristos poate fi numit nu numai „Sâmbăta", ci și „Paște": Dumnezeu Însuși este „Pascha", căci prin El am primit izbăvire din robia păcatului[2168].

„Sanctuarul"[2169] cugetării Sfântului Maxim este cheia înțelegerii duhovnicești a relației dintre sâmbătă/duminică, moarte/Înviere. Corelând Întruparea cu Răstignirea și Învierea, Sfântul Maxim afirmă că Întruparea[2170] Fiului lui Dumnezeu dă sensul final al existenței lumii, „taina Crucii" este taina jertfirii lumii pentru Dumnezeu, ca

pătimașe aduse de draci în inimă, gânduri care și-au împărțit între ele în vremea ispitelor, ca pe niște haine, chipurile bunei purtări morale, și ridicându-se ca deasupra unor peceți peste semnele păcatelor de mai 'nainte, întipărite în suflet". *Ibidem*, I, 63, p. 126.

[2163] *Ibidem*, I, 64, p. 126.

[2164] *Ibidem*, I, 65, p. 127.

[2165] „Sâmbăta (sabatul) este oprirea deplină a lucrării patimilor și încetarea totală a lucrării minții spre cele create, precum și desăvârșita trecere la Dumnezeu". Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 65, p. 348

[2166] *Ibidem*, p. 350.

[2167] Grigory Benevich aplică această diferență de înțelegere în raport cu problema lui „Filioque". Teologia mistică maximiană leagă *triduum*-ul celor trei zile (a șasea, a șaptea și a opta) de triada „ființă", „putere" și „lucrare", care este analogă cu Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Dacă în Răsărit Tatăl este „născătorul" Fiului și „purcezătorul" Duhului, Apusul unește pe Tatăl și pe Fiul pentru a face un singur izvor al Duhului. Analogia este vizibilă: în Răsărit, sâmbătă și duminică sunt într-un raport între ele, dar își au originea în ziua de vineri, de care se disting, în timp ce în Apus, ziua a șasea și a șaptea sunt unite între ele, iar ziua a opta este „raportată" la ele ca la un singur principiu. Grigory Benevich, „The Sabbath in St. Maximus the Confessor", p. 13-14.

[2168] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 65, p. 350.

[2169] Hans Urs von Balthasar, *Die „gnostischen" Centurien des Maximus Confessor, apud* Nota 115 a părintelui Stăniloae la *Capete gnostice*, I, 66, p. 127.

[2170] După Balthazar, nu este vorba doar despre venirea lui Hristos în trupul uman, ca în-omenire (*Menschwerdung*), ci de taina intrării lui Hristos în lume, înțeleasă,

ofrandă pe care, primind-o, să îi dăruiască viața Lui, prin Înviere, scopul dintru început al ființării tuturor:

> „Taina întrupării Cuvântului cuprinde în sine înțelesul tuturor ghicirilor și tipurilor din Scriptură și știința tuturor făpturilor văzute și cugetate. Căci cel ce a cunoscut taina Crucii și a mormântului a înțeles rațiunile celor mai 'nainte spuse; iar cel ce a cunoscut înțelesul tainic al Învierii a cunoscut scopul spre care Dumnezeu a întemeiat toate de mai 'nainte"[2171].

Pentru cel ce se apropie de Dumnezeu, lucrurile trebuie să fie răstignite, pentru a nu fi legat de ele, prin simțuri, și a le adora în locul Creatorului. Mergând mai departe, lumea rațiunilor, a „gândurilor", se cer și ele a fi „îngropate" pentru a lăsa loc liber lucrării depline a lui Dumnezeu în om. Hristos numai atunci poate (și ne poate) învia, când toate cele naturale ale noastre (ispititoare printr-o posibilă investire cu puteri mântuitoare, când se uită că mântuirea este prin har, *Ef* 2, 8) I le dăm nu pentru a le desființa, ci pentru a le transforma („circumscrie") întru Sine:

> „Toate cele văzute (fenomenele) se cer după cruce, adică după deprinderea de a stăvili afecțiunea față de ele a celor ce sunt duși prin simțuri spre ele. Iar cele inteligibile (numenale) toate au trebuință de mormânt, adică de nemișcarea totală a celor ce sunt purtați spre ele de minte. Căci împreună cu afecțiunea și cu mișcarea, aceasta fiind înlăturată spre cele create, răsare Cuvântul singur, existând de sine, ca ridicat din morți, circumscriind toate cele ce au provenit din El. Acum nimeni nu mai e legat de El prin relație naturală, căci după har, dar nu după fire, se efectuează mântuirea celor ce se mântuiesc"[2172].

într-un anume fel, ca „încosmizare" (*Welwerdung*). Hans Urs von Balthasar, *Liturghia cosmică*, p. 412, și nota traducătorului (Pr. Alexandru I. Roșu).

[2171] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, I, 66, p. 127.

[2172] *Ibidem*, I, 67, p. 127-128. Această moarte mistică a naturii trebuie înțeleasă în lumina tainei Morții și Învierii lui Hristos, în sensul că însușirile naturale ale creaturii sunt transfigurate, covârșite, și intră în „odihnă", încât prin suflet și prin trup singur Dumnezeu se vede. Idem, *Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu. Întâia sută*, 88, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017 [*FR* 2], p. 168.

11.5. Puterea Sfintei Cruci. Venerarea ei liturgică în Vinerea Pătimirilor

Referirile la Sfânta Cruce au fost permanente în tot intervalul liturgic precedent, prin comemorările anticipative repetate (două săptămâni în întregime, a treia și a patra, care încadrează celebrarea Duminicii a treia din Post, precum și zilele săptămânale de miercuri și vineri). Desele pomeniri ale Crucii în timpul Postului Mare au fost tot atâtea prilejuri pentru a aminti de Sfintele Pătimiri, dar și de Înviere[2173]. Ca atare, nu avem doar un timp de tip linear în desfășurarea postului, cu o încununare în ultima săptămână, ci unul ciclic și concentric, în care, anticipativ, fiecare pomenire a Crucii este o zi de Vineri Mare în avans și fiecare celebrare duminicală este o Înviere încă în timpul Postului Mare. Mai mult, imnograful lansează și ideea dimensiunii pnevmatologice a Sfintelor Pătimiri: acestea sunt prăznuite cu bucurie, ca binecuvântat prilej „pentru venirea Duhului"[2174].

Hristos S-a răstignit „spre învierea de obște a neamului omenesc", semnând cu sângele Său *contractul* de eliberare: „cu condeiul crucii, sângerându-Ți degetele cu vopsele roșii, Te-ai milostivit a iscăli pentru noi, ca un împărat cele ce sunt spre iertare"[2175]. Iar sângele vărsat pe Cruce a oprit jertfele sângeroase care se aduceau demonilor, spre pierzarea omului și a zidirii întregi[2176].

Imnograful arată, profetic, că oricând, pentru oricine și oriunde schimbarea se poate produce: Dumnezeu convertește vieți omenești, dar și obiceiuri sociale, așa cum crucea, din instrument de tortură,

[2173] *Vi* II (*Vc Dst* 1); *Lu* IV (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 2); „Arată-ne pe noi, Stăpâne, văzători ai Patimilor Tale și ai cinstitei Învieri", *Ma* IV (*Vc Dst* 1); „Harul Crucii mai înainte strălucind lumii, ne cheamă pe toți spre dumnezeiești Pătimiri, Îndurate; cărora învrednicește-ne a ne închina cu credință", *Mi* III (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 5); „Prin puterea Crucii, Hristoase Dumnezeule, păzește-ne de ispitele celui viclean, învrednicește-ne să ne închinăm dumnezeieștilor Tale Patimi și Învierii celei purtătoare de viață, ducând la capăt cu ușurință calea acestui post de patruzeci de zile", *Dm* III (*Ut sinaxar*); *Mi* IV (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 4); *Vi* V (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 3); *Vi* IV (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2); „Bucură-te [...] Cruce [...] care arăți mai înainte cu strălucirea ta razele Învierii lui Hristos, în lumea cea cu patru părți; învrednicește pe toți credincioșii să ajungă Paștile", *Dm* III (*Ut od* 8 *tr* 2) (*Ut lum*); *Mi* IV (*Vc Dst* 1); *Vi* III (*Vc Dst* 2); *Jo* IV (*Vc Dst* 1) etc.

[2174] *Vi* IV (*Ut od* 5 *ca* 3 *tr* 1).

[2175] *Dm* III (*Vc Dst slavă*); vărsându-Și sângele, Hristos ne-a împăcat cu Tatăl, *Vi* IV (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 3).

[2176] *Mi* IV (*Ut od* 5 *tr* 2).

adevărat „blestem"[2177], și aducător de „moarte de ocară"[2178], este, de acum, „pecetea binecuvântării" și „făcătoare de viață"[2179]. Prin Răstignire, Dumnezeu a deschis o ușă (a pocăinței) și a închis o alta (a patimilor)[2180].

Din punct de vedere al modului cum este receptată imnografic, se poate reconstitui un amplu tablou al puterii mari pe care o are Sfânta Cruce în urma răstignirii lui Hristos pe ea[2181]: prin Cruce a fost rănit vrăjmașul[2182], a fost surpat începătorul răutății[2183], am fost dezlegați de legăturile osândirii celei de demult[2184], a fost stricată moartea[2185] și a fost săvârșită mântuirea cea de obște[2186], s-a izvorât nemurire lumii[2187]; cu puterea Crucii „trecem lin" prin „noianul preabunului

[2177] *Mi* V (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 2).

[2178] *JoM* (*Ut la slavă și acum*), reluat și *JoM* (*Vc/LitEuh Dst* 5); *Mi* V (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 2).

[2179] *Vi* II (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2); *Jo* III (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 5).

[2180] *Mi* II (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 3).

[2181] Puterea Crucii nu este una care ar veni de la ea însăși, ca obiect. Puterea Crucii vine de la Cel răstignit pe ea: „închinându-ne ție, ne luminăm astăzi inimile și sufletele *cu dumnezeiescul har al Celui ce S-a pironit pe tine* (s.n.)", *Dm* III (*Ut la* 3); Venerarea Crucii trimite la Cel răstignit pe ea: „Pe tine acum cu frică creștinii sărutându-te, și pe Dumnezeu, Cel ce S-a pironit pe tine, Îl slăvim", *Dm* III (*Ut venerare* 1). *Ma* IV (*Ut se* 2 *tr* 1). (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1); „să ne închinăm Crucii Domnului, lăudând pe Mântuitorul, Cel ce pe ea a fost pironit", *Mi* IV (*Ut od* 7 *tr* 3); *Mi* IV (*Ut od* 9 *ca* 3 *tr* 1); *Vi* IV (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 2); *Mi* V (*Ut se* 2 *tr* 1).

[2182] *Mi* II (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 5). Crucea este un piron în inima iadului: „Trei cruci Pilat a înfipt pe Golgota,/ [...] Cine a înfipt cuie în inima mea?". Sf. Roman Melodul, „La biruința Crucii", 1, p. 299.

[2183] *Mi* I (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 2); a fost ucis Amalec cel netrupesc, *Vi* II (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 2); *Dm* III (*Ut od* 3 *tr* 3); Prin jertfa lui Iisus am fost izbăviți din „amăgirea celui rău", *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 8). „Tolba crucii nimicește mulțimea demonilor". (PS.) Timotei al Antiohiei, *Omilie la Cruce și la Schimbarea la Față a Domnului nostru Iisus Hristos*, traducere de Pr. Asist. Dr. Radu Gârbacea, *„Omilia la Cruce și la Schimbarea la față* (BHG 434h; CPG 7406) și numele enigmaticului ei autor: introducere și traducere", în *RT* 100 (2018), nr. 3, p. 244-248, aici, p. 243.

[2184] *Dm* III (*Vcm st* 1). Hristos a pătimit cu trupul (*1 Ptr* 4, 1) și Se jertfește pe Cruce din trei motive: „pentru că eram osândiți" (și ne eliberează de vină), „pentru că ne separasem de Dumnezeu" (și ne unește cu El prin „trupul înrudit" și „prin cele prin care se aduce ofrandă") și „pentru că ne lăsasem învinși de bunăvoie de cel rău" (și desființează rușinea noastră). Sf. Nicolae Cabasila, *Cuvânt la Pătimirile mântuitoare*, 4, p. 145.

[2185] *Mi* II (*Ut st* 1); *Vi* IV (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 3).

[2186] *Mi* V (*Vc st* 2).

[2187] *Vi* I (*Vc Dst* 3); *Vi* II (*Vc st* 1); „a înflorit viață oamenilor", *Lu* IV (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 1); prin Cruce am dobândit adevărata viață, *Mi* V (*Vc Dst* 1).

post"[2188], a cărui călătorie ea o ușurează[2189] și o face a fi trecută chiar cu veselie[2190], postul însuși fiind sfințit prin Cruce[2191]. De asemenea, cu puterea Crucii primim ajutor în respectarea poruncilor[2192] și în împlinirea voii lui Dumnezeu[2193]; dobândim putere și suntem păziți[2194]. Crucea este întărirea[2195], lauda[2196] și veselia Bisericii[2197] și adevărata cârmă pe marea vieții, îndreptându-ne la limanul liniștit[2198]. Crucea este aducătoare de adevărată cunoaștere și izbăvire din ignoranța responsabilă, printre altele, și de opțiuni greșite prin închinarea la dumnezeii falși ai idolatriei păgâne[2199], dar și la alții, specifici vremilor moderne.

Și la nivelul luptei duhovnicești, cu patimile, Sfânta Cruce se arată a fi un indispensabil ajutor. Prin Cruce suntem scăpați de obiceiurile pătimașe[2200]; „se fac tămăduiri celor ce bolesc întru păcate"[2201], suntem păziți de ispite[2202], se sfărâmă capetele balaurilor

[2188] *Mi* II (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 5); *Vi* III (*Ut se* 1 *tr* 1); *Jo* IV (*Ut od* 4 *ca* 1 *tr* 1); „Tăria postului este dumnezeiasca Cruce ... întărire celor ce postesc", *Jo* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2); așa cum lemnul a îndulcit apele Merei, așa Crucea îndulcește postul, *Jo* IV (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 1); *Vi* IV (*Ut od* 7 *tr* 4); Crucea îndulcește desfătarea postului, a născut înfrânarea *Vi* I (*Vc Dst* 3); Crucea „îndulcește postul", *Mi* III (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 5); aflându-se la mijlocul postului, cu ajutorul Crucii credinciosul nădăjduiește să treacă și cealaltă parte a lui, *Vi* IV (*Ut se* 1 *tr* 1).

[2189] *Vi* II (*Ut se* 2 *tr* 1).

[2190] *Vi* II (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 5).

[2191] *Mi* IV (*Ut se* 1 *tr* 1); *Vi* IV (*Ut se* 1 *tr* 1).

[2192] „Culegem toată rodirea dumnezeieștilor porunci ale lui Hristos", *Mi* I (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 1). Prin nerespectarea poruncilor, fiecare suntem vinovați, personal, de răstignirea lui Hristos. Thomas Hopko, „Remember me, o Lord", în *Holy Week: A Series of Meditations*, p. 102.

[2193] *Lu* IV (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 3).

[2194] *Mi* II (*Ut se* 2 *tr* 1). Crucea, semn al lui Dumnezeu pe chipul omului, nu înlătură suferința, dar ajută să iasă învingător. Bernadette Escaffre, „Un signe sur le front: d'Ézéchiel à l'Apocalypse", în *LMD* 262 (2010), nr. 2, p. 9-24, aici, p. 23-24.

[2195] *Dm* III (*Ut la* 3).

[2196] *Ma* IV (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2).

[2197] *Jo* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1).

[2198] *Mi* V (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 3).

[2199] *Mi* IV (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 1).

[2200] *Mi* I (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 3). După Sfântul Ioan Hrisostom, Crucea este de mare ajutor mai ales împotriva mâniei. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 87, 2, p. 976. Eficacitatea puterii Sfintei Cruci crește prin gândul mai larg la Sfintele Pătimiri. „Te-a ocărât? Fă-ți semnul crucii pe piept! Amintește-ți de toate cele petrecute în timpul patimilor Domnului și toată durerea ți se va stinge". *Ibidem*, 87, 3, p. 978.

[2201] *Mi* IV (*Ut od* 3 *se tr* 2).

[2202] *Vi* II (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 5).

celor nevăzuți[2203], dobândim slobozire din patimi[2204] și luminarea sufletelor[2205]. Prin Cruce se întărește gândul slăbit de năvălirile vrăjmașului[2206] și primim har uimitor[2207]. Ea reprezintă un sprijin esențial în dobândirea virtuților[2208].

Crucea este prezentată de imnografie drept una dintre cele mai puternice arme împotriva diavolului. Pentru că prin Cruce au fost rușinate „puterile vrăjmașului"[2209] și au fost nimicite[2210], ea este, acum, „potrivnica"[2211] și „îngrozirea demonilor"[2212]: doar văzută, ea „arde pe demoni" și „închipuită fiind se arată arzându-i"[2213]. Dacă cetele îngerești prăznuiesc văzând închinarea Sfintei Cruci, în același timp „demonii se cutremură"[2214].

Împuns cu sulița, Hristos a rănit pe vrăjmașul[2215] și a „îngrozit întunecatele stăpâniri ale vicleanului"[2216], de aceea cei care venerează Crucea strică „uneltirile vrăjmașilor"[2217]. Crucea are rol protector,

[2203] *Dm* III (*Ut venerare* 1).

[2204] *Dm* III (*Ut venerare și acum*).

[2205] *Vi* IV (*Ut se* 2 *tr* 1).

[2206] *Mi* VI (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 1).

[2207] *Vi* IV (*Ut od* 8 *ca* 3 *tr* 2).

[2208] *Vi* IV (*Ut od* 3 *tr* 1).

[2209] *Mi* V (*Ut se* 2 *tr* 1).

[2210] *SbM* (*Ut od* 9 *tr* 2). Crucea a adus „cădere demonilor", *Vi* IV (*Ut od* 6 *tr* 1); Hristos, prin Cruce, a ucis „pe cel ce ne-a ucis pe noi", *14 septembrie* (*Vcm Dst* 1). Crucea este „trofeul lui Hristos". Sf. Ioan Damaschin, *Omilie la Sfânta Vineri*, 1, p. 102.

[2211] *Ma* IV (*Ut se* 1 *tr* 1).

[2212] *Vi* V (*Ut se* 2 *tr* 1); demonii se spăimântează de Cruce, *Jo* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1). „Vestim pe Cel răstignit și demonii tremură". Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, 4, 13, p. 56.

[2213] *Lu* IV (*Vc Dst* 3); *Lu* IV (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 5). Închipuirea semnului Crucii pe fața și pe corpul credinciosului este mai mult decât un gest de protecție: este o manifestare a credinței, un gest de sfințire, un gest de smerenie și de speranță. Pe larg, la Monique Brulin, „La signation: une poétique du geste", în *LMD* 262 (2010), nr. 2, p. 85-104.

[2214] *Vi* IV (*Ut od* 5 *ca* 3 *tr* 2).

[2215] *Mi* IV (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1); Puterea credinciosului care se însemnează cu Sfânta Cruce vine din aceea că, prin ea, Hristos a „alungat răutatea vicleanului cea înveninată", *Mi* III (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1); „Harul tău vine prin însemnarea ta, alungând negura demonilor, Cruce a lui Hristos, arma cea nebiruită", *Jo* IV (*Ut od* 4 *ca* 2 *tr* 2).

[2216] *Vi* IV (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 1).

[2217] *Ma* IV (*Ut od* 2 *ca* 2 *tr* 1); Prin semnul Sfintei Cruci „întoarcem înapoi și biruim pe vrăjmașul, începătorul răutății", *Ma* IV (*Ut od* 2 *ca* 2 *tr* 5) (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1); prin Cruce surpăm pe vrăjmașul, *Mi* III (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 1); cu posibilă referire ambivalentă, la vrăjmașii nevăzuți, ca și la cei concreți, ostili și potrivnici unei națiuni, *Mi* IV (*Ut od* 9 *ca* 3 *tr* 5).

„îngrădind" pe nevoitor în fața atacurilor vrăjmașilor[2218]; ea este „arma cea dumnezeiască a vieții mele"[2219], o platoșă cu care ne înarmăm[2220] și cu care ne îngrădim în fața cetelor diavolești[2221] și biruim năvălirile lor[2222]. Crucea este „apărătoare celor ce li se face război"[2223] și alungă taberele demonilor[2224].

Vrăjmașii sunt biruiți prin închinarea cu semnul Sfintei Cruci, așa cum, odinioară, Moise, închipuind-o (*Iș* 17, 1-16), a determinat uciderea neamurilor păgâne potrivnice poporului ales[2225]. Ridicarea mâinilor lui Moise este reiterată de ascet prin ridicarea mâinilor cu rugăciuni și posturi, prin care sunt biruite taberele demonilor[2226]. Crucea are o putere care acționează instant; plină de harul pe care i-l conferă faptul de a fi fost jertfelnic al împăcării lui Dumnezeu cu omul, ea produce, oricând, îngrozire demonilor: „Numai cât s-a înfipt lemnul Crucii Tale, Hristoase, temeliile morții s-au clătinat, Doamne; că cel pe care l-a înghițit iadul cu poftă, l-a liberat cu cutremur"[2227].

Puterea transformatoare a Sfintei Cruci se vede în viața Cuvioasei Maria Egipteanca: ea și-a răstignit pornirile pătimașe ale desfrânării și a stat „vitejește împotriva diavolului"[2228].

Și în literatura patristică, și în imnografie, lemnul Crucii a fost asociat cu pomul (lemnul) cunoștinței binelui și răului, respectiv

[2218] *Mi* V (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 2).

[2219] *Mi* IV (*Ut od* 9 *ca* 3 *tr* 2); „armă nesfărâmată", *Jo* IV (*Vc Dst* 6); „arma cea nebiruită", *Jo* IV (*Ut od* 4 *ca* 2 *tr* 2), *14 septembrie* (*Vc Dst* 3); „armă de mântuire", *Ma* IV (*Ut od* 2 *ca* 2 *tr* 1) (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1). Și Pr. Ioan Mircea, „Crucea Domnului, taina și slava Lui", în *Ort* 34 (1982), nr. 2, p. 196-214.

[2220] *Lu* IV (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1); „pavăză de nesurpat", *14 septembrie* (*Vc Dst* 3); Crucea este armură cu care se îmbracă soldații în războiul duhovnicesc. † Timotei al Antiohiei, *Omilie la Cruce și la Schimbarea la Față a Domnului nostru Iisus Hristos*, p. 243.

[2221] *Mi* III (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 3) (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2).

[2222] *Mi* VI (*Ut se* 1 *tr* 2). Despre Cruce ca „semn de biruință", Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, 13, 41, p. 220.

[2223] *Jo* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2).

[2224] *Vi* IV (*Ut od* 4 *tr* 2) (*Ut od* 8 *ca* 3 *tr* 2). „Când dracii văd Crucea, își aduc aminte de Cel răstignit. Se tem de Cel a zdrobit capetele balaurului. Nu disprețui pecetea ce ți-a fost dată în dar". Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, 13, 36, p. 217.

[2225] *Mi* IV (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 3); prin Cruce a venit pierzarea vrăjmașului, *Mi* IV (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 4) și diavolul s-a rănit, *Mi* IV (*Ut od* 3 *ca* 3 *tr* 1).

[2226] *Jo* IV (*Ut od* 4 *ca* 1 *tr* 2).

[2227] *Dm* III (*Ut od* 3 *se tr* 3); tropar transferat din *Mi* IV (*Ut od* 3 *se tr* 3); prezent ca sedealnă și în *Vi* IV (*Ut od* 3 *se tr* 1).

[2228] *Dm* V (*Vc Dst slavă*); prin „arma dumnezeieștii Cruci", Maria Egipteanca s-a arătat „atotbiruitoare a tuturor armelor și vicleniilor diavolilor", *Dm* V (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 2), răstignindu-se pe sine față de lume, *Dm* V (*Ut od* 3 *se tr* 1) (*Ut od* 4 *ca* 2 *tr* 2).

cu pomul vieții[2229]. Dacă, prin păcatul neascultării, concretizat în gustarea lui Adam din pomul oprit, firea umană s-a îmbolnăvit și a mers spre moarte, pentru a putea fi vindecată a fost nevoie de un alt Adam, Care să facă dovada ascultării, și de un alt pom, pe care Sfinții Părinți l-au văzut a fi lemnul Sfintei Cruci: „Eu, cel ce am murit prin pom, te-am aflat pe tine pom de viață, purtătoare de Hristos, Crucea mea"[2230]. Mâinile întinse pe Cruce a vindecat „păcatul mâinii lui Adam"[2231]: „Gustând Adam din pom fără de cuviință, cu amar a cules roadele neînfrânării; iar Tu, înălțându-Te pe Cruce, Îndurate, l-ai scăpat de osânda cea cumplită"[2232]. Dacă, prin primul lemn, raiul a fost golit și a venit moartea, prin lemnul Crucii „toată lumea s-a umplut de toată bucuria"[2233]. Acum însă, la întâlnirea cu noul lemn,

[2229] Dintre Părinții care asociază lemnul vieții cu Crucea, amintim pe Sfântul Irineu, Sfântul Chiril al Ierusalimului (pomul neascultării, început al păcatului *versus* Crucea, sfârșitul păcatului), Origen. Sfinții Ambrozie și Clement al Alexandriei identifică lemnul vieții cu Hristos. După Sfântul Grigorie de Nyssa, pe urmele lui Filon, pomul cunoștinței binelui și răului reprezintă virtuțile generatoare de viață, în opoziție cu moartea prin păcat. Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră că pomul cunoașterii este însăși lumea, ale cărei rațiuni (*logoi*) hrănesc mintea, iar pomul vieții este Înțelepciunea, dar constată existența (și se înscrie pe linia) unei rețineri a Părinților în a specula prea mult pe temă, preferând a cinsti taina prin tăcere. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 43, p. 136-137. O sinteză a interpretării patristice ante-maximiene și maximiene despre pomii raiului, la Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul*, p. 183-185, respectiv p. 185-189. Despre superioritatea Crucii față de pomul sădit în mijlocul raiului, și la Sf. Efrem Sirul, *Cuvânt început despre Sfânta Cruce și despre lemnul cel sfânt al Crucii*, în *Erminii Scripturistice*, p. 234-236.

[2230] *Dm* III (*Ut od* 9 *tr* 3); Sfânta Cruce ca „Pomul vieții", *Jo* IV (*Vc Dst* 6); *Vi* IV (*Ut od* 5 *ca* 3 *tr* 1); „lemnul cel purtător de viață", *Lu* V (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 1) sau „lemn dătător de viață", *Vi* IV (*Ut od* 4 *tr* 3); *Ma* IV (*Vc Dst* 1); „prin mâncarea din pom m-am omorât și prin Cruce am înviat", *Mi* V (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2).

[2231] *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 55); *Mi* II (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 1). „Întinsu-Ți-ai mâinile pe lemn, dezlegând păcatul mâinii celei neînfrânate", *Mi* IV (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1); „pironindu-Ți-se mâinile, ai izbăvit din mâna potrivnicului pe cel ce și-a întins neînfrânat mâinile spre mâncarea rodului", *Vi* IV (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 1); Hristos este „Dezlegătorul tuturor datoriilor omenești", *Sb* V (*Ut Ac cond* 12); „Coasta Ți-au împuns,/ Mâinile Ți-au pironit, Stăpâne;/ Și cu rana Ta din coastă ai vindecat/ Ne-nfrânarea mâinilor strămoșilor", *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 55). Sf. Efrem Sirul, *Comentariu la Evanghelie (Diatesaron)*, 20, 24, p. 81.

[2232] *Mi* V (*Ut se* 1 *tr* 1); Prin mâncarea din pom m-am omorât și prin Cruce am înviat", *Mi* V (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2); *Mi* VI (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 3).

[2233] *Dm* III (*Ut se* 3); „Prin lemnul mâncării fiind omorâți de demult noi oamenii, prin Crucea Ta iarăși am înviat, Îndurate", *Vi* III (*Ut se* 1 *tr* 1); „pe lemn ai fost pironit în mijlocul pământului, Iubitorule de oameni, potolind osândirea cea prin lemn", *Mi* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1). „Ai văzut că diavolul a fost biruit prin acelea prin care biruise?

iadul este cel ce suspină: „mă silesc a lepăda din mine pe Adam și pe cei din Adam, care îmi sunt dați prin lemn; că lemnul pe ei iarăși îi duce în rai”[2234].

Noul rai, care Îl are pe Hristos ca Pom al Vieții este, pe de o parte, Maica Domnului[2235], iar pe de altă parte, Biserica: „Alt rai, ca și cel mai dinainte, s-a cunoscut Biserica, având lemn purtător de viață Crucea Ta, Doamne, din care prin atingere luăm nemurire”[2236].

Moartea lui Hristos pe Cruce are putere transformatoare („ai arătat pe mijlocitoarea morții vistierie de viață”[2237]) și a redeschis raiul:

Prin pom l-a biruit diavolul pe Adam; prin Cruce l-a biruit Hristos pe diavol. Lemn și într-o parte, lemn și în alta: unul a trimis în iad, iar celălalt a chemat din iad pe cei trimiși acolo [...] Moarte și într-o parte, moarte și în alta: una a osândit pe cei de după Adam, iar cealaltă a înviat pe cei care muriseră înainte de moartea lui Hristos”. Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvânt la Crucea Domnului*, 2, p. 109. „Cel dintâi om, Adam, printr-un lemn ud a făcut să odrăslească moartea, iar Domnul printr-un lemn uscat a făcut să înmugurească din nou viața, dând celor credincioși Crucea, armă nebiruită”. † Timotei al Antiohiei, *Omilie la Cruce și la Schimbarea la Față a Domnului nostru Iisus Hristos*, p. 244-245.

[2234] *Dm* III (*Ut od* 6 *ic*). După Roman Melodul, diavolul ar fi „sădit” lemnul (în iad) dorind a-i deturna destinația ontologică (dătătoare de viață) înspre aceea de a fi un agent al morții; Crucea însă este Lemnul care ne obține viața în Paradisul cel nou: „Iar acum, iadule, suspină și eu voi plânge/ împreună cu tine!/ Să plângem privind pomul pe care l-am sădit/ copac sfânt să se facă,/ sub care să se așezează/ și în ramurile căruia își găsesc adăpost/ tâlhari, ucigași, vameși și desfrânate/ ca să culeagă rod dulce din Pom ce pare urcat,/ căci îmbrățișează Crucea ca pe Lemnul Vieții”. Sf. Roman Melodul, „La biruința Crucii”, 16, p. 307. Și comentariul detaliat, la Roland Joseph Reichmuth, *Tipologia în condacele autentice ale Sfântului Roman Melodul*, traducere din limba engleză de Valentin-Radu Trandafir, ediție îngrijită, studiu introductiv, note și bibliografie de Alexandru Prelipcean, Ed. Doxologia, Iași, 2020, p. 86-88. Condacul „La biruința Crucii” este analizat într-o triplă perspectivă (sentiment, cunoaștere, emoție liturgică) de către Andrew Mellas, „Emoții liturgice în imnele bizantine: condacul «La biruința Crucii» al lui Roman Melodul”, în Alexandru Ioniță (ed.), *Imnografia liturgică bizantină. Perspective critice*, p. 240-269.

[2235] „Bucură-te, Stăpână [...] raiule însuflețit, care ai în mijloc pe pomul vieții, pe Domnul (*to xylon en mesō echōn zōēs ton Kyrion*)”, *Sb* V (*Ut od* 5 *tr* 3); Hristos este „Lemnul vieții”, *Mi* VI (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 3).

[2236] *Dm* III (*Ut od* 5 *tr* 4). În alte părți se spune despre însăși Sfânta Cruce că este „raiul cel frumos al Bisericii”, *Dm* III (*Vc Dst* 2). Hristos-Noul Adam și Biserica-noua Evă: „Nu primul, ci al doilea Adam a adus pe Eva,/ mama celor vii,/ iarăși în Rai”, Sf. Roman Melodul, „La biruința Crucii”, 11, p. 304.

[2237] *Dm* III (*Ut od* 7 *tr* 3); „Prin mâncarea din lemn a murit oarecând Adam, iar prin lemnul Crucii iarăși a aflat viața”, *Vi* V (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 2); „lemnul Crucii a adus lumii roadă de viață veșnică”, *Mi* III (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 2); prin lemnul Crucii am dobândit viața, așa cum prin lemnul pomului am aflat moartea de demult, *Mi* V (*Vc Dst* 2).

„Prin lemn a fost izgonit Adam din rai, iar prin lemnul Crucii tâlharul în rai s-a sălășluit. Că acela gustând, a călcat porunca Făcătorului; iar acesta împreună răstignindu-se, a mărturisit Dumnezeu pe Cel ce Se tăinui”[2238].

Hristos însulițat a anulat blestemul primordial concretizat inclusiv prin așezarea heruvimului ca pază a Edenului (*Fc* 3, 24)[2239]; prin Cruce s-a dezlegat blestemul cel dintâi[2240] și fost ucis vicleanul diavol[2241].

„Nu mai păzește sabia cea de văpaie ușa Edenului, că minunată stingere s-a făcut văpăii, prin lemnul Crucii. Acul morții și biruința iadului s-au alungat, că de față ai stat, Mântuitorul meu, strigând celor din iad: Intrați iarăși în rai”[2242].

Acțiunea „sabiei de văpaie” din rai (*Fc* 3, 24), precum și atacurile vrăjmașului sugerate prin același cuvânt, sunt înlăturate prin Pătimirile lui Iisus: „Asupra Ta, Doamne,/ Sabie-au ascuțit,/ Și-a puternicului sabie s-a tocit,/ Iar cea din Eden se biruiește acum”[2243].

Ritul ortodox actual conține venerarea Sfintei Cruci la slujba Utreniei Vinerii Mari, când, într-o ceremonie solemnă și sobră, crucifixul este purtat în procesiune din altar în naos (asemănătoare vohodului de la Liturghie) și este așezată spre închinare în mijlocul

„De la lemnul pomului cunoștinței binelui și răului a pornit păcatul, și până la lemnul Crucii a dăinuit”. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, 13, 19, p. 203.

[2238] *ViM* (*Ut fer* 1); *Jo* I (*Pav CM od* 4 *tr* 3); *Dm* III (*Vcm Dst* 3); „Cu lemnul se cuvenea să fie vindecat lemnul și cu Patima Celui fără patimă să fie dezlegate patimile, cele prin lemn, ale celui osândit”, *14 septembrie* (*Vc Dst slavă și acum*). „Mai înainte, Crucea era nume de ocară, dar acum, lucru de cinste. Mai înainte era semn de osândă, dar acum temei de mântuire”. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia I la Cruce și la tâlhar*, 1, p. 113.

[2239] *Mi* II (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 2); *Ma* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1).

[2240] Iisus este „Cel ce ne-a răscumpărat pe noi din blestem”, *JoM* (*Ut st* 4); *Ma* IV (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 1).

[2241] *Mi* III (*Vc Dst* 1).

[2242] *Dm* III (*Ut od* 6 *cond*). Identic cu condacul din miercurea înjumătățirii (*Mi* IV) și din vinerea aceleiași săptămâni. În *Triodul* grecesc, în aceste ultime două zile nici nu este redat textul complet, ci se face trimitere la textele din Duminica a III-a, A se vedea *Triōdion katanyktikon*, p. 577 (*Mi* IV) și, respectiv, 605 (*Vi* IV); condacul și icosul din *Dm* III, la p. 534. Crucea „înalță pe cei ce au fost izgoniți prin amăgirea mâncării și au alunecat spre moarte”, *14 septembrie* (*Vc Dst* 3).

[2243] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 51). „Hristoase, cu frica Ta pironește trupul meu, Cel ce ai pironit pe Cruce păcatul lui Adam; dezleagă legătura păcatelor mele; *frânge săgețile vicleanului cu sulița Ta, Stăpâne, și mă izbăvește de vătămarea lui* (s.n.)”, *Mi* I (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 3).

bisericii. Mai înainte, această venerare a Crucii din Săptămâna Mare, în mijlocul Bisericii[2244], a fost anticipată prin celebrarea din Duminica a III-a, adică la jumătatea Postului Mare, tema aceasta „a mijlocului" și corelativul ei, tema reunificării, fiind pregnant subliniate de imnografie. Hristos a fost răstignit în mijlocul zilei („întru amiază")[2245], în „mijlocul a doi tâlhari"[2246], iar locul răstignirii este considerat a fi mijlocul pământului[2247], unde s-a realizat unirea neamurilor păgâne, a căror pluralitate era semnul multiplicității și dezintegrării interioare a persoanei umane, prin păcat: „Mântuire ai lucrat în mijlocul pământului, Hristoase Dumnezeule; pe Cruce ai întins preacuratele Tale mâini, adunând toate neamurile cele ce grăiesc: Doamne, slavă Ție"[2248]. Astfel, ea a devenit centru al timpului și al spațiului, și liant unificator care este vizibil pe mai multe paliere (intrapersonal și interpersonal). Prin procedeul antinomiei, imnograful arată cum întinderea mâinilor lui Hristos a dus la „unirea" celor despărțite, iar legarea cu giulgiul a semnificat dezlegarea celor încătușați de păcate: „Întinsu-Ți-ai palmele și ai unit pe cele despărțite de demult; iar cu înfășurarea giulgiului și cu mormântul, Mântuitorule, ai dezlegat pe cei legați"[2249]. Este evidențiată puterea unificatoare a Crucii

[2244] *Vi* IV (*Ut od* 4 *tr* 3) (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 3).

[2245] *Mi* IV (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 1).

[2246] *ViM* (*Ut ant* 12 *se*).

[2247] *JoM/ViM* (*Pav od* 9 *tr* 8). Răstignirea a avut loc „în miezul zilei (*mesēs hēmeras*)" și „în mijlocul pământului (*meson tēs gēs*)", *Mi* IV (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 1); *Ma* IV (*Vc Dst* 1) (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1); *Vi* IV (*Ut od* 4 *tr* 2). Golgota devine centrul pământului, unde se lucrează mântuirea, *Jo* I (*Pav CM od* 4 *tr* 3). De unde și concluzia imnografului că este potrivit a fi venerată Crucea în mijlocul Postului; *Ma* IV (*Ut od* 2 *ca* 1 *tr* 1); *Mi* IV (*Vc Dst* 1) (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 1) (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 1).

[2248] *ViM* (*C Împ 6 tr*); „ai împreunat cele depărtate de demult", *SbM* (*Ut od* 3 *tr* 2); „ai adunat cele patru margini ale lumii", *Mi* III (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 1); „ai cuprins toate neamurile cele depărtate de Tine, ca să stea aproape de stăpânirea Ta", *Mi* V (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 2); *Vi* V (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 2); *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 44). Prin Cruce, Hristos „a adunat cele risipite", *14 septembrie* (*Vc Dst* 2). A se vedea și Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru*, p. 213.

[2249] *SbM* (*Ut od* 3 *tr* 2). Giulgiurile au fost puse în legătură și cu scutecele cu care este înfășurat pruncul Iisus în icoana Nașterii, mesajul fiind acela că, încă de la Întrupare, Hristos este în stare de jertfă. Într-un imn-dialog imaginar dintre diavol (Satan), pe de o parte, și prietenii săi cei din iad, respectiv, moartea însăși, pe de altă parte, Sfântul Roman Melodul pune în „gura" diavolului cuvinte de surprindere care subliniază legătura dintre Pătimire și Întrupare: „Ce să fac cu Fiul Mariei?/ Mă ucide Cel din Betleem"; „Din vechime mi s-a opus Betleemul./ Copilul acestuia întotdeauna mă vatămă./ De acolo David și Cel din David/ a pornit și m-a legat"; „Mă lupt cu Cel din Betleem". Sf. Roman Melodul, „La coborârea în iad", 1 și 17, p. 289, respectiv,

și a jertfei, față de dezbinarea adusă de păcat și de diavol: odată cu întinderea mâinilor pe Cruce, au fost adunate toate neamurile; dar nu numai atât: pe baza aceluiași principiu, puterea Crucii se vede și în capacitatea acesteia de a restructura, de a ordona și a rearanja interior puterile sufletești alterate prin păcat: „Întinsu-Ți-ai palmele și ai împreunat cele depărtate de demult"[2250].

> „Pe Cruce Ți-ai întins, Hristoase, preacuratele Tale mâini, adunând marginile. Pentru aceasta strig Ție: Mintea mea cea risipită adun-o, fiind atrasă de poftă ca o roabă, și părtaș Pătimirilor Tale mă arată, curățindu-mă cu totul prin înfrânare"[2251].

Evenimentul Răstignirii, din mijlocul zilei de Vineri, este celebrat zilnic la Ceasul al șaselea, ca retrăire/actualizare a Sfintelor Pătimiri: „Cel ce în ziua și în ceasul al șaselea ai pironit păcatul cel cu îndrăzneală făcut de Adam în rai, și zapisul greșelilor noastre rupe-l, Hristoase, Dumnezeule, și ne mântuiește"[2252]. Iar acest mod de

295. Întruparea și Îngropare se înscriu într-un raport de simetrie dat, printre altele, de omonimia unuia dintre participanți: „Altădat-un Iosif/ Ți-a slujit în fugă/ Și-acum Te-ngroapă altul", *SbM* (*Ut Pr* 3 *tr* 36). Epifanie de Salamina identifică și ale asocieri pentru a ilustra ideea „îndoitei nașteri a lui Hristos": îngerul vestind atât Fecioarei Maria, cât și Mariei Magdalena; noaptea au avut loc și nașterea, și Pătimirile; scutecele sunt asemănătoare giulgiurilor; smirna din partea magilor are un corespondent în smirna și aloea cu care a fost îmbălsămat; primii vestitori ai nașterii au fost păstorii, iar aici păstorii-Apostoli; la patruzeci de zile pruncul Iisus este adus la templu, iar după patruzeci de zile de la Înviere urcă în Ierusalimul ceresc; fecioria Maicii a fost păstrată, precum și pecețile mormântului etc. Sf. Epifanie de Salamina, *La Sâmbăta Mare*, p. 458-459.

[2250] *SbM* (*Ut od* 3 *tr* 2); „zidirea Luișa unit-o Cel fără de patimă", *JoM* (*Ut od* 3 *ir*). Despre caracterul atotcuprinzător, unificator și revelator al Sfintei Cruci, și la Ioan de Apamea, *Despre taina Crucii Domnului nostru. De ce a săvârșit Domnul nostru această taină a Crucii? La ce ne servește Răstignirea Sa?* [de aici înainte, *Despre taina Crucii Domnului nostru*], 120-121, în *Filocalia siriacă. Iubirea de frumos și înțelepciune – calea spre desăvârșire*, vol. II, traducere, selecție de texte, precuvântare, note și comentarii de Remus Rus, Ed. Univers Enciclopedic Gold, București, 2021, p. 298-299.

[2251] *Mi* II (*Vc Dst* 1); Hristos ține împreună „marginile pământului", *Jo* II (*C 6 tr prof*); pe Cruce, El a adunat „cele patru margini ale lumii", *Mi* III (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 1); Crucea, „cu dumnezeiești raze", luminează „până la marginile lumii", *Vi* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2); „Întinzându-Ți, Hristoase, pe Cruce palmele, ai cuprins toate neamurile cele depărtate de Tine, ca să stea aproape de stăpânirea Ta", *Mi* V (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 2); *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 44); scopul „adunării" neamului omenesc este „spre cunoștința de Dumnezeu", *Vi* V (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 2).

[2252] *C6 tr*, în *Ceaslov*, p. 113.

aducere aminte este un bun remediu împotriva patimii lâncezelii sau *akediei,* care se activează cu mai multă putere chiar în miezul zilei[2253].

Închinarea Sfintei Cruci rânduită, inițial, în mijlocul săptămânii, la mijlocul postului[2254], apoi extinsă la întreaga săptămână mediană a perioadei de pregătire pentru Paști, are mai multe motivații, evidențiate de Nichifor Calist Xanthopol în sinaxar[2255]. Astfel, Crucea este îmbărbătare pentru asceți (și Hristos a fost răstignit, apoi a fost slăvit, de care slavă ne vom învrednici și noi), este prilej de odihnă spirituală la mijlocul căii și prilej de reîncărcare cu resurse necesare străbaterii celeilalte jumătăți de efort ascetic[2256], este o mângâiere și îndulcire duhovnicească (așa cum lemnul aruncat în mijlocul izvorului de la Merra l-a îndulcit) dar, totodată, prăznuirea din Duminica a III-a este și *avanpremiera* biruinței finale (așa cum un împărat victorios își trimitea în cetate, mai înainte de a veni el însuși, sceptrul și steagurile[2257]): „astăzi, la înjumătățirea postului, o punem înainte spre

[2253] *Ps* 90, 6 („demonul de amiază"), de unde și preluarea acestui psalm (ca ultimul din cele trei), în rânduiala Ceasului al VI-lea, păstrat ca indiciu important și neînlocuibil inclusiv în rânduiala puțin modificată a Ceasului al VI-lea Împărătesc din Vinerea Mare. Evagrie Ponticul acordă cel mai lung capitol (al 12-lea) din *Praktikos* fenomenului complex al *akediei,* ca demon al crizei mijlocului (un precursor al modernului „mid-life crisis"), responsabil de consecințe dintre cele mai înfricoșătoare pentru viața spirituală. A se vedea Avva Evagrie Ponticul, *Monahul sau Făptuitorul (Praktikos) – o sută de capitole despre viața duhovnicească,* p. 94-95, și tâlcuirea, p. 95-97. În terminologia psihologică franceză, afecțiunea cunoaște și o variantă paronimică chiar a „patruzecimii": „crise de la quarantaine", care, în esență, este tot o criză de factură spirituală (lipsă a sensului). Dr. Christophe Fauré, *Maintenant ou jamais! La transition du milieu de la vie,* Albin Michel, 2011, 224 p.

[2254] *Mi* IV (*Ut lum tr* 1) (*Ut la* 1); *Mi* IV (*Ut la slavă*); *Vi* IV (*Ut od* 3 *tr* 2); *Vi* IV (*Ut od* 4 *tr* 2) (*Ut od* 6 *tr* 2).

[2255] *Dm* III (*Ut sinaxar*). Semnificațiile Duminicii a III-a din Postul Mare și unele idei privind relația cu Vinerea Mare, la Pr. Prof. Constantin Rus, „Taina Crucii în Postul Mare", în *MB* 39 (1989), nr. 2, p. 28-34.

[2256] „Curățindu-ne cu fapte bune, să ne apropiem de înjumătățirea postului, veselindu-ne, și să sărutăm, cu credință Crucea Domnului; ca îndreptându-ne cu puterea ei, să săvârșim călătoria cu bună dragoste și să ajungem luminați la dumnezeiasca Patimă", *Vi* IV (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 3).

[2257] Prăznuirea Crucii era asociată cu ideea de biruință a trupelor militare ale basileului bizantin, după modelul Sfântului Împărat Constantin cel Mare. Versiunea românească a *Triodului,* în urma hotărârilor sinodale succesive privind modul de pomenire al conducerii, a optat pentru pomenirea „poporului", ca termen general al suveranității: „fii împreună cu credinciosul nostru popor și cu arma Crucii surpă pe vrăjmașii noștri", *Dm* III (*Vc st slavă și acum*). Originalul grecesc încă mai pomenește pe împărat: *tō pistō hēmōn basilei sympolemēson kai tō holō tou stavrou katabale tous echthrous hēmōn.* S-au păstrat, totuși, și în imnografia românească actuală urme ale

închinare și cu bucurie o sărutăm, ca *să ne învrednicim toți a vedea Patimile Tale și Învierea cea de viață purtăt*oare (s.n.)"[2258], astfel încât încă de la închinarea Crucii la mijlocul Postului Mare sunt deschise deja celebrările legate de Sfintele Pătimiri și de Înviere:

> „Bucuria cea pentru închinarea Crucii Tale celei purtătoare de viață astăzi întâmpinând-o, Hristoase, *întâmpinare facem cinstitelor Tale Patimi* (s.n.), pe care le-ai suferit pentru mântuirea lumii, Mântuitorule, ca un Atotputernic"[2259].

Odată trecuți de mijlocul postului, cu atât mai mult privirea se îndreaptă duhovnicește spre celebrarea Pătimirii și a Învierii, practicând, în continuare, virtuțile pe care le-am exersat în perioada de postire de până acum, dar văzute din ce în ce mai mult ca fiind parte

unor referințe la puterea imperială: „Cruce, sceptrul dumnezeiesc al Împăratului, vitejia ostașilor, întru nădejdea ta înfrângem pe vrăjmași; dă-ne nouă, celor ce ne închinăm ție, biruință pururea împotriva vrăjmașilor", *Mi* IV (*Ut od* 9 *ca* 3 *tr* 5); ea este „armă nebiruită a împărăției, tăria ostașilor, puterea sfetnicilor", *Jo* IV (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 1).

[2258] *Mi* IV (*Vc Dst* 1); „Ca și cu niște aripi sub umbrirea Crucii mergând, iată că am înjumătățit bogăția postului cea de mântuire", *Mi* IV (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 2); *Jo* IV (*Vc Dst* 5). La jumătatea postului fiind, cerem, prin puterea Crucii, să ajungem la „Patimile lui Hristos și la Înviere", *Dm* III (*Vc Dst* 2); *Mi* IV (*Ut se* 2 *tr* 1) (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 1); *Vi* IV (*Vc Dst* 1) (*Ut se* 1 *tr* 1); „Pe cei ce s-au învrednicit a te vedea pe tine, Cruce a lui Hristos, și a te săruta, îndreptează-i să ajungă la preasfânta Patimă", *Vi* IV (*Ut od* 9 *ca* 3 *tr* 5). Dacă, după unii, prăznuirea Crucii din Duminica a III-a ar aminti de transferul unei părticele a Crucii în Apameea, după alții această celebrare ar fi doar o dublare a venerării Crucii din Vinerea Mare. A se vedea J. Hallit, „La Croix dans le rite byzantin, histoire et théologie", în *Parole d'Orient* 3 (1972), p. 261-311, aici p. 199, *apud* Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat,* p. 337. Și praznicul Înălțării Sfintei Cruci, așa cum este el prezentat de către imnografie, nu este doar amintirea unui eveniment istoric, bine situat în spațiu și timp, ci este, înainte de toate, retrăirea Pătimirilor Domnului: „Crucea înălțându-se, toată făptura îndeamnă a lăuda preacurată Patima Celui ce S-a înălțat pe dânsa". *14 septembrie* (*Vc Dst* 1). Înălțarea Sfintei Cruci este o reamintire a morții și Învierii (*anastasis,* ridicare) Mântuitorului: prin Cruce „de pe pământ la cer ne-am ridicat", *14 septembrie* (*Vcm st* 1-3), și „s-a făcut ridicarea (*anastasis,* învierea) lumii în veci", *14 septembrie* (*Ut od* 8 *tr* 1).

[2259] *Dm* III (*Ut od* 4 *tr* 2); „Bucură-te, Cruce, purtătoare de viață [...] dă-ne și nouă *acum* (s.n.) să ajungem la Patimile lui Hristos și la Înviere (*Christou nyn ta pathē kai hēmin didou prophthasai kai tēn anastasin)*", *Dm* III (*Vc Dst* 2); „Trecând a treia săptămână a cinstitului post, Hristoase Cuvinte, învrednicește-ne să vedem lemnul Crucii celei făcătoare de viață și cu cinste să ne închinăm după vrednicie; să slăvim stăpânirea Ta, să lăudăm Pătimirile Tale, să ajungem în chip curat la slăvita și sfânta Înviere, la Paștile cele de taină, prin care Adam a intrat iarăși în rai", *Vi* III (*Vc Dst* 3); prăznuirea Crucii în mijlocul Postului vestește Pătimirile Domnului, *Mi* III (*Vc Dst* 3).

din programul conformării vieții noastre cu viața lui Hristos. Nu sunt virtuți cu valoare în sine, cu efect automat, implicit (pe principiul cauză-efect), ci virtuți care-și dezvăluie, progresiv, adevăratul conținut: practicându-le, ne unim, tainic, cu Hristos, prezent și lucrător în ele. Suntem impulsionați spre o mai determinantă lucrare duhovnicească, îmbogățită de acum ca înțelesuri, tocmai de proximitatea din ce în ce mai conștientizată a Săptămânii Mari, care culminează cu Învierea:

> „Trecând înjumătățirea acestei sfințite călătorii a postului, să ne îndreptăm cu bucurie călătoria către viitor, ungându-ne sufletul cu untdelemnul facerii de bine; ca să ne învrednicim de Hristos Dumnezeul nostru și să ne închinăm și dumnezeieștilor Patimi și să ajungem la înfricoșătoarea și Sfânta Înviere"[2260].

Anticiparea, în Duminica a III-a, a momentului răstignirii este vizibilă și în imnografie, calchiată pe piesele Vinerii Mari, precum și prin deasa folosire a adverbului de timp „astăzi" (*sēmeron*):

Tabel 11.5.a. ***Analiză comparată – Dm III (Ut venerare 2); Mi IV (Vc Dst slavă și acum); ViM (Ut ant 15 tr 1)***

Dm III (Ut venerare 2)[2261]	*Mi IV (Vc Dst slavă și acum)*[2262]	*ViM (Ut ant 15 tr 1)*
„Astăzi Stăpânul Făpturii și Domnul slavei pe Cruce a fost pironit și în coastă a fost împuns, fiere și oțet a gustat, dulceața Bisericii. Cu cunună de spini a fost încununat, Cel ce acoperă cerul cu nori. Cu haină de ocară a fost îmbrăcat și peste obraz a fost bătut cu mână de țărână Cel ce a zidit pe om cu mâna. Pe spate a fost bătut, Cel ce îmbracă cerul cu nori. Scuipări și răni a luat și ocări și pumni, și toate le-a răbdat pentru mine, cel osândit, Mântuitorul meu și Dumnezeu, ca să mântuiască lumea de înșelăciune, ca un milostiv".	„Astăzi Stăpânul Făpturii și Domnul slavei pe Cruce a fost pironit, în coastă a fost împuns; fiere și oțet a gustat, îndulcirea Bisericii! Cu cunună de spini a fost încununat, Cel ce acoperă cerul cu nori; cu haină de ocară a fost îmbrăcat și peste obraz a fost lovit cu mână de țărână, Cel ce a zidit pe om cu mâna. Pe spate a fost bătut, Cel ce îmbarcă cerul cu nori; scuipări și biciuiri a primit, ocări și pălmuiri și toate le-a răbdat pentru mine, cel osândit, Răscumpărătorul meu și Dumnezeu, ca să mântuiască lumea de înșelăciune ca un mult-Milostiv".	„Astăzi a fost spânzurat pământul pe ape (*de trei ori*). Cu cunună de spini a fost încununat împăratul îngerilor. Cu porfiră mincinoasă a fost îmbrăcat Cel ce îmbracă cerul cu nori. Lovire peste obraz a luat Cel ce a slobozit în Iordan pe Adam. Cu piroane a fost pironit Mirele Bisericii. Cu sulița a fost împuns Fiul Fecioarei! închinămu-ne Patimilor Tale, Hristoase (*de trei ori*). Arată-ne nouă și slăvită învierea Ta".

[2260] *Lu* V (*Vc Dst* 3); „Trecând acum înjumătățirea postului, să arătăm lămurit începerea slăvirii celei dumnezeiești și să ne sârguim cu căldură, să ajungem la sfârșitul vieții virtuoase, ca să luăm desfătarea care nu îmbătrânește", *Lu* V (*Vc Dst* 2); „După ce ne-am închinat Lemnului celui purtător de viață, să mergem de aici pe calea postului, spre Patima lui Hristos, bucurându-ne", *Lu* V (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 1). *Mi* IV (*Ut od* 4 *ca* 1 *tr* 2) (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 3) (*Ut la slavă*); *Vi* IV (*Vc Dst* 3) (*Ut od* 5 *ca* 3 *tr* 5). Acest parcurs al celei de a doua jumătăți a postului se face cu entuziasm („tinerește"), *Lu* V (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 1).

[2261] Text identic și în *Vi* IV (*Ut st slavă și acum*); expresia „Cel ce îmbracă cerul cu nori" (*Ps* 146, 8) este întâlnită și în *Mi* IV (*Vc Dst slavă și acum*), în *ViM* (*Ut ant* 15 *tr* 1), precum și în *JoM* (*SpPic tr* 6).

[2262] Similitudinile evidente dintre *Mi* IV (*Vc Dst slavă și acum*) și *Dm* III (*Ut venerare* 2) arată că această stihiră din urmă este, de fapt, transferul celei dintâi din miercurea înjumătățirii în Duminica a treia din post, odată cu dorința de a da un caracter festiv praznicului înjumătățirii. Mutarea unei sărbători din cursul săptămânii în duminica precedentă, sau în cea următoare, era o caracteristică frecventă în Constantinopol. Juan MATEOS , *Le Typicon de la Grande Église I*, p. 137, n. 3.

Acest „astăzi" (prezent în debutul textelor analizate) este indiciul unirii deja „intenționale (*kata gnōme*) sau morale" cu Hristos Cel pătimitor, prin asceză și lucrarea virtuților, ca pregătire pentru o unire mai desăvârșită în Săptămâna Mare, o unire reală, mistagogică; destinația fiind stabilită, ea este asumată nu din obligație sau complezență, ci din dragoste, ca părtășie la Pătimirile mântuitoare, singura condiție a părtășiei și la Învierea cea de a treia zi:

> „Înjumătățind vremea celor patruzeci de zile ale postului, veniți să mergem cu dragoste împreună cu Hristos la dumnezeiasca Patimă. Ca, împreună cu Dânsul răstignindu-ne [pătimind] (*synthanontes autō*), să ne facem părtași Învierii Lui"[2263].

[2263] *Lu* IV (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 5). În originalul grecesc apare și adverbul „acum" (*nyn*), precum și ideea de cursă, de alergare, de întrecere cu efort prin „stadionul postului" (*nēsteiōn stadiou*). Conform și comentariului părintelui Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 347.

Dar venerarea Sfintei Cruci (în Vinerea Mare, precum și oricând în cursul anului liturgic) nu se poate face oricum; este nevoie de o pregătire și o curățire lăuntrică pentru aceasta[2264], vizibilă mai ales prin post[2265], rugăciune, înfrânare[2266], umilință și, cu termen generic, „facerea de bine"[2267]; doar cei care „își răstignesc patimile lor după vrednicie" sunt apți pentru a se închina Crucii, atât la mijlocul postului, cât și la celebrarea Sfintelor Pătimiri[2268]. Dar efortul, prin post și paza poruncilor, se transformă în bucurie[2269]. Conștienți de imperfecțiunea proprie, cerem lui Dumnezeu să ne învrednicească a ne închina Sfintei Cruci[2270]. Și învrednicindu-ne a ne închina ei, suntem datori cu mulțumire lui Dumnezeu pentru această binefacere[2271]. Venerarea Crucii se face cu frică[2272], dar și cu bucurie[2273], cu dragoste[2274], cu cucernicie[2275], cu cuget curat[2276] și cu

[2264] *Dm* III (*Ut od* 5 *tr* 2); *Lu* IV (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 1); *Vi* IV (*Ut od* 1 *tr* 3); avem nevoie să ne luminăm „cu lumina inimii", *Vi* V (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 3).

[2265] *Ma* IV (*Vc Dst* 1); Crucea este „desfătarea celor ce postesc", *Ma* IV (*Ut se* 1 *tr* 1); pe ea o sărutăm „luminați fiind prin post", *Ma* IV (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 2); *Mi* IV (*Ut od* 8 *ca* 3 *tr* 1); *Jo* IV (*Vc Dst* 4); *Lu* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2); Postul ajută la dobândirea acestei stări de curăție pentru a săruta „lemnul cel dătător de viață și dumnezeiesc", *Lu* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2).

[2266] *Vi* III (*Ut se* 2 *tr* 1).

[2267] *Lu* IV (*Vc Dst* 1). Orice virtute este un mijloc de pregătire pentru întâmpinarea Pătimirilor: „luminați făcându-ne prin dumnezeiești virtuți, cu credință să vedem luminatele patimi ale Mântuitorului", *Lu* I (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 3).

[2268] *Mi* IV (*Ut lum tr* 1); În tot cursul postului am cerut sa ajungem a ne închina „fără osândă" cinstitei cruci, *Ma* III (*Vc Dst* 3) (*Ut se* 2 *tr* 1).

[2269] „Dăruiește-mi și mie, Cuvinte, desfătarea postirii, precum lui Adam raiul, odinioară, și a gusta din toate poruncile Tale, Dumnezeul nostru, și a mă feri pururea de rodul păcatului, pe care l-ai oprit. Ca să ajung și eu cu bucurie la patima Ta cea de pe Crucea purtătoare de viață", *Mi* I (*Vc Dst* 3). „Crucea purtătoare de viață", și *Jo* III (*Vc Dst* 2). Crucea face ca postul să devină o desfătare, *Vi* IV (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 1).

[2270] *Lu* IV (*Vc Dst* 1, 2); *Mi* III (*Ut se* 1 *tr* 1) (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 5) (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 5); *Vi* III (*Vc Dst* 3) (*Ut se* 2 *tr* 1) (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 5) (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 5); *Mi* IV (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 2); *Vi* IV (*Vc Dst* 3) (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 3) (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1).

[2271] *Jo* IV (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 2).

[2272] *Lu* IV (*Vc Dst* 3); (*Ut se* 2 *tr* 1); *Ma* IV (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 1, 2); *Mi* III (*Vc Dst* 3); *Mi* IV (*Ut od* 3 *ca* 3 *tr* 1); *Mi* IV (*Ut od* 9 *ca* 3 *tr* 1); *Jo* IV (*Ut se* 2 *tr* 1).

[2273] *Dm* III (*Vcm Dst* 1); *Lu* IV (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2); *Mi* IV (*Ut od* 4 *ca* 1 *tr* 2); *Mi* IV (*Ut od* 9 *ca* 3 *tr* 1); *Jo* IV (*Ut se* 2 *tr* 1); *Vi* IV (*Ut se* 2 *tr* 1). Crucea aduce o „bucurie liniștită". John J. O'Brien, „Good Friday: Quiet Joy", în *Liturgical Ministry* 13 (2004), p. 142-149.

[2274] *Lu* IV (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 1); *Mi* IV (*Ut od* 1 *tr* 3) (*Ut od* 8 *ca* 3 *tr* 1); *Jo* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2).

[2275] *Mi* IV (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 2).

[2276] *Mi* IV (*Ut se* 1 *tr* 1); „curățindu-ne trupul și inima", *Mi* IV (*Ut od* 1 *tr* 2); „cu buze curate", *Mi* IV (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 2); „cu suflet curat", *Mi* IV (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 1; „cu

credință[2277]. Concluzia este simplă: numai într-o stare aparte pot fi întâmpinate Sfintele Pătimiri, a căror celebrare cu vrednicie precum și o participare duhovnicească la ele sunt facilitate de asceza Postului Mare:

> „Prin post trupul, prin înfrânare duhul, prin lacrimi sufletul să ne curățim credincioșii; și, fiind curați, să întâmpinăm luminat pe Cel curat; ca să vedem mântuitoarele Pătimiri, pe care le-a răbdat pentru noi, Mântuitorul"[2278].

> „Crucea Domnului este înfrânarea de la toată desfătarea și lege de postire celor ce se închină ei fără încetare. Că cei ce privesc neîncetat la Cel ce s-a pironit pe ea își răstignesc trupul împreună cu patimile și cu poftele. Pentru aceasta să ne sârguim să ne facem și noi curați prin post; să ne împărtășim cu Cel ce S-a împărtășit nouă cu iubirea de oameni prin patimi și dintru a Sa nepătimire a împărțit firii noastre, Cel ce are mare milă"[2279].

Crucea este cinstită, „cu bună cucernicie", mai întâi de către îngeri[2280], care se cutremură văzând taina mare săvârșită pe ea[2281]. Venerarea ei este prilej de veselie a toată omenirea[2282], iar cei ce se închină ei și cinstesc Sfintele Pătimiri se sfințesc[2283]. Și proorocul David este invocat a fi prezent la prăznuirea Crucii, ca unul care a profețit despre închinarea la „așternutul picioarelor" lui Dumnezeu (*Ps* 98, 5)[2284].

Deodată cu Sfânta Cruce sunt cinstite toate instrumentele Pătimirii, ca unele care, odinioară aducătoare de moarte, devin

cuget curat", *Vi* IV (*Ut od* 1 *tr* 1).

[2277] *Lu* IV (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 1); *Ma* IV (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 1); *Mi* IV (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 1); *Jo* IV (*Vc Dst* 1); *Jo* IV (*Ut se* 2 *tr* 1); „cu minte credincioasă", *Vi* IV (*Ut od* 1 *tr* 1); *Vi* IV (*Ut od* 3 *tr* 3) (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 3) (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1, 2).

[2278] *Ma* III (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2); „spălându-ne inimile cu apa postului, să sărutăm cu credință lemnul Crucii", *Mi* IV (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 1).

[2279] *Vibr* (*Vc Dst* 1); *Mi* I (*Ut od* 3 *tr* 1).

[2280] *Dm* III (*Vcm Dst* 1).

[2281] *Mi* IV (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 2).

[2282] *Mi* IV (*Ut od* 3 *ca* 3 *tr* 1).

[2283] *Dm* III (*Ut od* 7 *tr* 3-4); *Lu* IV (*Ut se* 1 *tr* 1) (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 2) (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1) (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2); *Ma* IV (*Vc Dst* 1) (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2); *Mi* IV (*Ut od* 1 *tr* 2); *Jo* IV (*Vc Dst* 6); *Vi* IV (*Ut od* 4 *tr* 1) (*Ut od* 4 *tr* 2) (*Ut od* 4 *tr* 3) (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 2) (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 3).

[2284] *Dm* III (*Vcm st* 2) (*Ut od* 3 *se tr* 2) (*Ut od* 6 *tr* 3) (*Ut venerare și acum*); *Lu* IV (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 1).

acum, prin puterea dumnezeiască, generatoare de viață nouă: „Haina Ta roșie, piroanele și Crucea, buretele și sulița, Iisuse, le cinstesc și le laud, că au înviat toată lumea”[2285]. În mod special, alături de Cruce este cinstită Sfânta Suliță (în Constantinopol fiind, de fapt, relicva cea mai venerată în Vinerea Mare): „Slavă purtătoarei de viață Crucii Tale; slavă dumnezeiești Tale sulițe, prin care iarăși am înviat”[2286]. De asemenea, mai sunt amintite trestia și buretele[2287], precum și piroanele[2288]. Împreună cu toate cele care, generic, sunt desemnate cu termenul „pătimiri”, ca sumă a tuturor chinurilor și instrumentelor prin care acestea au fost împlinite[2289], imnograful mai amintește și de „îngropare” ca subiect al cinstirii[2290]. Instrumentele Pătimirii sunt asociate Crucii și cinstite împreună cu ea, ca metonimie pentru Pătimiri: „Crucii, trestiei, piroanelor, suliței și patimilor Tale cele de viață făcătoare, toate popoarele închinându-ne, cu cântări Te lăudăm, Hristoase”[2291].

În timpul Egeriei, venerarea Crucii din Vinerea Mare era, într-un anume fel, cenzurată, evlavia exprimându-se doar printr-o ușoară

[2285] *Mi* II (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 5); *Dm* III (*Vcm Dst* 2).

[2286] *Vi* III (*Ut se* 2 *tr* 1). „Laud sulița, slăvesc și piroanele, buretele, trestia și Crucea, prin care m-am mântuit, Iisuse Dumnezeule”, *Mi* V (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 4). Despre venerarea Sfintei Sulițe în cultul constantinopolitan, a se vedea *supra* 2.2.4-2.2.5., p. 128-132.

[2287] *Mi* IV (*Ut od* 6 *tr* 3); „lăudăm Răstignirea Ta, sulița, buretele și trestia”, *Vi* IV (*Vc Dst* 3).

[2288] *Dm* III (*Ut od* 6 *tr* 4); *Lu* IV (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 2); *Mi* V (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 3); *Vi* V (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 5);

[2289] „Lăudăm Crucea Ta, Doamne, cea purtătoare de viață, și sfintele pătimiri ale trupului Tău cele pentru noi: sulița, junghierea, ocările, scuipările, lovirile cu palma și bătăile cu pumnul, haina cea de porfiră și cununa cea împletită de spini, prin care scăpându-ne din blestem, ne-ai izbăvit pe toți”, *Mi* V (*Vc Dst* 3); „Patima și Crucea Ta Ți le slăvesc”, *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 39). Pătimirile lui Hristos sunt demne de deosebită cinstire, *MiM/JoM* (*Pav se*).

[2290] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 3); „Îți cinstim, Hristoase-al nostru, cu laude, Răstignirea și-ngroparea Ta acum”, *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 58); *Dm* III (*Ut od* 6 *tr* 4); „Îngroparea-Ți laud, / Patimilor mă-nchin”, *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 50).

[2291] *Mi* I (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2). În contextul dezbaterilor generate de iconoclasm, instrumentele pătimirii, mai ales Crucea și lancea, apar reprezentate de timpuriu în ilustrații și viniete din manuscrisele, cum ar fi „Psaltirea Khuldov” (secolul al IX-lea), „Psaltirea Barberini” (secolul al X-lea) sau „Psaltirea lui Teodor” (secolul al XI-lea). A se vedea K. Corrigan, *Visual Polemics in the Ninth-Century Byzantine Psalters*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 30 și p. 162; E. Boeck, *Imagining the Byzantine Past: The Perception of History in the Illustrated Manuscripts of Skylitzes and Manases*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, p. 149-154.

închinare și prin sărutare, într-un ritm dedus a fi nu prea lent și într-un spațiu securizat, din dorința de a evita profanarea sau furtul relicvei sfinte[2292]. Imnograful bizantin consideră și el că există o venerare a Crucii nu doar exterioară, ci pe dinlăuntru, cu toată ființa omenească, și cu toate simțurile, nu doar prin sărutarea cu evlavie: „cu ochi și cu buze curate, începând cântare de bucurie, să ne închinăm, credincioșilor, cu bucurie Crucii Domnului, întru cântări lăudând-o”[2293].

Dacă timpul Postului Mare este unul care facilitează asceza înțeleasă ca răstignire duhovnicească, iar virtuțile sunt, de fapt, în esență, experiența comuniunii cu Hristos, inclusiv în Pătimirea Sa, în Săptămâna Mare anamneza Răstignirii însoțită de venerarea Crucii ca altar de sacrificiu este dublată de o înțelegere mistagogică mai înaltă a unirii cu Hristos, biruitor al celor două faze ale ispitirii (a plăcerii și a durerii). Distincția și, deopotrivă, conexiunea dintre cele două moduri de celebrare a Crucii (în Postul Mare *versus* Săptămâna Mare) ca două aspecte ale „vieții în Hristos” este sintetizată de părintele Makarios Simonopetritul:

[2292] *Itinerarium Egeriae*, 37, 1, p. 367. A se vedea și *supra* 2.1.5., p. 117-118. În secolul al VI-lea, Sfântul Grigorie de Tours dă mărturie chiar despre înăsprirea pazei (cei suspectați de „necuviință” erau îndepărtați cu lovituri). *Itinerarium Egeriae*, 37, 1, nota 359, p. 367. De timpuriu avem mărturii despre evlavia unor creștini de a avea, personal, o părticică din Lemnul Sfintei Cruci, pe care să o poarte la ei. Sf. Grigorie de Nyssa, *Viața Sfintei Macrina*, 30, traducere de Maria-Iuliana Rizeanu, în *Omilii la praznice împărătești. Viața Sfintei Macrina*, traduceri din limba greacă veche și introduceri de Ierom. Agapie (Corbu) și Maria-Iuliana Rizeanu, note de Ierom. Agapie (Corbu) și Ierom. Policarp Pîrvuloiu, Ed. IBMO, București, 2015 [*Credința ortodoxă*], p. 190; Sf. Ioan Gură de Aur, *Către Iudei* (cuvânt initial), 10, în *Cuvântări împotriva anomeilor. Către iudei*, p. 221. În spațiul spaniol medieval, venerarea Crucii era asociată unui rit de reconciliere, ca recunoștință pentru semnificația mântuitoare a morții lui Iisus pe ea. Louis van Tongeren, „La vénération de la Croix le Vendredi Saint dans la liturgie hispanique”, în *QL* 80 (1999), p. 106-131. Patrock Prétot subliniază că venerarea Crucii (*proskynēsis*) nu este doar un gest simplu, de satisfacere a pietății pelerinilor, ci unul simbolic, o mărturie a experienței vii, „o mărturisire de credință în act”, o formă de transmitere a credinței pe principiul relației *lex orandi-lex credendi*; așa cum Hristos este în Persoana Sa plinirea Scripturilor, la fel cultul, în general, este „epifanic”, manifestând nu doar credința/sentimentul religios, ci însăși „taina” pe care o celebrează. Patrick Prétot, *L'adoration de la Croix. Triduum pascal*, p. 232-233, 235-240, 245-248. A se vedea și Irénée Henri Dalmais, „L'adoration de la Croix”, în *LMD* 45 (1956), p. 76-86.

[2293] *Dm* III (*Ut od* 3 *tr* 4); „...să-l sărutăm cu buze și cu ochi neîntinați”, *Jo* III (*Ut se* 2 *tr* 1); „cu ochi și cu buze curate a săruta făcătoarea de viață Cruce”, *Jo* III (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 5); ne închinăm ei „cu buze curate și cu sufletul”, *Jo* III (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 5); „cu buze curate, cu gura și cu inima”, *Mi* IV (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 2).

„Triodul atacă [...] înseși rădăcinile patimilor: plăcerea, care a fost cauza inițială a căderii, și durerea, care a fost, împreună cu moartea, consecința ei. Și chiar dacă acestea două pot fi deosebite, terapia lor putând fi pusă în legătură cu asceza Postului Mare, pe de o parte, și cu mistagogia Săptămânii Mari, pe de altă parte, trebuie subliniate că atât una, cât și cealaltă sunt indisociabil legate de viața în Hristos și de răstignirea duhovnicească. Crucea Săptămânii a III-a poate fi atunci privită drept acel aspect din unica jertfă a Crucii care tămăduiește plăcerea, iar Crucea Vinerii Mari drept aspectul care izgonește durerea și inițiază în bucuria pascală"[2294].

11.6. Pătimirile Domnului și patimile omenești. Răstignirea duhovnicească

În timpul Postului Mare, pomenirea Sfintei Cruci a fost constant însoțită de o tematică duhovnicească legată de mortificarea față de patimile făpturii umane și de conceptul de „răstignire duhovnicească". Sinaxarul duminicii a treia din post se deschide chiar cu această analogie dintre Pătimirile lui Hristos pe Cruce și răstignirea duhovnicească a creștinului, care poartă mai ușor această luptă, dacă este întărit de Sfânta Cruce:

„Pentru că în timpul postului celui de patruzeci de zile ne răstignim și noi oarecum, morți fiind față de patimi, cu simțurile adormite și potolite din pricina amărăciunii postului, ni se pune înainte cinstita și de viață făcătoare Cruce, ca să ne îmbărbăteze, să ne sprijine, să ne aducă aminte de patima Domnului nostru Iisus Hristos și să ne mângâie"[2295].

Așadar, la Răstignirea și Moartea Domnului pentru păcatele oamenilor se răspunde cu același gest, transpus duhovnicește: „Purtând

[2294] Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 355. Despre ispitirile Domnului prin plăcere (Carantania) și durere (Ghetsimani și Golgota), cea de a doua venind după „ce diavolul s-a depărtat până la o vreme" (= vremea Pătimirilor), la Sf. Maxim Mărturisitorul, *Întrebări și nedumeriri*, 180, p. 232-233. Ghetsimaniul și Golgota încep, într-un fel, în Carantania.

[2295] *Dm* III (*Ut sinaxar*). Crucea lui Hristos nu este eficientă decât dacă devine crucea noastră. Este și tema întregii lucrări a lui Pie-Raymond Régamey, *La Croix du Christ et celle du chrétien*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1969, 127 p.

înfrânarea patimilor, să ne răstignim acum Domnului trupul, și gândul să-l arătăm toți mort prin dumnezeiasca viețuire"[2296].

„Patimile lui Hristos cuprind omorârea de viață făcătoare pentru cei ce au străbătut cu pătimirea prin toate. Și dacă pătimim împreună vom fi și slăviți împreună (*Rm* 8, 17). Iar patimile plăcerilor aduc o omorâre de moarte făcătoare în cei ce le lucrează pe ele [...]. Pătimirea de bunăvoie a patimilor lui Hristos înseamnă răstignirea răstignirii și omorârea omorârii"[2297].

Mântuirea nu a fost un act juridic, de satisfacere a onoarei lezate a lui Dumnezeu, ci o intervenție tămăduitoare în însăși ființa umană, incapabilă de regenerare prin propriile puteri. De aceea, pătimirile Domnului nu sunt rezultatul unor pedepse divine pentru Sine, ci sunt de bunăvoie primite pentru păcatele lumii[2298]. Durerile lui Hristos s-au făcut și pentru izbăvirea de „desfătările cele prea amare ale sufletelor noastre"[2299] și vindecarea cu rana Sa a rănilor suflе-

[2296] *Mi* I (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 2). Pomenind Pătimirile Domnului se cuvine să „ne jertfim patimile noastre". Sf. Teodor Studitul, *Catehezele Mici*, 73 [„Despre Pătimirea Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos. În sfânta și marea Vineri"], p. 298. „Să ne dăm lui Dumnezeu pe noi înșine! [...] să-i aducem ca pe un rod în chip desăvârșit nu numai trupul, ci și sufletul însuși, mintea, socotința/voința și toată mișcarea lor". Sf. Nicolae Cabasila, *Omilie la Pătimirea mântuitoare*, 14, p. 129. Lupta cu patimile este una de toată viață: după Ioan de Apamea, din faptul că Iisus a stat răstignit pe Cruce de la ceasul al treilea până la ceasul al nouălea (*Mc* 15, 25.33-34) se cuvine „să înțelegem că din tinerețea noastră, care este aidoma dimineții vieții noastre, și până la sfârșit, trebuie să răstignim și să ucidem toate mădularele omului nostru cel vechi". Ioan de Apamea, *Despre taina Crucii Domnului nostru*, 120, p. 298.

[2297] Sf. Grigorie Sinaitul, *Alte capete*, 2, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017 [*FR* 7], p. 138. Puterea de a birui patimile vine tocmai din Pătimirile Domnului. Urmând pe Sfântul Maxim, Sfântul Grigorie Sinaitul distinge între „patimi de plăcere" și „patimi de durere", cele dintâi, care distrug ființa, fiind învinse de către cele din urmă; există, așadar, o „omorâre făcătoare de moarte" și o „omorâre făcătoare de viață", iar „însușirea de bunăvoie a patimilor de durere ale lui Hristos ne pricinuiește o răstignire a răstignirii și o omorâre a omorârii produsă de patimile de plăcere". Nota 225 a Pr. Dumitru Stăniloae la Sf. Grigorie Sinaitul, *Alte capete*, 2, p. 138-139.

[2298] *JoM* (*Ut st și acum*).

[2299] *Mi* I (*Vc Dst* 1). Imnograful subliniază discret distincția dintre plăcerea temporară adusă de păcat în ființa umană („desfătările") și tristețea care îi urmează („amare"). „Am gustat fiere pentru tine, ca să-ți vindec plăcerea amară a acelei dulci mușcături". Sf. Epifanie de Salamina, *La Sâmbăta Mare*, p. 471. Hristos, „prin gustarea din fierea cea amestecată cu oțet, alungă boala cea pricinuită de gustarea plăcută [la gust], care a vătămat firea omenească". Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt la*

tului[2300]. Deseori, chiar în timpul Săptămânii Mari, când mutarea de accent este vizibilă, nefiind în preocuparea primă efortul ascetic, imnograful face referire la pătimirile Domnului ca sursă a izbăvirii noastre din patimi: Hristos a venit „spre Patima ce izvorăște nepătimire"[2301]; „pe Cel ce vindecă patimile Îl gătesc spre patimă"[2302]; prin pătimiri, „de patimi am fost dezlegat"[2303].

> „Hristoase, ca să slobozești pe om din patimi, Te-ai făcut om pentru multă milostivirea Ta și Te-ai supus patimilor celor ucigătoare de patimi; pentru aceasta, Iubitorule de oameni, tămăduiește, cu iubirea Ta de oameni, patimile mele cu preacinstite Patimile Tale"[2304].

Patimile care războiesc pe creștin pe dinlăuntru sunt asemănate unor fiare „cumplite din trestii" care necinstesc pe om; ele pot fi biruite cu ajutorul Celui Care a răbdat, pe nedrept, „ocară de necinste", fiind El „bătut cu trestia"[2305]; „șarpele cu dinții cei veninoși" este responsabil de îmbolnăvirea noastră și nu putem fi curățiți de

Sâmbăta cea Sfântă, 21, p. 128. Iisus a gustat fiere pentru mine, care L-am amărât prin neascultare, *Mi* V (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 5).

[2300] *Vi* III (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 1); rana Lui a tămăduit întreaga fire omenească, *Vi* V (*Ut st* 1).

[2301] *JoM* (*Ut od* 4 *tr* 1); „Cel ce ai pătimit pentru noi și ne-ai mântuit pe noi din patimi", *ViM* (*Ut la* 2).

[2302] *JoM* (*Ut la* 1), reluat și *JoM* (*Vc/LitEuh Dst* 1).

[2303] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 50); „din patimi Tu ne-ai scos prin patima Ta", *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 2); Hristos „a răbdat patimi, dăruind nepătimire tuturor", *Vi* V (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 4); „prin patima Crucii" ai dat „tuturor nepătimire", *Vi* VI (*Vc Dst* 2); „oprește năvălirile patimilor cu Patima Ta, Cel ce ai pătimit și nepătimire ai dăruit celor credincioși", *Mi* II (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 2); „cu rana Ta, toți ne-am vindecat de patimile păcatelor", *Mi* II (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 5); „Dumnezeule, Cel ce ai pătimit pentru noi și fără patimă ai rămas, izbăvește-ne pe noi de patimi și mântuiește sufletele noastre", *Dm* III (*Ut la* 4); „a primit Patimi Cel ce m-a slobozit pe mine din patimi", *Dm* III (*Ut venerare slavă*); ca Unul ce a pătimit cu trupul pe Cruce, Hristos este rugat să „scape de patimile trupești" pe cei care o venerează, *Ma* IV (*Ut od* 2 *ca* 1 *tr* 4). Comentând *Is* 53, 3, Teodoret de Cyr afirmă că Domnul pătimește în firea omenească, dar persoana Lui, în care coexistă ambele firi, a rămas unică. Théodoret de Cyr, *Commentaire sur Isaïe*, vol. III, introduction, texte critique, traduction et notes pas Jean-Noël Guinot, Les Éditions du Cerf, Paris, 1984 [*SC* 315], p. 151, nota 3.

[2304] *Canoanele Maicii Domnului, Dm gl* 7 (*od* 9 *tr* 3). „Cel ce ai dat tuturor nepătimire cu Patimile Tale, Iubitorule de oameni, omorând patimele trupului meu cu Crucea Ta, învrednicește-mă a vedea dumnezeiasca Patimă, prin post, plăcând slavei tale, ca să iau din destul mare milă". *Mi* I (*Ut se* 1).

[2305] *Vi* IV (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 2);

putrejune decât prin sulița Pătimirilor[2306]. Dar ținta întregului efort ascetic nu este doar dobândirea nepătimirii, ca ideal în sine, ci, agonisind-o pe aceasta, să ne apropiem de Înviere:

> „Cel ce ai fost omorât fiind întins pe Cruce înviază sufletul meu cel omorât cu păcatul. Și mă învrednicește, Hristoase, să ajung cu pace la cinstită Învierea Ta, pe mine, cel ce fac cu osârdie îndreptările Tale"[2307].

De-a lungul întregului post, și cu atât mai mult în Săptămâna Sfântă și Mare, permanent asistăm la o transpunere în plan personal a evenimentelor mântuitoare ale Pătimirilor. Nu este suficientă o rememorare de tip „calendarul zilei" a ceea ce a fost, ci, deodată cu comemorarea propriu-zisă, credinciosul participă și-și împropiază evenimentele la nivelul cel mai personal cu putință, ca și când ele s-au petrecut în primul rând *pentru el*, îl vizează pe el și, fără această referire la persoana lui, evenimentul în sine îi este străin sau, cel mult, generator de sentimente de compasiune emoționale față de Cineva pedepsit pe nedrept. Faptul istoric al Pătimirilor este contemporan cu fiecare credincios și efectele Pătimirilor sunt observabile în propria viață:

> „Răstignitu-Te-ai pentru mine, ca să-mi izvorăști mie iertare; împunsu-Te-ai în coastă, ca să-mi țâșnești pâraie de viață; cu piroane Te-ai pironit, ca, prin adâncul Patimilor Tale, crezând eu înălțimii puterii

[2306] *Mi* I (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 3); Crucea, închipuită mai înainte prin șarpele înălțat pe lemn de către Moise (*Nm* 21, 8-9; *In* 3, 14), vindecă acum toate neamurile de „veninul răutății șarpelui", *Vi* V (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2).

[2307] *Vi* I (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 3); „Toate de bunăvoie le-a primit, Cel fără de păcat, ca să dăruiască tuturor Învierea cea din morți", *JoM* (*Ut la slavă și acum*), reluat și *JoM* (*Vc/LitEuh Dst* 5); *Vi* I (*Ut se* 1 *tr* 1); cei ce se închină „fără patimă" (adică fiind curățiți de patimi) cinstitei Cruci se învrednicesc stării de „fii adevărați ai Învierii", *Vi* IV (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2); ne rugăm să ajungem la „Învierea cea mântuitoare", *Mi* V (*Vc Dst* 2). În scrierile Sfântului Apostol Pavel, „cuvântul Crucii" este totdeauna pus în legătură cu Învierea; el apare nu într-un context negativ, ci unul de iubire (*Ga* 2, 21), de împăcare/reconciliere (*Col* 1, 28), de pace (*Ef* 2, 14-18), de „dreptate", de sfințire și de eliberare (*1 Co* 1, 30). Mgr Pierre Debergé, „La «parole de la croix»", în *LMD* 262 (2010), nr. 2, p. 25-38, aici, p. 37-38. Despre Cruce, ca simbol al Învierii nu doar a lui Hristos, ci și a fiecărui creștin, în măsura în care este asumată, nu doar ca gesticulație exterioară, ci ca loc al prezenței lui Hristos cel Înviat și al manifestării Duhului Sfânt prin Care S-a săvârșit Învierea Fiului și, de asemenea, învierea noastră, la Michel Stavrou, „Le signe de la Croix dans la tradition orthodoxe", în *LMD* 262 (2010), nr. 2, p. 115-136, mai ales, p. 130-131.

Tale, să-Ți cânt: Dătătorule de viață, Hristoase, slavă și Crucii Tale, și Patimii Tale, Mântuitorule"[2308].

Același Hristos Care, înălțându-Se pe Cruce, a prăbușit pe vrăjmașul este chemat să mă ridice și „pe mine, cel prăbușit de voia mea în prăpastia desfătărilor"[2309]. Crucea este noul toiag al lui Moise, care nu mai despică apele Mării Roșii, ci taie „marea patimilor", pentru ca noi „să ajungem la pământul făgăduinței și să ne săturăm din destul de mana cea înțelegătoare"[2310]. Nu (doar) zapisul și rănile lui Adam, ci legăturile și rănile mele au fost dezlegate la Răstignire[2311]. Închinându-ne Sfintei Cruci, la locul unde au stat picioarele lui Iisus[2312], cerem să fie întărite picioarele noastre „pe piatra poruncilor lui Dumnezeu"[2313]. Prin Moartea de bunăvoie și Învierea Sa, Domnul este rugat să omoare voile trupului și să ne învieze inima și sufletul „cel omorât de greșeli[2314].

Folosind ca metodă de compoziție analogia, imnograful folosește un cuvânt (de exemplu, „a întinde"; „poarta") cu ajutorul căruia brodează minunate alcătuiri duhovnicești: „Cel ce ai întins cerul ca o piele, Ți-ai întins palmele pe Cruce, Preabunule Iisuse. Pentru aceasta mă rog Ție: milostivește-Te spre mine cel întins de bântuielile

[2308] *ViM* (*Ut fer* 5); „Cu rana Ta, tămăduiește patimile sufletului meu; cu împungerea coastei Tale, potolește împunsăturile demonilor cele cu durere; cu piroanele Tale, Hristoase, scoate-mi piroanele poftelor celor cu plăcere și cu patimă, dându-mi ca să mă închin fără patimă cinstitelor Tale Patimi și Învierii", *Mi* IV (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 3). „Cel ce ai primit cu trupul Tău Pătimirile cele de viață făcătoare și mântuitoare: crucea, piroanele, sulița, moartea, omoară-mi patimile cele trupești, care îmi strică sufletul. Cel ce cu îngroparea Ta ai prădat împărăția iadului, îngroapă-mi sfaturile mele cele viclene, prin gânduri bune și risipește duhurile cele viclene", *RândÎmp* (*rug* 3, a Sf. Simeon Metafrastul).

[2309] *Vi* II (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 1).

[2310] *Ma* IV (*Ut od* 2 *ca* 1 *tr* 2); *Vi* IV (*Ut od* 1 *tr* 4); „Cel ce ai prefăcut în dulceață apele Merrei, prin mâna lui Moise [...] smulge patimile cele amare din gândul meu și îndulcindu-mă cu mierea pocăinței, arată-mă închinător cinstitei Tale Patimi", *Mi* IV (*Vc Dst* 2).

[2311] „Pironindu-Te, Doamne, pe Cruce, ai rupt zapisul lui Adam cu dumnezeiasca suliță; pentru aceasta rupe legăturile mele, Cuvinte", *Vi* V (*Vc Dst* 3); „zapisul nostru l-ai rupt, Doamne", *ViM* (*Ut fer* 7); „Întinsu-Ți-ai, Hristoase, palmele pe lemn, vindecând rana lui Adam cu rănile Tale. Pentru aceasta Te rog, vindecă rănile mele, pe care le-a pus în sufletul meu înșelătorul", *Vi* V (*Ut se* 1 *tr* 1); „Vindecat-ai, Preabunule, zdrobirea mea, pe Cruce oarecând țintuindu-Ți mâinile și picioarele cu piroane", *Vi* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1).

[2312] *Mi* IV (*Ut od* 3 *se tr* 1).

[2313] *Mi* IV (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 3).

[2314] *Mi* III (*Ut se* 1 *tr* 1); *Vi* III (*Vc st* 1).

vrăjmașului"[2315]; „Către porțile pierzării apropiindu-te prin faptele cele necuvioase, ți-a deschis ție porțile pocăinței, preacinstită, Cel ce a sfărâmat mai înainte cu puterea dumnezeirii porțile iadului, fiind El Însuși poarta vieții"[2316].

Toate cele petrecute la Răstignire sunt motiv pentru credincios a-și întoarce privirile înspre sine: Cel ce a întunecat lumina soarelui, la pătimire, și a adus lumină tuturor oamenilor, El este creator și stăpân al luminii și are putere să strălucească „raza întoarcerii" mie, celui întunecat prin „viață dezmierdată și trai întinat"[2317]. Evocarea mișcărilor tectonice este prilej pentru imnograf de a aminti de „mintea mea cea clătinată de bântuielile șarpelui" care are nevoie de a fi întărită „pe piatra cea neclintită" a voii dumnezeiești[2318]. La Răstignirea lui Hristos, Piatra cea nefăcută de mână, tăiată din muntele Fecioarei (*Dn* 2, 34.44-45), pietrele s-au despicat; acestea avându-le în minte cerem să fim liberați noi, cei îngreuiați „cu piatra nesimțirii"[2319]. Cuvântul final al lui Iisus pe Cruce, ultimul din cele „șapte"[2320], este invocat pentru „plinirea" cu folos a postirii și celebrarea cu vrednicie a Paștilor:

> „Cel ce pentru mine ai răbdat răstignire, bând oțet și zicând; Săvârșitu-s-a! (*kai eipōn tetelestai*), săvârșește-mi (*teleson mou*=împlinește-mi, încununează-mi) vremea [stadionul, cursa] postului (*to nēsteias stadion*), învrednicindu-mă a vedea Învierea Ta"[2321].

[2315] *Vi* V (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 1).

[2316] *Dm* V (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 1).

[2317] *Vi* III (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 3);

[2318] *Vi* II (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 3); *Mi* IV (*Ut od* 7 *tr* 2).

[2319] *Vi* II (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1).

[2320] Tema celor șapte cuvinte pe Cruce a fost subiectul unor lucrări întregi, mai vechi ori mai noi: Alexander WATSON, *The seven sayings on the Cross*, John Masters Publishers, London, 1847; John EDMUNDS, *The seven sayings of Christ on the cross*, Thomas Hatchford Publishers, London, 1855; David ANDERSON-BERRY, *The Seven Sayings of Christ on the Cross*, Pickering & Inglis Publishers, Glasgow, 1871; dar și comentarii recente, precum Simon Peter LONG, *The Wounded World: A Brief Meditation on the Seven Sayings of Christ on the Cross*, Baker Books House, 1966, 87 p. sau Arthur PINK, *The Seven Sayings of the Saviour on the Cross*, Baker Books, Grand Rapids, Michigan, 2005, 141 p. Cum cifra șapte este cifra perfecțiunii, ultimele șapte cuvinte au fost interpretate și în sensul „completării" finale a creației adusă la existență tot prin cuvânt. Timothy RADCLIFFE OP, *Seven Last Words*, Burn & Oates, 2005, p. 11. O analiză spirituală, sub formă de meditație/rugăciune, la Karl RAHNER, Joseph RATZINGER, *Settimana Santa*, ed. a V-a, Editrice Queriniana, Brescia, ³1999, p. 29-53.

[2321] *Vi* II (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 5); *In* 19, 30. „«Săvârșitu-s-a» înseamnă «desăvârșitu-s-a» omul în Dumnezeu". Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Chipul evanghelic al lui*

Sufletul meu rodește spini și mă rog Domnului să-l curățească, El, ca unul care a fost încununat cu o cunună de spini[2322]. Hristos, de bunăvoie pătimind și voitor al mântuirii noastre fiind, este rugat să vindece „voințele cele preaviclene" din inimile noastre[2323]. Izvorul vieții din coasta lui Hristos este invocat pentru ca și sufletul omenesc să izvorască umilință pentru păcatele sale: „Din coasta Ta, Doamne,/ Cea însulițată,/ Izvorăști mie viață, prin viața Ta,/ Și mă înnoiești și mă viezi cu ea"[2324]. Hristos, „adormit" pe Cruce, este rugat să mă trezească din somnul păcatului:

> „Cu dormitarea nepurtării de grijă, am suferit somnul cel greu al păcatului; ci Tu, Care ai adormit pe Cruce pentru Mine, Hristoase al meu, ridică-mă pe mine cel căzut, ca să nu mă cuprindă noaptea morții"[2325].

Pentru imnograf, nu este atât de importantă explicația fiziologică a izvorârii sângelui și a apei din coasta străpunsă a Domului, și nici chiar interpretarea teologică pe care a primit-o acest fapt, ci este prilej de a face un comentariu duhovnicesc privind viața lăuntrică a credinciosului:

> „Apă vie curgătoare în viața veșnică fiind Tu, Cuvinte, ai izvorât din coastă sânge și apă, Stăpâne, pe Cruce, oprind torentele păcatului. Pentru aceasta mă rog Ție, usucă și viclenele țâșniri ale patimilor mele"[2326].

Hristos, Cel rănit cu sulița, a vindecat pe cei răniți de săgeata vrăjmașului[2327]. Apa din coastă este șuvoiul care spală „urmele rănilor păcatului"[2328], noul râu din Eden care udă acum pământul prin

Iisus Hristos, p. 386.

[2322] *Vi* III (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 3); „Cel ce ai smuls spinul păcatului cu răstignirea Ta, Doamne, smulge gândurile spinoase ale minții mele", *Mi* III (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 2).

[2323] *Vi* III (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 2); „Cel ce ai îndreptat căderea celor întâi-ziditi, prin patimă și prin Cruce îndreptează-mă și mă povățuiește spre plinirea voilor Tale", *Lu* IV (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 3).

[2324] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 43); „Orbirea ce împietrită a sufletului meu spal-o, Îndurate Mântuitorule, și-mi dă, Bunule, izvorul dumnezeieștii umilințe, Cel ce mi-ai izvorât viață din coastă și ai atras, Doamne, la Tine firea omenească", *Vi* III (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1).

[2325] *Vi* I (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 2); *Lu* IV (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 3).

[2326] *Ma* IV (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 3).

[2327] *Mi* III (*Vc Dst* 2); *Mi* IV (*Ut od* 5 *tr* 3).

[2328] *Mi* V (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 4).

alte patru brațe (cei patru evangheliști)[2329], prevestind apa curățitoare a Botezului[2330]. Sângele și apa sunt adevăratul balsam, untdelemnul vindecător al Samarineanului milostiv:

> „Tu, Doamne, Cel ce Te-ai întrupat din Fecioară în chip de negrăit, prin vărsarea mântuitorului sânge și a apei ce s-a vărsat de bunăvoie din coasta Ta, picurând ca niște untdelemn, Hristoase Dumnezeule, peste rănile mele, înfășoară-le cu legături"[2331].

Pe de altă parte, în buna tradiție a afirmării sinergiei în lucrarea de mântuire, se afirmă că sângele lui Hristos vărsat pentru mântuirea tuturor, dimpreună cu apa lacrimilor din partea omului, îl curăță pe acesta de faptele cele rele[2332].

Toate aceste alcătuiri, și multe altele, vor să arate că celebrarea Pătimirilor nu este un act mimetic-anamnetic, parte a unei regii scenografice din care facem sau nu parte ca spectatori mai mult sau mai puțin pasivi: pătimirile lui Iisus din Nazaret, din vremea lui Ponțiu Pilat, nu-i priveau doar pe strămoșii lui Adam de până atunci, ci eu însumi sunt parte dintre cei pentru care Hristos suferă pe Cruce. Nu pentru o masă amorfă de oameni a pătimit Hristos; eu sunt, aici și acum, „beneficiarul" concret al Pătimirilor: „pentru mine le-ai suferit toate: palme, scuipări și răstignire"[2333].

Cele două brațe ale Crucii sunt și simbolul a două dimensiuni ale răstignirii duhovnicești: una orizontală, a biruirii patimilor care țin de trup, și una verticală, în completarea și pentru plinirea celei dintâi, a răstignirii minții, a curăției gândurilor, și rugăciunea curată ca vehicul al contemplației duhovnicești. Insistența Postului Mare pe dimensiunea ascetică evidențiază imposibilitatea „construirii" celei-lalte fără a experimenta și a ieși biruitori în prima fază a lucrării, care, de fapt, o însoțește, ca suport, și pe a doua:

[2329] *ViM* (*Ut fer* 4); *Fc* 2, 10.

[2330] *ViM* (*Ut fer* 5); *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 44, 64-65) (*Ut Pr* 2 *tr* 71).

[2331] *Sb* V (*Vc Dst* 1).

[2332] *Dm* V (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 3). Credincioșii sunt chemați „spre ascultarea [lucrarea din partea omului – *n.n.*] și stropirea cu sângele lui Iisus Hristos (*eis hypakoēn kai rhantismon haimatos Iēsou Christou*)" (*1 Ptr* 1, 2).

[2333] *Mi* III (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 1). Hristos „suferă durerile mele, poartă rușinea mea". Sf. Nicolae Cabasila, *Cuvânt la Pătimirile mântuitoare*, 8, p. 149. Totuși, este prezentă și referirea la un *eu* comun: „suferi durere pentru toți", *Vi* IV (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 4). Hristos „moare moartea noastră". Sf. Nicolae Cabasila, *Cuvânt la Pătimirile mântuitoare*, 8, p. 149.

„Lucrarea firii noastre este îndoită din pricina firii noastre îndoite, alcătuită din două părți. Una stă în a răbda necazurile crucii prin lucrarea iuțimii (mâniei), ce se numește făptuire (*praxis*). A doua stă în lucrarea subțire a minții (*nous*) și îndeletnicirea cu cele dumnezeiești, dar și în stăruirea în rugăciune și în cele următoare, care se înfăptuiește prin partea poftitoare și ea se numește vedere (contemplare, *theōria*)"[2334].

Pe de altă parte, aprofundând și continuând o idee susținută inițial de Evagrie Ponticul, după care lucrarea de despătimire (*praktikos*) este o moarte duhovnicească, prin răstignirea patimilor, iar înaintarea în contemplație este asimilată cu învierea[2335], Sfântul Maxim Mărturisitorul vede existența unei răstigniri duhovnicești inclusiv în viața contemplativă și pe tot parcursul vieții. Cu alte cuvinte, răstignirea, din perspectivă spirituală, nu este doar pentru „începători", ci este o caracterică universală a viețuirii creștine, pe diferite trepte ale viețuirii[2336],

[2334] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte pentru nevoință*, 30, p. 135-136. „Dacă mintea se îndepărtează de la pomenirea lui Dumnezeu, cade fie în patima mâniei, fie în cea a poftei". Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii*, 56, traducere de Maria-Iuliana Rizeanu, în Sf. Macarie Egipteanul, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Epifanie de Salamina, *Scrieri duhovnicești și omilii*, p. 138. Despre cele două aspecte ale răstignirii duhovnicești, la Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 351-355. Necesitatea lucrării ascetice permanente, rafinată prin discernământ duhovnicesc în timp, este subliniată de imnograf ca mijloc pentru a dobândi inclusiv curăția minții de gânduri, a căror multiplicitate și instabilitate sunt simptom al căderii: „Darul Sfântului Post strălucind ne trimite nouă raze, *curățind mai înainte curgerea gândurilor* (s.n.)", *Mibr* (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2). Una dintre scoliile comentate de părintele Stăniloae la ideea Sfântului Ioan Scărarul că „izvorul de apă al lacrimilor" izvorăște „prin lemn, adică prin răstignirea trupului, împreună cu patimile și cu poftele lui (*Ga* 5, 24)" vorbește despre necesitatea și ca mintea să se răstignească, să se supună Cuvântului, ca unire de iubire cu Dumnezeu: „Sunt două chipuri de suiri pe Cruce: unul este cel al răstignirii trupului; al doilea cel al urcării la contemplare. Cel dintâi vine din libertate, al doilea se ivește din lucrarea faptelor; acestuia nu i se supune mintea, dacă nu se supune mai întâi trupul. Împărăția minții este răstignirea trupului și mintea nu se supune lui Dumnezeu, dacă libertatea nu se va supune rațiunii". Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, 31, 15 [*Cuvânt către păstor*], p. 458-459.

[2335] Evagrie Ponticul, *Capete gnostice*, 4, 89 și 5, 35, în Antoine Guillaumont, *Les six Centuries des „Képhalaia Gnostica" d'Évagre le Pontique*, Ed. Firmin-Didot, Paris, 1958 (*PO* 28/1), p. 175, 191.

[2336] Sfântul Maxim statuează, astfel, trei tipuri de răstignire duhovnicească: nepătimirea (moartea față de ispitele senzoriale); răstignirea minții față de contemplarea simbolică a lucrurilor; și, a treia dimensiune, premergătoare îndumnezeirii, renunțarea de a contempla „însușirile" lui Dumnezeu, ci pe Dumnezeu Însuși. Din altă perspectivă, există opt tipuri de răstigniri: cinci care vizează viața pătimașă (față de păcatele cu fapta, față de închipuiri, față de patimi, față de gândurile pătimașe, față de închipurile

așa cum, tot pe paliere duhovnicești diferite putem vorbi și despre o înviere neîncetată[2337].

Excursus 2: Paradoxuri și construcții antinomice exprimate de imnografie

Ține de geniul literar și de așezarea duhovnicească a alcătuitorilor de imnuri a prezenta evenimentele petrecute la Sfintele Pătimiri într-o perfectă concordanță cu celelalte fapte evocate de Sfintele Scripturi, în analogii și comparații nu doar frumoase ca exprimare artistică, dar, mai ales, potențatoare ale mesajului teologic și spiritual transmis. Unul dintre procedeele cele mai întâlnite este cel al asocierilor de tip antinomic, majoritatea dintre ele pentru a arăta cum un Dumnezeu creator, iubitor și purtător de grijă față de omenirea întreagă, îndeosebi față de poporul lui Israel, primește un asemenea tratament nu doar nevrednic față de divinitate, ci cu totul inuman. Beneficiar ai binecuvântărilor dumnezeiești, Israel – dar și orice credincios care citește în cheie mistagogică istoria mântuirii – se arată, prin comportament, a fi nerecunoscător, blasfemiator și batjocoritor. În plus, paradoxurile subliniază smerenia unui Dumnezeu Care Se pogoară până la om și acceptă să primească un astfel de răspuns din partea făpturii Sale:

„Înfricoșătoare și preaslăvită taină se vede petrecându-se astăzi: Cel nepipăit a fost prins și a fost legat Cel ce a dezlegat pe Adam din blestem. Cel ce cercetează inimile și rărunchii, cu nedreptate a fost cercetat. În temniță a fost închis Cel ce a închis adâncul. Stă înaintea lui Pilat Acela Căruia îi stau înainte cu frică Puterile cerești. Cu palme a fost lovit de mâna făpturii Ziditorul. Răstignire pe cruce a primit Cel ce judecă viii și morții; în mormânt a fost închis Stricătorul iadului. Cel ce toate le-ai răbdat cu milostivire, și pe toți i-ai mântuit din blestem, Îndelung-Răbdătorule Doamne, slavă Ție"[2338].

prin simțuri) și trei răstigniri, împreună cu Mielul Hristos, față de „stări" nepăcătoase în sine, dar care pot degenera în păcătoase (relația simțurilor cu cele sensibile, orice lucrare a simțurilor și lucrarea minții). Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 123, p. 456-457. Și o exegeză a părintelui Stăniloae, la nota 380, *Ibidem*, p. 457-459. Despre răstignirea necontenită, în orice stare duhovnicească, văzută ca punct de echilibru cu ideea (întâlnită, de pildă, la Evagrie) unei învieri permanente cu Hristos, la Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul*. p. 388-390.

[2337] A se vede și *infra* 11.7., p. 571-577.

[2338] *ViM* (*Vc Dst și acum*). O listă concentrată, sub formă de sentințe, despre antinomiile care evidențiază divino-umanitatea lui Iisus Hristos, la Sf. Efrem Sirul, *Imnele Azimelor*, 13, p. 170-172.

„Astăzi a fost spânzurat pe lemn Cel ce a spânzurat pământul pe ape. Cu cunună de spini s-a încununat împăratul îngerilor. Cu porfiră mincinoasă s-a îmbrăcat Cel ce îmbracă cerul cu nori. Lovire peste obraz a luat Cel ce a slobozit în Iordan pe Adam. Cu piroane s-a pironit Mirele Bisericii. Cu suliță s-a împuns Fiul Fecioarei. Închinămu-ne Patimilor Tale, Hristoase! Arată-ne nouă și slăvită învierea Ta"[2339].

Uimirea imnografului vizează imaginea lui Dumnezeu Cel nepătimitor care „pătimește": Ziditorul primește palme și bătăi de la zidirea Sa[2340], moare Cel ce are stăpânire peste toate făpturile[2341] și Cel ce este însăși Viața[2342]: „În mormânt, Viață,/ Pus ai fost, Hristoase,/ [...] Dar cum mori, Viață,/ Și cum ședzi în mormânt?"[2343]; Cel fără patimă rabdă pătimiri[2344] și Cel necuprins este cuprins de un mormânt[2345].

[2339] *ViM* (*Ut ant* 15 *tr* 1), reluat identic și în *ViM* (*C Împ 9 tr* 12/12). Pe baza unor analogii dintre ritul iudaic al căsătoriei și elemente ale Răstignirii (coroana de spini/mirele poartă coroană, cămașa dintr-o singură cusătură/mirele purta haine de preot; sângele și apa din coastă/apa vie, pentru noua Evă), s-a spus că ziua de Vineri și momentul crucificării este ziua nunții dintre Mirele Hristos și Biserica, Noul Israel. A se vedea Brant Pitre, *Iisus Mirele. Cea mai frumoasă poveste de dragoste a tuturor timpurilor*, traducere din engleză de Tatiana Niculescu, Ed. Humanitas, București, 2018, p. 114-154; conform și *Ef* 5, 32. Și Cina de pe urmă a fost văzută ca un ospăț de nuntă, un legământ nupțial, când Mirele dă Miresei cel mai mare dar: pe Sine Însuși. *Ibidem*, p. 68-79.

[2340] *JoM/ViM* (*Pav od* 5 *tr* 6); *tr* 1); „cu palme peste obraz a fost lovit Mântuitorul lumii; și de robii Săi a fost batjocorit Făcătorul tuturor", *ViM* (*Vc Dst* 5); El este „bătut de mâinile pe care le-ai făcut", *Mi* II (*Ut od* 9 *ca* 2); „peste obraz a fost bătut cu mână de țărână Cel ce a zidit pe om cu mâna", *Dm* III (*Ut venerare* 2); *ViM* (*Ut ant* 10 *tr* 1) (*Ut od* 9 *tr* 4); *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 55).

[2341] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 41).

[2342] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 1, 2, 7, 32); *Vi* VI/*SbLaz* (*Pav od* 5 *tr* 1); Iudeii „au predat păgânilor ca un dar Viața să o ucidă, adică pe Cel ce este din fire Dătător de viață", *ViM* (*Ut od* 9 *tr* 3); „Ce priveliște/ Mare și grozav-acum se vede: Căci al vieții Dătător moarte-a suferit,/ Voind El să dea viață tuturor!", *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 54); „Cum se vede mort Stăpânul a tot ce-i viu/ Și de ce-n mormânt Se-ncuie Dumnezeu?", *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 42); „au făcut vinovat morții pe Cuvântul cel fără de moarte", *ViM* (*C Împ 6 tr* 9/12).

[2343] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 1-2; 7); „murit-ai pironit fiind pe Cruce, Cel ce ești viața și mântuirea tuturor", *Mi* IV (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 1); „a judecat spre moarte pe Cel ce este viața tuturor", *ViM* (*Ut st* 2) (*C Împ 3 tr*); „Cum, Cel ce ești viața tuturor, Te împreunezi cu moartea, vrând să înviezi pe cei ce au murit?", *Vi* IV (*Ut se* 2 *tr* 2); „Cum mori Cel ce ești viața?", *Ma* IV (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 4); „Cum mori pe Cruce [...] Cel ce dăruiești tuturor viață veșnică", *Mi* III (*Ut se* 2 *tr* 2); Hristos „ține viața în mână", *ViM* (*Ut od* 8 *ir*); „Viața noastră" zace în mormânt, *SbM* (*Ut la* 3).

[2344] *Lu* IV (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 4);

[2345] „Ce taină înfricoșătoare și minunată este aceasta, Iisuse al meu? Cum Te acoperi în mormânt, Dumnezeule cel necuprins?", *Vi* III (*Ut se* 2 *tr* 2); „deșertătorul

Hristos, „Piatra cea din capul unghiului", este acoperit în mormânt de o „piatră tăiată"[2346].

Făcător al unui cosmos care-și onorează numele, Dumnezeu ajunge să fie „urâțit" de înseși opțiunile creației („frumuseților") Sale: Cel ce „înfrumusețează tot pământul cu flori" este încununat cu cunună de spini[2347]; Cel ce îmbracă cerul cu nori este îmbrăcat „cu haină de ocară"[2348]; Cel ce a „spânzurat pământul fără nicio ținere" este acum „spânzurat pe lemn, ca pe un făcător de rele"[2349]; „Cel ce Se îmbracă cu lumina ca și cu o haină, stat-a gol la judecată"[2350]. „Astăzi cuprinde mormântul pe Cel ce cuprinde făptura cu palma; acoperă piatra pe Cel ce acoperă cerurile cu bunătatea; doarme Viața"[2351].

Apoi, o altă zonă exploatată este referirea la faptele minunate ale lui Israel izbăvit, prin Moise, din Egipt și condus în Canaan: Cel ce a plouat mană este adăpat cu oțet[2352], Celui ce a izvorât „miere din piatră" Îi este oferită „fiere"[2353], Cel ce „a rănit Egiptul cu bătăi [cele zece plăgi – *n.n.*]" este împuns în coastă[2354], Cel ce i-a trecut pedestru, prin Marea Roșie, „prin toiag", este acum pironit pe Cruce[2355], Cel ce, pentru poporul lui Israel, i-a omorât („îngropat" în apă) pe egipteni, este acum El îngropat în pământ[2356].

Parte importantă a imnografiei paradoxurilor este reprezentantă de ideea că Dumnezeu, Judecătorul cel singur drept, a ajuns să fie

gropilor celor morți/ Se încuie-n groapă nouă ca un om", *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 6);

[2346] *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 31); *Ps* 117, 22; *Mt* 21, 42-44; *FA* 4, 11; *Ef* 2, 20; 1 *Ptr* 2, 7.

[2347] *JoM/ViM* (*Pav od* 5 *tr* 7); primind cununa de spini, El scoate „spinii călcării de poruncă", *Vi* V (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1).

[2348] *ViM* (*C Împ 3 tr* 5/12); „În batjocură/ Tu îmbraci pe Împodobitorul,/ Care cerul a-ntărit și-a împodobit/ Tot pământul într-un chip prealuminat", *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 41).

[2349] *Vi* IV (*Ut od* 1 *tr* 5).

[2350] *ViM* (*Ut ant* 10 *tr* 1); „gol" pe Cruce, *Mi* VI (*Vc st* 1).

[2351] *SbM* (*Ut la* 1); „Cela ca în palmă/ Tot pământul ține/ Sub pământ acum cu trupul se află mort", *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 17). Sf. Epifanie de Salamina, *La Înviere (fragment)*, p. 501.

[2352] *ViM* (*Vc Dst* 5) (*Ut ant* 6 *tr* 2); „Cei hrăniți cu mană/ Oțet și cu fiere-Ți aduc,/ Hristoase-al meu", *SbM* (*Ut Pr* 3 *tr* 7), *ViM* (*Ut ant* 12 *tr* 1); *Mi* IV (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1); au răstignit pe Cel ce le-a dat mană în pustie, *ViM* (*Ut fer* 2).

[2353] *ViM* (*C Împ 3 tr*). Sf. Nicolae Cabasila, *Omilie la Pătimirea mântuitoare*, 4, p. 123.

[2354] *ViM* (*Ut ant* 6 *tr* 2).

[2355] *ViM* (*C Împ 3 tr*).

[2356] „Pe Cel ce a acoperit cu valul mării oarecând pe prigonitorul tiran, sub pământ L-au ascuns feciorii celor mântuiți", *SbM* (*Ut od* 1 *ir*).

judecat de cei plini de nedreptate: „Pe Făcătorul Legii L-au cumpărat cei fără de lege de la ucenic și, ca pe un călcător de lege, L-au pus de față înaintea judecății lui Pilat, strigând: Răstignește-L”[2357]; „Judecat ai stat, Judecătorule, înaintea divanelor de judecată, osândind dușmănia cu Crucea Ta, îndelung-răbdătorule, drepte Judecătorule”[2358].

Nici măreția minunilor pentru care Hristos merită laudă în cer și pe pământ nu a fost suficientă pentru a opri batjocura și nerecunoștința oamenilor pătimași: „Cel ce dă lumină orbilor, de buzele celor fără de lege a fost scuipat”[2359]; „Cel de Care toate se înfricoșează și se cutremură, și pe Care toată limba Îl laudă”[2360], Cel „slăvit fără tăcere cu cântări îngerești”[2361], Cel născut fără stricăciune din Fecioara, Hristos rabdă pătimire de la oameni stricăcioși[2362]. Hristos, Care este „îndulcire” pentru făptura Sa, este „dulceața lumii noastre întregi”, primește din partea omului „fiere”[2363].

Și Sâmbăta Mare este încă un prilej pentru imnograf pentru a evidenția paradoxuri care minunează: „de bunăvoie se pecetluiește sub pământ Cel ce locuiește în înălțime”[2364]; „Dumnezeu cel peste toate” este văzut „mort și gol”[2365]; „Viața tuturor” a primit punerea în mormânt „după obiceiul pentru cei morți”[2366]; „în mormânt a fost

[2357] *ViM* (*Ut fer* 2); „Ca un vinovat, stă/ Cel Preadrept la Pilat/ Și la moartea cea nedreaptă e osândit;/ Și Judecătorul-i răstignit pe lemn”, *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 56); „pe Tine, Cel drept, Te-a judecat spre pierdere, agonisindu-și păcatul uciderii”, *ViM* (*Ut ant* 13 *tr* 1); „Făcătorul lumii a fost dat în mâinile celor fără de lege”, *ViM* (*Ut st* 2); El este „răstignit fără dreptate”, *ViM* (*Ut st* 4); „Te-au târât ca pe un nedrept, pe Tine, Ziditorul tuturor”, *ViM* (*Ut od* 9 *tr* 1). Este și reacția sutașului la moartea lui Iisus: „Cu adevărat omul acesta drept a fost” (*Lc* 23, 47). Despre atributul *dikaios* ca „inocent” în scrierile Sfântului Luca (*Lc* și *FA*), la Peter Doble, *The Paradox of Salvation. Luke's Theology of the Cross*, Cambridge University Press, 1996 [*Society for New Testament Studies* 87], p. 25-183.

[2358] *Mi* III (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1); „Judecătorul Se judecă”, *Dm* III (*Vc lit slavă*); „Cel ce judeci tot pământul ai stat înaintea judecății”, *Mi* I (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 2).

[2359] *Jo* IV (*Vc Dst slavă și acum*), și cu trimitere la tina (rezultată din scuipat și pământ), cu care au fost unși ochii orbului din naștere (*In* 9, 6). Sf. Nicolae Cabasila, *Omilie la Pătimirea mântuitoare*, 4, p. 123.

[2360] *ViM* (*Ut ant* 13 *tr* 2).

[2361] *Vi* VI (*Ut se* 2 *tr* 2).

[2362] *Vi* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 5).

[2363] *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 21); *Vi* III (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 3); „fiere și oțet a gustat, dulceața Bisericii”, *Dm* III (*Ut venerare* 1); *Vi* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1); „fiere și oțet a gustat, îndulcirea Bisericii”, *Mi* IV (*Vc Dst slavă și acum*).

[2364] *SbM* (*Ut od* 8 *tr* 3).

[2365] *SbM* (*Ut od* 8 *tr* 2).

[2366] *SbM* (*Ut od* 7 *tr* 3).

pus ca un mort Cel fără de moarte”[2367]; „Cel ce cuprinde toate S-a înălțat pe Cruce”[2368]; și este pus în mormânt cel ce ridică morții din morminte[2369].

Uimiți în fața smereniei dumnezeiești, Părinții Bisericii nu contenesc și ei a arăta cum, în chip paradoxal și unind cele incompatibile, Hristos primește cele pământești și nedrepte, într-o împreună-părtășie cu făptura Sa căzută:

> „Bucurați-vă cei din veac adormiți! Cei care stați în întuneric și în umbra morții primiți Lumina cea mare (*Mt* 4, 16)! Împreună cu robii, Stăpânul; împreună cu cei morți, Dumnezeu; împreună cu muritorii, viața; împreună cu cei vinovați, Cel fără vină; împreună cu cei robiți, Cel care eliberează; și împreună cu cei mai de jos, Cel mai presus decât cerurile”[2370].

11.7. „Ieri m-am îngropat ... astăzi mă scol, împreună cu Tine”[2371]

Deși analiza imnografică detaliată a praznicului Duminicii Învierii nu intră în intențiile lucrării de față, se impun măcar câteva remarci (pe lângă cele de până acum) privind modul cum, consistent, imnografia Postului Mare a făcut trimitere la sărbătoarea Învierii, pe care a pregătit-o, și cum *Triodul* și *Penticostarul* trebuie privite în legătură de continuitate liturgică, interferență tematică și conținere reciprocă[2372]. Decupajul Învierii de celebrările Săptămânii Mari nu ar

[2367] *SbM* (*Ut od* 6 *cond*); „În mormânt și sub peceți Te-ai cuprins, Nemuritorule, de bunăvoie”, *SbM* (*Ut od* 3 *tr* 3).

[2368] *SbM* (*Ut od* 6 *ic*).

[2369] *ViM/SbM* (*Pav od* 8 *tr* 3).

[2370] Sf. Epifanie de Salamina, *La Sâmbăta Mare*, p. 457.

[2371] *DmÎnv* (*Ut od* 3 *tr* 2).

[2372] De altfel, inițial, imnele celor două perioade, cu alcătuitori comuni, erau conținute în aceeași lucrare, cu două secțiuni *Triōdion katanyktikon* („Triodul plângerii”) și *Triōdion charmosynon* („Triodul bucuriei”), simetrie păstrată încă în tradiția rusă pentru a numi secțiunile ciclului liturgic mobil: *Triod postnaja/Triod cvetnaja*. A se vedea Ivan Karabinov, *Postnaja Triod'. Istoričeskij obzor eja plana, sostava, redaktsii i slavjanskikh perevodov*, Sankt Peterburg, 1910, p. III-IV, *apud* Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 27. Despre această unitate și la Pr. Mark Morozovici, „The Mystery of the Resurrection: Lent – Easter – Pentecost”, în *Assembly: A Journal of Liturgical Theology*, 37 (2011), nr. 3, p. 34-41.

fi doar artificial, ci și riscant din punct de vedere al acurateței înțelegerii mistagogice a însăși tainei Răstignirii și Morții lui Hristos: avem acces la această taină cu atât mai mult cu cât o facem din perspectiva și prin intermediul Învierii (și, mergând mai departe, al Cincizecimii). Perspectiva aceasta de tip invers este subliniată intens de Sfântul Maxim Mărturisitorul, pentru care Învierea constituie ținta finală a tuturor evenimentelor creației și mântuirii, cheia de pătrundere a lor și de apropriere în viața fiecăruia:

> „Taina întrupării Cuvântului cuprinde în sine înțelesul tuturor ghicitu-rilor și tipurilor din Scriptură și știința tuturor făpturilor văzute și cugetate. Căci cel ce a cunoscut taina Crucii și a mormântului a înțeles rațiunile celor mai 'nainte spuse; iar *cel ce a cunoscut înțelesul tainic al Învierii a cunoscut scopul spre care Dumnezeu a întemeiat toate de mai 'nainte* (s.n.)"[2373].

Deodată cu vestirea Sfintelor Pătimiri, Iisus Hristos Și-a anunțat, în toate cele trei momente, și Învierea din morți[2374], evangheliștii folosind două verbe pentru a desemna Învierea: *egeirō* (în forma sa pasivă, *egerthēnai/egerthēsetai*), la Matei (*Mt* 16, 21; 17, 23) și Luca (*Lc* 9, 22), respectiv *anistēmi* (în diateza medie, *anastēsetai*) la Marcu (*Mc* 9, 31; 10, 34). Neintrând în multe amănunte privind implicările folosirii acestor verbe – Învierea lui Hristos prin propria Sa putere (la Marcu) sau de către Dumnezeu Tatăl (forma de pasiv utilizată la Matei și Luca)[2375] – reținem ideea cuprinzătoare, exprimată de părin-

[2373] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, I, 66, p. 127. „Pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile și cele aflătoare înlăuntrul veacurilor începutul existenței și sfârșitul în Hristos". Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 60, p. 269. A se vedea și Pr. Prof. Ilie Moldovan, „Teologia Învierii în opera Sfântului Maxim Mărturisitorului", p. 512-527. În același sens, dar și pentru o simbioză între *mimēsis* și *anamnēsis*, Patrick Prétot, „Accomplissement de l'histoire du salut et bénédiction dans la Vigile pascale", în *LMD* 286 (2016), nr. 4, p. 9-35.

[2374] Și formula concentrată a predicii apostolice în formularea paulină unește Pătimirile cu Învierea: „Căci v-am dat, întâi de toate, ceea ce și eu am primit, că Hristos a murit pentru păcatele noastre după Scripturi; și că a fost îngropat și că a înviat a treia zi, după Scripturi" (*1 Co* 15, 3-5). Analiza acestui „compendiu catehetic" în contextul kerygmatic al veacului I, la Pr. Conf. Dr. Constantin Preda, Învierea Mântuitorului în memoria narativă a Evangheliilor, Ed. Basilica, București, 2010, p. 25-29; mai multe amănunte la Joseph Schmitt, „Résurrection de Jésus", în *DB* 10, col. 503-513.

[2375] După unii, chiar anumite forme medii ale lui *anistēmi* ar avea tot valoare de pasiv. A se vedea I.H. Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek*

tele Stăniloae, că în Noul Testament se afirmă și faptul că Tatăl Îl învie pe Fiul, dar și că El nu este numai obiect, ci și subiect al propriei Învieri[2376]. Cert este că Hristos nu învie pentru spectacol, ca demonstrare de forță, de putere, nici chiar pentru a-Și vădi Dumnezeirea Sa. Ca și celelalte evenimente din iconomia mântuirii, Hristos învie pentru făptura umană, făcându-se icoană a învierii fiecărui om (*1 Co* 6, 14; 15, 20). Eshatologia prezenteistă specifică teologiei ortodoxe este vădită și prin faptul că, în Moartea și Învierea firii umane a lui Hristos, prin puterea Dumnezeirii, este anticipată tocmai învierea fiecărei persoane. Într-o veche Psaltire cu miniaturi din timpul disputelor iconoclaste, icoana Învierii nici nu mai poartă denumirea de „Învierea lui Hristos", ci „Învierea lui Adam"[2377].

Praznicul Învierii sau „Paștile cele mari și dumnezeiești"[2378] reprezintă punctul final și ținta fiecărui credincios în timpul Postului Mare, limanul spre care el își are orientată privirea[2379]. Încă din Duminica Înfricoșătoarei Judecăți, traseul este marcat de către Biserică:

> „Hristos a înviat, dezlegând din legături pe Adam cel dintâi zidit și sfărâmând tăria iadului. Îndrăzniți, toți morții, că s-a omorât moartea, s-a prădat și iadul împreună cu ea și a luat împărăția Hristos, Cel ce S-a răstignit și a înviat. Acesta ne-a dăruit nestricăciunea trupului; Acesta ne va scula și pe noi și ne va dărui învierea, și de slava aceea va învrednici, cu veselie, pe toți câți cu credință neabătută au crezut într-Însul, cu căldură"[2380].

Text, Eerdmans, Grand Rapids MI, 1978, p. 371, *apud* Pr. Dr. Ilie Chișcari, *Taina Fiului Omului, II*, p. 429. După alții, ar fi, până la urmă, același sens pe care îl transmite ambele variante. O discuție lungă pe marginea celor două verbe și diferitele opinii ale exegeților și lingviștilor, la Pr. Dr. Ilie Chișcari, *Taina Fiului Omului, II*, p. 418-432; concluziile privind *causa agens* a Învierii Fiului Omului, p. 429-431.

[2376] „Atribuirea alternativă a actului Învierii, când Tatălui, când Fiului arată o împreună-lucrarea a lor, care include și o intensă împreună-lucrare a Duhului Sfânt". Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 2, Ed. Basilica, București, [5]2018 [*Opere complete* 11], p. 172-174.

[2377] Marfa Vjačeslavovna Ščepkina, *Miniatjury Chuldovskoj psaltyri: grečeskij illjustrirovannyj kodeks IX veka* (în rusă), Moskva, 1977, *apud* Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale*, p. 313.

[2378] *LuM/MaM* (*Pav od* 9 *tr* 6).

[2379] „Învrednicește-mă, Hristoase, a trece vremea postului cu liniște, alinând valurile gândului meu, și la limanul Învierii mă îndreptează", *Vi* II (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 3).

[2380] *DmLca* (*Ut la* 4). Și în ziua următoare: „[...] în acest chip vom mânca Mielul lui Dumnezeu, în sfânta și purtătoare de lumină noapte a Învierii, pe Cel ce S-a adus junghiere pentru noi și S-a împărtășit pe Sine ucenicilor Săi la cina cea de taină", *Lubr* (*Vc st* 1).

De la deschiderea Postului știm deja ce urmărim:

„Preacinstitul Post să-l începem cu bucurie, strălucind noi cu razele sfintelor porunci ale lui Hristos, Dumnezeul nostru, care sunt: strălucirea dragostei, fulgerul rugăciunii, sfințenia curăției, tăria bărbăției. Ca *să ajungem luminați la sfânta Înviere cea de a treia zi* (s.n.), care luminează lumea cu nestricăciunea"[2381].

Prima sâmbătă din Post deja a fost desemnată ca icoană a zilei Învierii: „această zi de odihnă acum închipuiește pe cea a Învierii"[2382]. Ziua Învierii a fost văzută, în preînchipuire, de Avraam, când, la finalul încercării credinței sale, l-a luat „pe Isaac viu din munte ca din mormânt"[2383]. Ochii ascetului sunt permanent ațintiți spre finalitatea postirii: „binevoiește să vedem toți preacinstită pătimirea Ta"[2384] și slăvita înviere[2385]; părtași pătimirilor lui Hristos, și ei devin, într-un anume fel, mântuitori ai lumii[2386]. Apoi așteptarea Învierii este punctată de-a lungul întregului post[2387], pentru ca, în chiar debutul Săptămânii Mari, să cerem ca, prin mijlocirile Născătoarei de Dumnezeu, să fim făcuți părtași de „lumina Învierii"[2388].

[2381] *Lu* I (*Ut se* 3 *tr* 1); „Strălucit-a harul Tău, Doamne, strălucit-a luminarea sufletelor noastre. Iată vreme bineprimită, iată vremea pocăinței. Să lepădăm dar lucrurile întunericului, și să ne îmbrăcăm cu armele luminii. Ca trecând noianul cel mare al Postului, *să ajungem la Învierea cea de a treia zi a Mântuitorului nostru Iisus Hristos* (s.n.), Cel ce mântuiește sufletele noastre", *Lu* I (*Vc st* 1); „Vremea postului să o începem cu bucurie, supunându-ne pe noi nevoințelor celor duhovnicești [...] Întru care petrecând cu dragoste, *să ne învrednicim toți a vedea preacinstita Patima lui Hristos Dumnezeu și Sfintele Paști* (s.n.), duhovnicește bucurându-ne", *Lu* I (*Vc Dst* 3).

[2382] *Sb* I (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 1).

[2383] *Mi* IV (*Ut la* 1).

[2384] *Jo* II (*Ut se* 3)

[2385] *Jo* II (*Ut od* 4 *ca* 2 *tr* 5).

[2386] *Jo* II (*Ut se* 3).

[2387] Dintre multele exemple, *Mi* II (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 5); *Vi* II (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 5); *Lu* III (*Ut se* 3), *Dm* III (*Vc Dst* 2); *Dm* III (*Ut od* 1 *tr* 1; *od* 8 *tr* 2; *od* 9 *tr* 1) etc. Irmoasele canonului din *Dm* III sunt cele ale praznicului Învierii, iar primul tropar al fiecărei ode a canonului are conținut anastatic.

[2388] *LuM* (*Pav od* 9 *tr* 10). În Săptămâna Mare cu atât mai mult referințele la Învierea lui Hristos sunt consistente: *SbLaz* (*Vc Dst* 6) (*Pav od* 9 *tr* 2) (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 4) (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 3) (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2); *DmSt* (*Vc Dst* 3) (*lit slavă și acum*) (*Ut tr* 2) (*Ut rug stâlpări*); *LuM* (*Pav od* 9 *tr* 10); *MaM* (*C6 tr pro*); *MiM/JoM* (*Pav od* 8 *tr* 7); *JoM* (*Ut la* 2, *slavă și acum*), reluate și *JoM* (*LitEuh Dst* 2, 5), *ViM* (*Ut ant* 15 *tr* 1-3) (*Ut fer* 7) (*Ut st* 4) (*C Împ* 6 *tr* 9/12) (*C Împ* 9 *tr* 12/12) (*Vc Dst* 4) (*Vc st slavă și acum*) (*Pav od* 9 *tr* 4); *SbM* (*Ut bin* 1-4) (*Ut se* 1) (*Ut od* 3 *se*) (*Ut od* 6 *tr* 2) (*Ut od* 6 *cond, ic*) (*Ut od* 6 *sinaxar*) (*Ut od* 7 *tr* 3) (*Ut la* 1, *slavă și acum*) (*LitEuh/Vc Dst* 1-7, *slavă și acum*).

În Sâmbăta Mare, imediat după cântarea *Prohodului* (care nu este un „bocet", ci o cuvântare de laudă, plină de semnificații teologice[2389]), s-au cântat nu Binecuvântările „morților", specifice unui ritual de înmormântare, ci Binecuvântările Învierii[2390]. Se întrevăd așadar, cu mai multă putere, zorii Învierii: „Mormântul Tău, Mântuitorule, ostașii străjuindu-l, morți s-au făcut de strălucirea îngerului ce s-a arătat, care a vestit femeilor Învierea"[2391]. Pierzarea iadului și omorârea morții prin Moartea și Îngroparea lui Hristos, celebrate Vineri și Sâmbătă, și „desăvârșite" prin Învierea lui Hristos[2392] de duminică, cer o „cântare nouă"[2393], care nu mai este una a întristării, ci una a bucuriei, așa cum se degajă din imnurile pascale[2394]. Așteptarea Învierii cunoaște apogeul în timpul privegherii pascale; privegherea

[2389] Prof. Vasile VĂRĂDEAN, „Prohodul Domnului", în *MB* 36 (1986), nr. 2, p. 18-31; Pr. Prof. Dr. Nicolae D. NECULA, „La prohod plângem de bucurie că această suferință se va transforma în fericirea Învierii", în *Ziarul Lumina*, 17 aprilie 2009 (disponibil la: https://ziarullumina.ro/actualitate-religioasa/stiri/la-prohod-plangem-de-bucurie-ca-aceasta-suferinta-se-va-transforma-in-fericirea-invierii-45572.html); Pr. Prof. Dr. Nicu MOLDOVEANU, „Prohodul Domnului Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos – studiu poetico-muzical", în *BOR* 117 (1999), nr. 1-6, p. 1-58. Prohodul reprezintă o „capodoperă a spiritualității ortodoxe", o „unitate organică" între „o structură teologică foarte densă și o expresie imnografică de înaltă calitate poetică" la Pr. Lect. Dr. Lucian PETROAIA, „«Les hymnes des stances»: références historiques, coordonnées théologiques et beautés hymnographiques", în *Teologia*, 81 (2019), nr. 4, p. 123-141.

[2390] *Psalmul 118*, ale cărui versete sunt intercalate cu strofele *Prohodului*, este în tradiția liturgică un psalm anastatic (și astăzi ar trebui lecturat, ca a treia catismă, la fiecare Utrenie de Duminică). A se vedea și † Ilarion ALFEYEV, *Hristos – Biruitorul iadului. Pogorârea la iad în perspectivă ortodoxă*, traducere din limba engleză de Cristian Vâjea, Ed. Sophia, București, 2008, p. 198-199. Din păcate, în tradiția românească, la *Prohod*, *Psalmul* se omite. În Sfântul Munte Athos încă este prezent între strofele *Prohodului*. În Grecia continentală, la unele biserici se citește integral, cursiv, înainte de *Prohod*. Archimandrite Job GETCHA, *The Typikon Decoded*, p. 225.

[2391] *SbM* (*Ut od* 3 *se*). „Paștile este deja conținut în Sâmbăta Mare, precum fructul la pieptul matern". Vladimir ILYINE, *Zapetchatanyi Grob* [*Mormântul pecetluit*], Paris, 1926, p. 82, *apud* Constantin ANDRONIKOF, *Le cycle pascal II*, p. 176-176.

[2392] „Prin Învierea lui Hristos moartea s-a arătat deșartă", *Dm* III (*Ut od* 1 *tr* 1); prin Înviere, Hristos a micșorat „mâhnirea cea de moarte de la marginile lumii", *Dm* III (*Ut od* 3 *tr* 1).

[2393] *Dm* III (*Ut od* 3 *tr* 1).

[2394] Derek KRUEGER, „The transmission of liturgical joy in Byzantine hymns for Easter", în Brouria BITTON-ASHKELONY, Derek KRUEGER (EDS), *Prayer and Worship in Eastern Christianities, 5th to 11th Centuries*, p. 132-149.

din noaptea de Paști a devenit, astfel, prototipul tuturor privegherilor din ciclul liturgic, după Fericitul Augustin ea fiind „mama tuturor sfintelor privegheri, în timpul căreia lumea întreagă este trează”[2395]. În fapt, Sâmbăta Mare și Duminica Învierii, prin privegerea pascală la lumina lumânărilor care se amestecă cu zorii zilei, devin „o singură zi [...] pe care nu a mai împărțit-o venirea întunericului”[2396].

Primele stihiri ale Vecerniei din cadrul acestei privegheri sunt, de fapt, cele obișnuite ale Învierii glasului I (la fel și *dogmatica*), șapte paremii din cele 15/16 au conținut anastatic (*Iș* 12, 1-12; *Iona* 1-4; *Ios* 5, 10-15; *Iș* 13, 20-15, 19; *3 Rg* 17, 8-24; *Fc* 22, 1-18; *4 Rg* 4, 8-37), iar lecturile biblice de la Liturghie au temă pascal-baptismală (*Rm* 6, 1-11; *Mt* 28, 1-20). Așa cum atestă tipicul savait[2397], în timpul stihurilor (fără „Aliluia”) de după Apostol, se procedează și la schimbarea acoperămintelor Bisericii și a veșmintelor preoțești, din cromatică sobră, de doliu, în una luminoasă, în acord cu vestimentația pe care o aveau neofiții proaspăt botezați; în completare, sub influența tradiției slave, ușile împărătești se deschid și vor sta așa toată Săptămâna luminată, ca imagine vizuală a deschiderii cerurilor și a Împărăției, prin Învierea lui Hristos. Sâmbăta Mare și Învierea deschid accesul, până atunci interzis, în Împărăție[2398].

La deschiderea Postului Mare, ritualul slav al iertării este acompaniat tocmai de irmoasele Canonului Învierii, și de stihira „Ziua Învierii”[2399], ca și când postul ar fi deja terminat, iar Învierea este chiar acum. Reluat peste șapte săptămâni, ritul care prevestea

[2395] Fericitul Augustin, *Sermon 219*, *PL* 38, coll. 1088, *apud* Jean Baptiste Thibaut, *Ordre des offices de la Semaine Sainte à Jérusalim du IV^e^ au X^e^ siècle*, p. 98. Urmând trendului simplificator, în secolul trecut, în creștinismul occidental, o comisie liturgică de revizuire a cultului a lansat pentru Sâmbăta Mare ideea unei prescurtări a slujbei de priveghere pascală („o mini-priveghere”), prin reducerea numărului de lecturi din Vechiul Testament. Adrien Nocent, „Renouveau du Triduum pascal depuis 1955 à Vatican II”, p. 290.

[2396] Sf. grigorie de Nyssa, *La Sfântul și mântuitorul Paște (9 aprilie 388)*, în *Omilii la praznice împărătești. Viața Sfintei Macrina*, p. 92. Despre teologia Sâmbetei Mari, la Paola Zavaita, *La teologia del Sabato Santo*, Ed. Città Nuova, Roma, 2006, 244 p.

[2397] *Tipicul Sfântului Sava*, p. 180.

[2398] Constantin Andronikof, *Le cycle pascal II*, p. 181. Din condescendență față de Biserică, Trupul Său, care are nevoie de timp pentru a accede la „plenitudinea” înțelegerii, dincolo de timpul fizic, a tainei lui Hristos, și a Împărăției Sale, Acesta, Capul ei, acceptă un „progres”, o „durată tainică” a noii Sale condiții, preaslăvite: el rămâne și se arată încă 40 de zile, istorice și simbolice, până la Înălțare. *Ibidem*, p. 184.

[2399] *DmÎnv* (*Ut la slavă*).

împăcarea universală adusă prin Înviere este acum îmbogățit cu o semnificație profund hristologică:

> „Triodul apare ca un ciclu al cărui extremități se întâlnesc. Începutul corespunde cu sfârșitul, dar nu îndată, căci efortul depus în timpul Postului Mare, ce se deschide astfel într-o atmosferă pascală și de participare mistică la Patima lui Hristos, vor da celui de-la doilea rit al iertării o profunzime duhovnicească și hristologică pe care cel dintâi nu o are. Cercul timpului liturgic va apărea atunci deschis unei dimensiuni ascensionale devenind, grație pocăinței și curățirii persoanei întreprinse în timpul celor 40 de zile, o «spirală ascendentă»”[2400].

În Ortodoxie, Pătimiri/Înviere, Cruce/Înviere[2401] reprezintă așadar un binom care nu poate fi nicidecum disociat și nici văzut în relație de opoziție, ci de continuitate: „Învierea nu era [pentru primii creștini] o reparație a crucii, ci fructul crucii; ea nu o compensa, ci o împlinea”[2402]. Desele asocieri din imnografie dintre Pătimire și Înviere au fost sintetizate astfel de Sfântul Grigorie Teologul:

[2400] Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 319. A se vedea și Willy Rordorf, „Sunday: The Fullness of Christian Liturgical Time”, în *SL* 14 (1982), nr. 2-4, p. 90-96. În ritul vest-siriac există în Sâmbăta Mare un vechi rit foarte solemn al iertării publice reciproce, drept condiție pentru participarea la misterul Învierii. Baby Varghese, „Holy Week celebrations in the West Syrian Church”, p. 183-186.

[2401] Literatura teologică românească pe această temă a relației intrinseci între Cruce și Înviere este bogată. Înțelesurile teologice ale Crucii și ale relației sale cu Învierea, la Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „Crucea în teologia și cultul Bisericii Ortodoxe”, în *Ort* 27 (1975), nr. 3, p. 405-414; Idem, „Legătura interioară dintre moartea și Învierea Domnului”, în *ST* 8 (1956), nr. 5-6, p. 275-284. Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, „Jertfa Crucii și Învierea lui Hristos în viața creștinului”, în *Ort* 46 (1994), nr. 4, p. 3-10. Diac. Asist. Ioan Caraza, „Sfânta Cruce, semnul Luminii line a sfintei slave. Spiritualitatea ortodoxă în perioada dinaintea Sfintelor Paști”, în *Ort* 46 (1994), nr. 4, p. 10-17; Drd. Ioan Cîrstoiu, „Crucea și Învierea Domnului în lumina Noului Testament”, în *ST* 37 (1985), nr. 5-6, p. 355-364; Pr. Drd. Dumitru Viezuianu, „Moartea și Învierea Mântuitorului Iisus Hristos în lumina epistolelor pauline”, în *ST* 29 (1977), nr. 9-10, p. 660-671. O analiză interconfesională despre modul înțelegerii raportului Cruce-Înviere în teologia ortodoxă, romano-catolică și protestantă, la Drd. Ștefan Buchiu, „Crucea și Învierea lui Hristos”, în *Ort* 35 (1983), nr. 2, p. 217-226.

[2402] Louis Bouyer, *Le Mystère pascal*, p. 77. A se vedea și André Lossky, *„Christ est ressuscité!* La fête de Pâques dans l'Église orthodoxe”, în *LMD* 243 (2005), nr. 3, p. 133-152. Rezumatul în expresia părintelui profesor Constantin Galeriu „Crucea ca mijloc, Învierea ca finalitate”. Părintele Galeriu, *Jertfă și Răscumpărare*, Ed. Harisma, București, 1991, p. 168.

„Ieri m-am răstignit împreună cu Hristos, astăzi sunt împreună-mărit! Ieri am murit împreună cu Hristos, astăzi trăiesc împreună cu El! Ieri m-am îngropat împreună cu El, astăzi înviez împreună cu El!”[2403].

Pregătirea prin asceză în timpul Postului Mare s-a făcut pentru un dublu scop: pentru prăznuirea cu vrednicie a Învierii și pentru primirea Cuminecării în noaptea de Paști:

„robind trupul care tirănește stă împotriva noastră, vrednici să ne facem împărtășirii Mielului, Fiului lui Dumnezeu, Celui ce S-a junghiat de bunăvoie pentru lume; și duhovnicește să prăznuim Învierea Mântuitorului cea din morți”[2404].

Mai mult, primirea Dumnezeieștii Împărtășanii în tot timpul Postului, ca hrană și întărire în efortul ascetic, ne pregătește pentru cuminecarea festivă, „împlinitoare”, care pecetluiește praznicul Învierii:

„Să ne însemnăm cu sângele Celui ce S-a adus pentru noi de bunăvoie la moarte, și nu se va atinge de noi pierzătorul. Și vom mânca Paștile lui Hristos cele preasfințite, spre mântuirea sufletelor noastre”[2405].

Pregătirea pentru Sfintele Paști nu este însă doar de ordin ascetic, ci, așa cum au arătat mai ales stihirile ideomele din zilele de rând de la stihoavna Vecerniei sau a Utreniei, pregătirea comportă o schimbarea a vieții prin lucrarea virtuților, ca expresie a iubirii și a convertirii; este o pregătire la care conlucrează toate puterile fizice și sufletești, una a întregii ființe:

[2403] Sf. Grigorie de Nazians, *Cuvântarea I: Despre Sfintele Paști și despre zăbovire*, 4, p. 221. Ideile au fost preluate imnografic de Sfântul Ioan Damaschin în al său *Canon al Învierii*: „Ieri m-am îngropat împreună cu Tine, Hristoase, astăzi mă scol împreună cu Tine, înviind Tu. Răstignitu-m-am ieri împreună cu Tine, Însuți împreună mă preaslăvește, Mântuitorule, întru Împărăția Ta”, *DmÎnv* (*Ut od* 3 *tr* 2). De amintit și faptul că în Duminica a III-a irmoasele canonului de la Utrenie sunt chiar cele din Duminica Paștilor: „Ziua Învierii” (*anastaseōs hēmera*), de unde sunt preluate și expresii care mai apoi sunt prelucrate în alte alcătuiri imnografice, precum *panēgyreōs hēmera* sau *proskynēseōs hēmera*, *Dm* III (*Ut od* 1 *tr* 1-2). Astfel, „Crucea apare în modalitatea ei luminoasă și pascală, pentru a arăta credincioșilor că au ajuns deja la capăt și pentru a-i mângâia în osteneli, arătându-le că tocmai Crucea e mijlocul prin care ajungem la bucuria Paștelui”. Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 343.

[2404] *Mi* I (*Vc st ideom*); aducem „zeciuiala a tot anul” Împăratului tuturor, tocmai „ca și Învierea Lui, cu dragoste, să o vedem”, *Lubr* (*Ut se* 2).

[2405] *Vi* I (*Ut st* 1).

„Cei ce dorim să ne împărtășim Paștilor dumnezeiești, care nu se încep din Egipt, ci din Sion, să ridicăm din mijloc aluatul păcatului prin pocăință. Să ne încingem mijloacele noastre cu omorârea plăcerilor. Să ne împodobim picioarele cu încălțămintea opritoare de la toată calea cea rea, și să ne sprijinim pe toiagul credinței; să nu râvnim la vrăjmașii Crucii Stăpânului, făcându-ne pântecele dumnezeu. Ci să urmăm celui ce prin post ne-a dăruit biruință asupra diavolului, Mântuitorul sufletelor noastre”[2406].

Pentru a prăznui cu vrednicie Învierea trebuie „să ne curățim pe noi înșine de toată întinăciunea”[2407]. La ea se ajunge numai dacă am dat dovadă de bărbăție duhovnicească[2408]. Învierea nu este numai un ceremonial festiv, celebrat fastuos, unic în desfășurarea liturgică a anului bisericesc. Ea este sărbătorită, în mod obișnuit, în fiecare zi de duminică, ale cărei alcătuiri imnografice se inspiră masiv nu numai din cântările anastatice ale praznicului, ci și din imnografia Săptămânii Mari, mai ales din cea de Vineri și Sâmbătă (de exemplu, canonul „Crucii și Învierii” de la Utrenia duminicală). Dacă reținem care erau cele patru zile ale săptămânii când, în timpul Sfântului Vasile cele Mare, se săvârșea Euharistia (miercuri, vineri, sâmbătă și duminică)[2409], înțelegem mai ușor cum fiecare săptămână era trăită ca o nouă Săptămână Mare, punctată prin replicarea zilelor celor mai importante: miercuri (vânzarea lui Iisus de către Iuda), vineri

[2406] *Vi* I (*Vc st* 1). Învierea mai este numită și „trezire”: „Cel ce Te-ai trezit de bunăvoie” (*thelōn aphypnōsas*), *Mi* V (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1). Prin Înviere ne-am luminat, *ViM* (*Ut fer* 7). Și pentru Sfântul Ioan Damaschin, pregătirea pentru Înviere nu este una de ordin gastronomic sau vestimentar, ci una spirituală, de practicare a virtuților, concomitent cu lupta de despătimire. Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt la Sâmbăta cea Sfântă*, 38, p. 151-152.

[2407] *ViM* (*Ut ant* 15 *tr* 2); cu ecou și în Canonul Sfintelor Paști: „Să ne curățim simțirile și să vedem pe Hristos strălucind, cu neapropiată lumină a Învierii. Și bucurați-vă, zicând, luminat să-L auzim, cântându-I cântare de biruință”, *DmÎnv* (*Ut od* 1 *tr* 1); *Mt* 5, 8. Crucea este numită „semnul biruinței lui Hristos”. Sf. Ioan Damaschin, *Omilie la Sfânta Vineri*, 1, p. 102; ea este „biruința cea scrisă în cer” (*to ouranographon nikos*), *Vi* III (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 5).

[2408] *Ma* II (*Vc Dst* 3).

[2409] Sf. Vasile cel Mare, *Epistole* 93 [Către patriciana Chesaria, în legătură cu comuniunea cu Sfintele Taine]”, traducere din limba greacă, introducere și note de Pr. Teodor Bodogae, ediție revăzută de Tudor Teoteoi, Ed. Basilica, București, 2010 [*PSB sn* 3], p. 176. Miercuri, vineri și duminică erau zilele săptămânale când, la sfârșitul oficiului matinal al Utreniei, Sfântul Teodor Studitul ținea catehezele sale monahilor. A se vedea Julien Leroy, „*Catehezele Mici* ale Sfântului Teodor Studitul”, studiu introductiv la Sf. Teodor Studitul, *Catehezele Mici*, p. 1.

(apogeul Pătimirilor și Răstignirea), sâmbătă (Îngroparea și șederea în mormânt/Pogorârea la iad) și duminica (Învierea). Această atenție a evidențierii speciale a acestor zile confirmă credința creștinilor primelor veacuri că duminica nu putea fi sărbătorită ca o zi a Învierii, ca un *paște*, decât precedată de comemorarea și părtășia mistagogică la Pătimiri[2410]. Numai asceza și pocăința din aceste zile precedente permit duminică șederea în picioare (*anastasis*), ca îngerii, restaurați fiind în fața lui Dumnezeu, nu în stare de cădere, precum o simboliza îngenuncherea[2411]. Iar pentru a sublinia și mai mult caracterul pascal al duminicii, care nu este un alt „sabat", ci un *Paște redivivus*, ar fi interesant de analizat dacă nu cumva introducerea imnului „Hristos a înviat" în celebrarea duminicală ar facilita înțelegerea mai pregnantă a duminicii ca zi a Învierii.

Tot cultul răsăritean este bazat și imprimat pe credința în Înviere. Iar anamneza liturgică nu este o reamintire psihologică ci o „teofanie", acum, în prezent, activă, căci „pentru tot ce Hristos a fost și a făcut, El încă este și face"[2412]:

> „În virtutea Învierii, Hristos este acum trans-istoric și disponibil în orice moment. Nu trebuie să vorbim niciodată despre Învierea lui Hristos într-un trecut istoric. Evenimentul Pătimirilor este istoric,

[2410] Ideea este de origine paulină: „ca să-L cunosc pe El și puterea învierii Lui și părtășia la patimile Lui (*koinōnian tōn pathēmatōn autou*); asemănându-mă cu moartea Lui (*symmorphoumenos tō thanatō autou*), ca să pot ajunge cumva la învierea cea din morți" (*Flp* 3, 10-11). „Puterea învierii Lui" se referă, după Teodoret al Cirului, la „rostul învierii", adică învierea de obște. Fericitul Teodoret al Cirului, *Tâlcuire la Epistolele Sfântului Apostol Pavel*, vol. I, traducere din limba greacă veche de Iulia Cărare și Mircea Ștefan, studiu introductiv de Constantin Crețu, Ed. Doxologia, Iași, 2015, p. 110.

[2411] Canonul 20 al Sinodului I Ecumenic (325) interzice expres îngenuncherea în zilele de Duminică și în intervalul de la Paști la Cincizecime, tocmai pentru ca, și prin poziționare fizică, să mărturisim credința în Învierea lui Hristos și învierea (ridicarea) noastră. A se vedea *Canoanele Bisericii Ortodoxe. I. Canoanele Apostolice și Canoanele Sinoadelor Ecumenice*, p. 161; Archim. Grigorios D. Papathomas, *Comment et pourquoi l'Église exclut l'agenouillement lorsqu'elle proclame la Résurrection et la vie du Siècle à venir selon la Tradition canonique de l'Église*, présentation sommaire des sources patristique et canonique, Institut de Théologie Orthodoxe «Saint Serge» de Paris, Paris, 2002, p. 1-70. O abordare în context pastoral, la Pr. Patriciu Vlaicu, „Rânduiala neîngenuncherii în timpul prăznuirii Învierii – discernământ pastoral", în *Apostolia* 73 (2014), p. 25;

[2412] Robert F. Taft S.J., „Christ in the Byzantine Divine Office", în Bryan D. Spinks (ed.), *The Place of Christ in Liturgical Prayer. Trinity, Christology, and Liturgical Theology*, p. 65-87, aici, p. 85.

> dar Hristos Care învie nu există acolo, ci aici, și, în măsura în care depășim linia dintre amintire și speranță, dintre amintirea Pătimirii Sale și nădejdea revenirii Sale din nou, stăm totdeauna în prezența lui Hristos, Care este totdeauna prezent pentru oricine. *Iată unde rezidă adevărata substanță* a anamnezei noastre (s.a.)"[2413].

Într-o înțelegere duhovnicească, se poate spune că Învierea este trăită de câte ori ne ridicăm deasupra patimilor egoiste prin lucrarea faptelor bune[2414]. Această înviere *pentru mine* își are izvorul în singura Înviere ca ridicare nu a unui singur „Adam", ci a tuturor „Adam"-ilor cuprinși de moarte și iad, până la sfârșitul veacurilor. Mormântul nostru este cel al smereniei și al pocăinței, în care nu intrăm singuri, ci cu Cel Răstignit și Înviat, singurul Care, fiind Hristos, Paștile noastre[2415], are puterea să asigure *trecerea* de la moarte la înviere și pentru sufletele noastre:

> „Hristos Dumnezeul nostru, după ce a fost spânzurat pe cruce și a pironit pe ea păcatul lumii și a gustat moartea, S-a pogorât întru cele mai de jos ale iadului (*Col* 2, 14; *In* 1, 29; *Evr* 2, 9; *Ef* 4, 9; *Mt* 24, 30; *Rm* 6, 5; *2 Co* 1, 5). Deci, așa cum, urcându-Se iarăși din iad, a intrat

[2413] Textul (parte a unei notițe inedite) aparține lui Thomas J. Talley, încredințat lui Robert Taft. *Ibidem*. „Toate ritualurile posedă proprietatea de a se petrece *acum*, în *această clipă*. Timpul care a văzut evenimentul comemorat sau repetat de un ritul oarecare este *făcut prezent*, „re-prezentat", dacă putem spune astfel, oricât de îndepărtat este imaginat în timp. Patimile lui Hristos, moartea și învierea Sa nu sunt doar comemorări în timpul slujbelor din Săptămâna Mare; ci se petrec aievea, *atunci*, sub ochii credincioșilor. Iar un creștin trebuie să se simtă *contemporan* cu acele evenimente *trans-istorice*, deoarece, repetându-le, timpul teofanic devine prezent". Mircea Eliade, *Tratat de istoria religiilor*, cu o prefață de Georges Dumézil și un cuvânt înainte al autorului, traducere din franceză de Mariana Noica, Ed. Humanitas, București, [5]2013, p. 398.

[2414] *Mi* I (*Vc st* 1). „Mici învieri" sunt orice biruințe ale creștinului asupra patimilor proprii: „Așadar, fiindcă ni s-a arătat nouă Paștile căutat, spre acesta să ne grăbim, frați preacinstiți, și pe acesta, pe cât ne este cu putință, să-l prăznuim pururea prin omorârea patimilor, învierea virtuților, după pilda Domnului". Astfel, cel ce trăiește astfel, „în fiecare zi prăznuiește Paștile și sărbătorește serbare multdorită Domnului". Sf. Teodor Studitul, *Catehezele Mici*, 67 [„În omorârea patimilor și în învierea virtuților se cuvine să sărbătorim și să prăznuim în fiecare zi Paștile Domnului Dumnezeu"], p. 275-276.

[2415] *ViM* (*Ut ant* 15 *tr* 2) *JoM* (*Ut od* 3 *ir*) *MaM/MiM* (*Pav od* 8 *tr* 3) *MiM/JoM* (*Pav od* 8 *tr* 1) *MiM/JoM* (*Pav od* 9 *tr* 3, 8). *JoM* (*SpPic od* 5 *și acum*); *1 Co* 5, 7. Hristos este „*pasca* (s.n.) fiindcă slobozește pe cei ținuți în robia cea amară a păcatului". Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 65, p. 350.

în neprihănitul Său trup, de care nu S-a despărțit nicidecum pogorându-Se acolo, și îndată a înviat din morți, iar după aceea S-a înălțat la ceruri cu slavă și putere multă, așa și acum, atunci când ieșim din lume și *intrăm prin asemănarea cu Patimile Domnului în mormântul pocăinței și al smereniei*, El Însuși pogorându-Se din ceruri *intră ca într-un mormânt în trupul nostru*, și, unindu-Se cu sufletele noastre, le învie în chip mărturisit pe ele, care erau moarte, și *dă celui ce a înviat astfel împreună pe Hristos putința de a vedea de pe acum slava Învierii Lui tainice [mistice]* (s.n.)"[2416].

Sfântul Simeon Noul Teolog dezvoltă această idee a „vederii", a contemplării Învierii în chip tainic, ca act superior unei raportări prin „credință". Credința ca „vedere" (*theōria*) este efectul trăirii Învierii în propria persoană; solidari cu Adam, în cădere, nu vom putea empatiza cu el în înviere doar „luând act" de ridicarea lui din iad, ci făcând experiența aceleiași ridicări din iadul propriu al patimilor, nu mai puțin constrângător ca cel în care a fost întemnițat Adam:

„Cei mai mulți oameni cred în Învierea lui Hristos, dar foarte puțini sunt cei ce o au și o văd în chip curat; cei ce n-au văzut-o însă nici nu se pot închina lui Iisus ca unui Sfânt și Domn [...]. Căci nici preasfântul cuvânt, pe care-l avem acum în fiecare zi în gură, nu spune: «Învierea lui Hristos *crezând* [*pisteusantes*]», ci «Învierea lui Hristos *văzând* [*theasamenoi*], să ne închinăm Sântului Domnului Iisus, Celui singur fără de păcat». Cum deci Duhul Sfânt ne îndeamnă să zicem acum «Învierea lui Hristos văzând», ca unii ce am văzut-o, deși n-am văzut-o, de vreme ce Hristos a înviat odată pentru totdeauna acum o mie de ani, și nici atunci nu L-a văzut cineva înviind? Oare dumnezeiasca Scriptură vrea ca noi să mințim? Să nu fie! Dimpotrivă, ea ne îndeamnă mai degrabă să spunem adevărul: și anume că în fiecare din noi, cei credincioși, *are loc Învierea lui Hristos, și aceasta nu o dată, ci în fiecare clipă, atunci când, precum spuneam, Însuși Stăpânul Hristos învie în noi* (s.n.), strălucind și fulgerând cu fulgerările nestricăciunii și Dumnezeirii"[2417].

[2416] Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheza* 13 [„Învierea tainică cu Hristos"], p. 172; Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, II, 27, p. 148 (citat *supra*, nota 622, p. 211). Și ideea sintetică, enunțată de părintele Stăniloae, referitoare la faptul că „Hristos Își face din nou, cu fiecare credincios, drumul Său sau fiecare credincios repetă drumul Lui împreunat cu El". *Ibidem*, nota 153, p. 149. Mormântul „smereniei" este corectivul „mormântului" în care am intrat prin patimi. „Zdrobește, dar, Stăpâne, și lanțurile păcatelor noastre și ne scoate din temnița întunecată a greșelilor". *Rugăciunile amvonului*, 74 [„În Sfânta și Marea Sâmbătă (VI)"], p. 127.

[2417] Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheza* 13, p. 173-174.

Așadar, pentru adevăratul creștin, Pătimirile și Învierea sunt celebrate anual, dar doar ca formă sancționată liturgic în zile precise, căci pentru el există și o răstignire și un *paște* cotidian, ca trecere de la viața cea pătimașă la virtute, împreună cu Hristos, ca anticipare și pregătire a vieții fără de sfârșit[2418]:

„Iar când te pregătești pentru viața cea adevărată și te îndepărtezi mereu de plăcerile vieții care înșală pe cei mai mulți, ajungând să nu mai dorești plăcerile cărnii, ci, dimpotrivă, chinuindu-ți trupul și supunându-l robiei (*Rm* 8, 6), atunci nu încetezi să prăznuiești mereu vinerea sau «ziua pregătirii» (*paraskeue*). Iar din clipa în care ai înțeles că «Hristos, Paștile nostru, S-a jertfit» (*1 Co* 5, 7) și că trebuie să-i prăznuim ziua mâncând din carnea Cuvântului, *atunci nu trebuie să fie nicio clipă în care să nu prăznuim Paștile*, cuvânt care înseamnă «jertfă de trecere», căci prin fiecare gând, cuvânt și faptă nu încetăm *să trecem* (s.n.) de la treburile acestei vieți la Dumnezeu, grăbindu-ne spre cetatea Sa dumnezeiască"[2419].

[2418] Paștile acesta este icoană a celui viitor, „acest Paște durează o singură zi și trece. Dar Paștele acela este neîntrerupt". Sf. Teodor Studitul, *Catehezele Mici*, 66 [„Paștele acesta este un chip pentru Paștele viitor și veșnic. Despre răbdare și bărbăție"], p. 271.

[2419] Origen, *Contra lui Celsus*, VIII, 22, *apud* Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 388. „Paștile cel săvârșit în fiecare zi" este „curățirea păcatelor, zdrobirea inimii, lacrima pocăinței, curăția conștiinței, omorârea mădularelor celor pământești, desfrânarea, necurăția, patima, pofta cea rea (*Col* 3, 5), și orice altă răutate lucrată". Sf. Teodor Studitul, *Catehezele Mici*, 67 [„În omorârea patimilor și în învierea virtuților se cuvine să sărbătorim și să prăznuim în fiecare zi Paștile Domnului Dumnezeu"], p. 275. Trăită cu Dumnezeu, orice zi poate fi o sărbătoare și un *paște*: „Dacă vei prăznui așa [...] toată viața ta va fi o sărbătoare, și nu numai o sărbătoare, ci și un prilej de sărbătoare și un Paște, trecere și ieșire din cele văzute spre cele spirituale [inteligibile], unde încetează orice umbră, orice închipuire și toate simbolurile de acum și unde ne vom desfăta veșnic curați în chip curat de Jertfa cea preacurată în Dumnezeu Tatăl în Duhul Cel de-o-ființă, privind pururea pe Hristos și fiind priviți de către El". Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursul* 14, p. 382.

Concluzii

Operă de maturitate teologică și duhovnicească a imnografilor și melozilor bizantini, imnurile Săptămânii Sfintelor Pătimiri se caracterizează, dincolo de emoția pe care o degajă lirismul compozițional-narativ, prin densitatea multiplelor registre tematice, prezentate secvențial dar și cu reluări, reveniri, precum și prin profunzimea ideilor dogmatice și a implicațiilor de natură ascetico-mistică pe care le presupun. Valorificată inițial timid și redescoperită mai apoi ca sursă inepuizabilă de material teologic-duhovnicesc de către cercetători (și nu doar din sfera teologiei liturgice), piesele imnografice ale acestei săptămâni sunt și principala „materie primă" a acestei secțiuni a lucrării. Putem spune, împrumutând o terminologie tehnică din domeniul construcțiilor, că ele alcătuiesc *arhitectura* edificiului spiritual prepascal, ale cărui *fundații* și *structură de rezistență* sunt asigurate de bogatele lecturi biblice și de hermeneutica lor patristică, *designul* și *finisările* fiind apanajul ceremoniilor liturgice. Citite sinoptic, toate aceste elemente conlucrează pentru a evidenția dimensiunea mistagogică a acestor zile „sfinte" și „mari", unice și irepetabile în sine, dar multiplicabile duhovnicește și liturgic, în orizontul meta-temporal al creșterii spirituale, permanent marcată de căderi și ridicări, de trădări și reabilitări prin pocăință, de răstigniri și învieri, de „vineri mari" și „duminici pascale".

În dificilul demers de concluzionare, următoarele idei se constituie ca principale rezultate ale analizei imnografice, care ar putea deveni tot atâtea puncte de plecare pentru o aprofundare de interdisciplinaritate teologică (dogmatică, liturgică, spirituală etc.) ulterioară.

1. Inițierea credinciosului în taina Morții și a Învierii lui Hristos se face progresiv, începând cu zece săptămâni mai înainte de Paști, cu intensitate din ce în ce mai pronunțată și cu un prim punct înalt de creștere în săptămâna Floriilor. Odată deschisă Săptămâna Sfintelor Pătimiri, prin praznicul îndoit

al Sâmbetei lui Lazăr și al Duminicii Stâlpărilor, ritmul se accelerează cu fiecare zi, până la tensiunea maximă din Joia și Vinerea Pătimirilor și deznodământul reconfortant al bucuriei pascale. Pe lângă această structură ascendent-tensională, Săptămâna Mare poate fi interpretată și din prisma organizării sale simetrice, vizibilă pe două planuri: ea începe cu mormântul lui Lazăr și se încheie cu taina „mormântului gol", pe de o parte, iar pe de alta, este marcată de trei episoade ale „ungerii", în debut (sâmbătă, de către Maria, sora lui Lazăr), la mijloc (miercuri, de către femeia păcătoasă), și în final (vineri seara spre sâmbătă, și, „intențional", duminică în zori, de către femeile purtătoare de mir). Raportat la o scară mai largă, evenimentele mântuitoare ale sfârșitului acestei săptămâni, întâmplate în spațiul unor „grădini" (Ghetsimani, mormântul) sunt pandantul-răspuns la prima trădare a iubirii lui Dumnezeu de către Adam, petrecută tot într-o grădină (a Edenului). Dacă ținem cont și de dimensiunea eshatologică a tuturor celebrărilor (așteptarea veghetoare din *Triduum*-ul Mirelui, jertfa Mielului, prezentat de Apocalipsă ca stare permanentă înaintea Tatălui, pogorârea la iad/Învierea ca relansare a Împărăției etc.), obținem o panoplie a facerii cosmosului, a creării și a recreării omului și a finalului universului (*trecerea* ultimă sau Paștele cosmic), în care Săptămâna Mare are rolul centrului de greutate. Timpul Postului Mare și al Săptămânii Sfintelor Pătimiri este, așadar, atât linear, cât și ciclic, în spirală, în desfășurare deopotrivă diacronică și sincronică, cu preînchipuiri, anticipări, dar și cu proiecții finale, toate petrecându-se cu mai dinainte știința și buna-voire, asumată, liberă, deliberată a Fiului lui Dumnezeu întrupat.

2. Vădit mai pronunțat decât în cealaltă perioadă a Triodului, imnografia Săptămânii Mari accentuează divino-umanitatea Persoanei lui Iisus Hristos, în toate lucrările Sale, în spiritul dogmei de la Calcedon. Această insistență este motivată nu doar de grija pedagogică a Bisericii față de credincioși, pentru a reaminti realitatea Dumnezeirii Celui Care vine spre Patimă și spre Moarte, care „asigură" efectul mântuitor al acestora, cât, poate mai ales, pentru a proiecta chipul nou

al unei umanități care vrea a se naște acum, sfințită și îndumnezeită prin ascultarea lui Iisus Hristos, la care suntem făcuți părtași prin Sfintele Taine și în Biserică. Taina Dumnezeu-omului este singura „explicație" a pătimirii Dumnezeului nepătimitor și singura șansă pentru accesul la nepătimire și îndumnezeire a persoanei umane cuprinsă de patimi. Pentru acest ultim deziderat, este necesară urmarea/imitarea și părtășia cu Fiului lui Dumnezeu întrupat, prin răstignire duhovnicească (a patimilor), precum și prin practicarea virtuților (noile „stâlpări"), al căror fundament Săptămâna Mare îl dovedește, cu prisosință, a fi unul hristologic.

3. Această săptămână propune mai multe tipologii umane construite pe principiul model/anti-model, și gravitând în jurul unor teme spirituale: copiii Ierusalimului *versus* liderii iudei invidioși (pe tema curăției inimii); Iosif cel frumos *versus* alegoria „smochinul neroditor" (pe tema rodirii ascetice); fecioarele înțelepte *versus* fecioarele neînțelepte (pe tema virtuții milosteniei); femeia păcătoasă *versus* Iuda (pe tema fidelității, a dragostei și a pocăinței); Petru/ucenicii/Lazăr *versus*, iarăși, Iuda (pe tema prieteniei); tâlharul mântuit *versus* tâlharul nerecunoscător (pe tema convertirii și a smereniei); sutașul Corneliu/metafora „asinului" *versus* liderii evrei (pe tema chemării neamurilor). Extracții, tâlcuite duhovnicește, din densele lecturi biblice însoțitoare ale acestui parcurs, ele pot contribui la configurarea *tropos*-ului omului înnoit prin Moartea și Învierea lui Hristos.

4. Celebrările acestor zile nu sunt simple amintiri liturgice ale unor evenimente trecute. Acele evenimente au revoluționat, într-adevăr, lumea, dar în același timp ele sunt menite să provoace la schimbare fiecare persoană umană, participant activ la slujbele Bisericii și nu spectator inert la un scenariu dramatico-simbolic, al cărui înțeles îi este străin. Strădania imnografilor este aceea de a actualiza evenimentul trecut într-unul cu implicații decisive, *hic et nunc*, pentru mine: pe mine mă vizează toate cele petrecute într-un Ierusalim al veacului I, eu sunt o persoana unică pentru care Hristos Domnul S-a jertfit și a Cărui jertfă și Înviere devin eficace

numai prin deschiderea libertății mele înspre acceptarea vieții noi întru El.

5. În miezul Săptămânii Sfintelor Pătimiri stă memorialul liturgic al instituirii Sfintei Euharistii, a noului Paște, de către Cel Care singur este Jertfitor și Jertfă, Miel înjunghiat, oferit apostolilor în chip de pâine și vin binecuvântate, încă mai înainte de Jertfa de pe Cruce, și tuturor credincioșilor ca Trup și Sânge al Celui răstignit, înviat și înălțat la cer. Celebrată anual, în Sfânta și Marea Joi, această anamneză euharistică este și punct central al fiecărei zile când se săvârșește Sfânta Liturghie. De altfel, toate zilele Săptămânii Mari au un corespondent atât în ciclul liturgic săptămânal obișnuit (atmosfera catanictic-eshatologică a imnelor de luni și marți; comemorarea Crucii și a Răstignirii, miercuri și vineri; pomenirea celor adormiți, sâmbăta), precum și în cel zilnic (asigurat prin orele liturgice asociate). Astfel, liturgic și duhovnicește, fiecare zi și fiecare săptămână poate fi trăită ca o Săptămână Mare, acest mod de raportare fiind, de fapt, condiția trăirii zilei de duminică drept o altă, mereu nouă și înnoitoare, zi de Înviere, în așteptarea celei eshatologice.

6. Săptămâna Mare este și cadrul privilegiat al desfășurării unor ceremonii care apar o singură dată în cursul anului liturgic. Unele dintre ele sunt arhicunoscute și, oarecum, „obligatorii", prin impunere de către *typikon*: oficiile „Deniilor", cu momentul lor maxim al lecturării celor „12 Evanghelii" ale Pătimirilor și al cântării Prohodului; pregătirea Euharistiei pentru cei bolnavi în chiar ziua de instituire (Joia Mare); procesiunile din Vinerea și Sâmbăta Mare; venerarea Crucii și a Sfântului Epitaf. Altele au loc doar în anumite condiții sau rămân la opțiunea fiecărei comunități liturgice: lectura integrală a evangheliilor în zilele de luni, marți și miercuri; oficiul solemn al Tainei Sfântului Maslu în Miercurea Mare; spălarea picioarelor și sfințirea Marelui Mir, în ziua de joi. Dacă refuzul acestora din urmă, atunci când practicarea lor este posibilă, este echivalent cu lipsa unui real suport facilitator al înaintării mistagogice a credinciosului până la întâlnirea cu Hristos Cel înviat, pe de altă parte, derapajele

emoționale, exagerările sentimentale și teatralizarea și dramatizarea lor excesivă, în opoziție cu caracterul interiorizat și tainic al celebrărilor, fac să-și piardă din relevanță și eficacitate duhovnicească.

7. Pregătită mai multe săptămâni, celebrarea Pătimirilor, alături de cea a Învierii se continuă dincolo de „limita" liturgică a Triodului. Deodată cu sărbătoarea Sfintelor Paști sau a Învierii lui Hristos (prevestită de cea a lui Lazăr, și germene al celei universale), se face și *trecerea* de la *Triōdion katanyktikon* la *Triōdion charmosynon*. Toată imnografia Penticostarului poartă încă amprenta ireductibilului binom Răstignire-Înviere. După Moartea pe Cruce de pe Golgota (un nou centru spiritual al pământului), Învierea, ca proces dinamic, începe „sub pământ", prin prezența și lucrarea mântuitoare a sufletului îndumnezeit al lui Hristos în „împărăția morții", se „consolidează" în timpul celor 40 de zile pe pământ și se „termină" prin cuprinderea cerului la Înălțare. De abia atunci, în fața Tatălui, Dumnezeu-omul Își „plinește" misiunea încredințată și se rostește adevăratul și ultimul „Săvârșitu-s-a! (*tetelesthai*)". Locul pe care-l are, de acum, firea umană îndumnezeită, de-a dreapta Tatălui, în sânul iubirii Sfintei Treimi, este promisiunea pe care o primește fiecare om care, prin părtășie la Moartea și Învierea lui Hristos, Noul Adam, își înnoiește viața, devine și el Adam nou, plinire a dorinței lui Dumnezeu dintru începutul creării lumii.

Partea a IV-a

„Omul cel nou" în Hristos cel răstignit și înviat

Învierea Domnului. Ridicarea lui Adam,
frescă din paraclisul bisericii Chora, Constantinopol (secolul al IV-lea)

(sursa: https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Anastasis_fresco,_Chora_Church,_Istanbul.jpg)

Ieşindu-mi cu totul din fire,
ca un stricat la minte,
m-am alipit de izvoditorii poftelor

DmFR (Ut od 3 tr 1)

Preliminarii: o umanitate în derivă. Scurtă radiografie contemporană

În Simbolul Credinței mărturisim că Pătimirile și Învierea lui Hristos, ca și toată lucrarea Sa în lume, s-au făcut „pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire". Dar ceea ce s-a împlinit de dragul omului nu poate aduce rodire în plan personal fără aportul fiecărei persoane umane, a cărei viață trebuie să se plieze după modelul umanității îndumnezeite a lui Iisus Hristos, prin participarea tainică la viața Sa divino-umană. Disprețuirea slavei în care a fost reîmbrăcat Adam, prin mântuirea adusă de Noul Adam, și depărtarea de Dumnezeu, Izvorul vieții celei noi, au drept consecință recăderea umanității din starea pe care i-a dorit-o Creatorul, cu posibilitatea tristă de a se ajunge la un stadiu de sub-om, aproape animalic (*Ps* 48, 12). Numai cu Dumnezeu și în Dumnezeu omul este cu adevărat om deplin, întreg, ființând în armonie cu el însuși, cu semenii, cu cosmosul întreg și cu Dumnezeu Însuși. Obsesia de autonomizare și de ieșire de sub ocrotirea și autoritatea lui Dumnezeu, supraevaluarea și supralicitarea competențelor umane native, prin refuzul acceptării limitelor și a „suplinirii" acestora de către o Putere superioară, recunoscută drept Creator și Purtător de grijă, toate conduc la degradare a omului, a cărei simptomatologie poate fi recunoscută oricând printr-o analiză sinceră a condiției umane contemporane.

Astfel, cu tot aplombul unor declarații privind grija pentru bunăstarea omenirii, specia umană încă este redusă la stadiul de supraviețuire, publicitatea pentru împlinirea funcțiilor biologice privind hrana și reproducerea fiind cele care ocupă cea mai mare parte a timpului destinat acestei activități de *advertising*. În fapt, decalajul bogați-săraci este din ce în ce mai mare, pauperitatea fiind exploatată

la maximum, prin folosirea excesivă a puterii de muncă remunerată mediocru în țările subdezvoltate. Pe de altă parte, hipertehnologizarea a înlocuit efortul (și menirea paradisiacă) a omului de a lucra sau l-a prefăcut și pe el în „om robot", executant al unor acte mecanice, în liniile de producție automate. Industrializarea forțată și consumismul exagerat, însoțit de risipa voluntară, a decimat masiv resursele naturale ale globului, creația nemaifiind mediu de care, rațional, să se slujească omul și pe care să-l slujească omul, pentru a-l sfinți și a se sfinți omul însuși.

Din alt punct de vedere, preluarea pervertită a conceptului noutestamentar de „om nou" și investirea lui cu mutații conceptuale pe linie ideologică au condus la consecințe dezastruoase pentru omenire: conflicte interstatale bazate pe pretinse superiorități de nații, culminând cu cele două conflagrații mondiale, selecția rasială în unele părți ale globului sau eradicarea persoanelor cu dizabilități, teorii aberante antropologice susținute de nazism și comunism, experimente pe genomul uman (întinarea „începutului") și autorizarea pe scară din ce în ce mai largă a eutanasierii (autodeterminarea pseudo-divinizantă a „sfârșitului"[2420]), supralicitarea plăcerii și pretenția de unic creator al vieții în cadrele voite de fiecare (hipersexualizarea, controlul și propria alegere a „genului", liberalizarea avortului și a prostituției etc.).

Ideea de globalizare a adus cu sine „modificări" ale concepției despre natura, existența și destinația ființei umane la nivel foarte profund. Într-o e(in)voluție accentuată și în cadrele progresismului ca ideologie, „omul tradițional" (catalogat peiorativ ca „medieval"), supus normelor divine și celor statale, a fost înlocuit de „omul modern", condus de legile democratice, în cadrele cărora libertatea de multe ori a deraiat spre libertinaj, pentru a asista, astăzi, în post-modernitate, la ceea ce s-a numit „omul recent"[2421], supus voluntar fragmentărilor de tip „minorități" tolerate care, în numele unor greșit

[2420] Riscurile antropologice ale ideologiei „transumanismului" care însoțește noile descoperiri medicale și inginerii genetice revoluționare sunt denunțate pertinent de către unul dintre cei mai autorizați teologi și bioeticieni, Pr. Jean BOBOC, *Le transhumanisme décrypté. Métamorphose du bateau de Thésée*, préface de Pierre Magnard, Ed. Apopsix, Paris, 2017, 464 p.

[2421] Formulă explicitată și promovată filozofic în spațiul românesc de remarcabila lucrare a lui Horia-Roman PATAPIEVICI, *Omul recent. O critică a modernității din perspectiva întrebării «Ce se pierde atunci cînd ceva se câștigă?»*, Ed. Humanitas, București, 2001, 488 p.

înțelese drepturi ale omului, tind să dicteze majorităților tradiționale funcționale. Valoric și spiritual, omul recent este caracterizat de lipsa oricărei perspective a transcendentului (golit de „Cer") și îndepărtat – voit, programat, pentru avantaje care să slujească utopiei globalizării (ca parazitare ideologică a pozitivismului globalității) – de tot ce reprezintă identitatea sa naturală, culturală, tradițională, spirituală (dezrădăcinat de „Pământ")[2422].

Umanitatea difuză de tip „recent" este una fără trecut, fără memorie și fără viitor, care disprețuiește, neagă, anulează și chiar demolează violent contribuțiile, valorile și gândirea generațiilor precedente[2423] și lasă poarta deschisă oricăror perspective pseudo-înnoitoare pentru care nu există, deocamdată, din partea generației prezente nicio grijă de prevenire sau de căutare a unor posibile și predictibile atenuări de consecințe nefaste. Dar acest „om nou", fără un „înainte" și un „după", nu are niciun „astăzi" al imperativului trăirii maximale a existenței, ca valorizare a potențialității umane și valorificare din plin a datelor conjuncturale ale existenței, nici, cu atât mai mult, un „astăzi" așa cum a fost el înțeles, biblic și patristic, drept timp unic și sigur al mântuirii (*Evr* 3, 7.13.15)[2424]. Perspectiva omului post-modern este focusată pe (încă) o înțelegere deformată, de tip strict hedonist, a aforismului *Carpe diem*: acum și aici să-mi fie bine, în rest „nu-mi pasă".

Lipsit de o concentrare pe el însuși, pe ființarea lui profundă, pe ceea ce este el ca persoană unică și irepetabilă, omul a ajuns, pe nesimțite, să fie pradă unei folosiri de către alți oameni: este manipulabil, i se speculează instinctele primare (în unele cazuri, prin înrolarea în grupuri de tip extremist), i se confiscă timpul prin cât mai multe *job*-uri, cultura exacerbată a divertismentului îi este oferită ca „răsplată" tranzitorie și ca surogat pentru adevăratele sale nevoi

[2422] Pe larg, la Diac. Ioan I. ICĂ jr, „Globalizarea – mutații și provocări", p. 481-495, aici, p. 485-488. Despre o umanitate fără rădăcini, la Joseph RATZINGER, Marcello PERA, *Without Roots: The West, Relativism, Christianity, Islam*, translated by Michael F. Moore, Basic Books, New York, 2006, 176 p.

[2423] Analizează pericolul Ivan BLOT, *L'homme défiguré: La personne humanine face à l'im-monde moderne*, Ed. Apopsix, Paris, 2015, 350 p.

[2424] Teologia prezenteistă a imnografiei Săptămânii Mari cunoaște peste 50 de ocurențe ale cuvântului „astăzi (*sēmeron*)", dintre care 25 numai în *Triduum*-ul pascal: *ViM* (*Ut ant* 4 *tr* 1-2) (*Ut ant* 5 *tr* 2) (*Ut ant* 6 *tr* 1-2, cu câte două apariții per tropar) (*Ut ant* 12 *tr* 2) (*Ut ant* 15 *tr* 1) (*Ut la* 2) (*Ut st* 3) (*C Împ 1 tr* 1/12) (*C Împ 6 tr* 9/12) (*C Împ 9 tr* 12/12, reluare de la *Ut ant* 15 *tr* 1) (*Vc Dst* 3, 5 și acum) *SbM* (*Ut od* 4 *tr*1) (*Ut la* 1, 3, *slavă*) (*Vc&LitEuh Dst* 5-7, *slavă*).

lăuntrice profunde care să-l poată împlini, digitalizărea facilă și *social media* îl transpun într-o „lume" populată de mulți invizibili „prieteni", pe un fundal de pseudo-comuniune. Pe scurt, când lipsește Dumnezeu din viața oamenilor, ei nu mai sunt văzuți ca ființe, ci ca obiecte/marfă, iar ființa însăși (*être*) este confundată simplificator cu bunăstarea (*bien-être*)[2425], și aceasta deformată, într-o proiecție de viitor înțeles deseori ca „sfârșit al istoriei"[2426], dar care oricând va trebui să aibă o „religie" (chiar dacă aceea s-ar numi „religie post-umanistă" sau oricum altcumva, ori i s-ar refuza chiar numele de „religie")[2427]. Chiar și o epocă marcată masiv de „post-creștinism" va trebui să aibă o minimă referință spirituală, însă se va constata că „zeul nihilismului, nimicul, este un vid, un gol care așteaptă [zadarnic – *n.n.*] să fie umplut"[2428].

S-a dovedit că finalitatea acestor acte și a acestui mod de gândire a omului autonom sau complăcut în stare de anomie este una cât se poate de tristă: spaima de moarte, „rezolvată" printr-o falsă sacralizare narcisistă a corpului (prin exacerbarea sexualității[2429]), lipsa de sens a vieții, epuizată prematur în hiperactivitate și plăceri distructive, tendințe depresive[2430] în creștere, la vârste din ce în ce mai tinere, boli psihice generatoare de extracții sociale pe termen lung, cazuri multe de suicid etc.

[2425] Jocul de cuvinte la Gianni VATTIMO, *Sfârșitul modernității. Nihilism și hermeneutică în cultura post-modernă*, traducere de Ștefania Mincu, postfață de Mihai Mincu, Ed. Pontica, Constanța, 1993, *apud* Diac. Ioan I. ICĂ jr, „Globalizarea – mutații și provocări", p. 487.

[2426] A se vedea, de pildă, Francisc FUKUYAMA, „The end of history?", în *The National Interest* 16 (1989), p. 3-18.

[2427] Despre faptul că și lumea contemporană este modelată de religie, mai mult decât își închipuie și practicanții și detractorii ei, în lucrarea lui Mark C. TAYLOR, *After God*, The University of Chicago Press, Chicago&London, 2007, 482 p. [*Religion and Postmodernism*]. Pericolul cochetării, inclusiv a creștinilor ortodocși, cu forme noi de religiozitate difuză, înșelătoare, la Ierom. Serafim ROSE, *Ortodoxia și religia viitorului*, traducere din limba engleză de Mihaela Grosu, Tipografia Centrală Cartea Moldovei, Chișinău, 1995, p. 231-237.

[2428] Seraphim ROSE, *Nihilismul. Rădăcinile revoluției în epoca modernă&Revelația dumnezeiască în inima omului*, traducere de Irina Dogaru, Ed. Anastasia, București, 1997, p. 100.

[2429] Mariș ȘTEFAN, „The Postmodern Approach to the Problem of Finitude", în *Memoria Ethnologica* 15 (2015), nr. 56-57, p. 100-106.

[2430] Una dintre cele mai bune expuneri a fenomenului, cu mărturii personale, la Andrew SOLOMON, *Demonul amiezii. O anatomie a depresiei*, traducere din engleză de Dana-Ligia Ilin, prefață de Mircea Cărtărescu, Ed. Humanitas, București, ²2017, 702 p.; despre aportul credinței în Dumnezeu în terapie, printre altele la p. 158-162.

Toate aceste disfuncționalități reale contrazic zdrobitor pretenția omului de a „diviniza" umanismul, fără de Dumnezeu. Aspirația nativă a omului spre divinizare (*Homo secundum deum*), în afară de transpunerile unor curente de gândire de tip neognostic sau de recreare a sa de tip demiurgic (geniul, omul marxist)[2431], este tradusă, sentimental, printr-o auto-descoperire a „divinității" sale naturale, latent ascunsă în el însuși. Omul își este, sieși, propriul dumnezeu și cu cât este mai convins de aceasta, cu atât va avea ambiția ca și ceilalți să i-o recunoască. Supralicitarea falsă a umanului este sinonimă, însă, cu subminarea lui. Aceasta pentru că, în consecințele sale ultime, un „umanism pur [...] se transformă în antiumanism satanic", explicația fiind cât se poate de rezonabilă: „între divino-umanismul autentic «chip al lui Dumnezeu» și satano-umanismul umanității pervertite, «chip al satanei», *tertium non datur*; nu există natură umană «pură»"[2432].

Cauza profundă a acestor derapaje antropologice este refuzul lui Dumnezeu. Dacă omul supraevaluat (supra-om) a ajuns în stadiul acesta, sub-uman, aceasta este o consecință de „reciprocitate" a ceea ce a făcut el, omul, cu Dumnezeu: declarând mai întâi, deist, exilarea lui Dumnezeu și, mai apoi, „moartea lui Dumnezeu", pentru că nu i-a mai fost necesar[2433], fără El omul nu doar își omoară semenii, prin genocide fundamentalizate ideologic, dar se ucide și pe sine

[2431] Christoph von SCHÖNBORN O. P., „Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Vergöttlichung des Menschen", în *Freiburger Zeitschrift fur Philosophie und Theologie* 34 (1987), nr. 1-2, p. 19, *apud* Diac. Ioan I. ICĂ jr, „«Îndumnezeirea» omului, P. Nellas și conflictul antropologiilor", studiu introductiv la Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, p. 11.

[2432] Pr. Prof. Ioan ICĂ, Diac. Ioan I. ICĂ jr, „Părintele Iustin Popovici: lupta cu Protagoras sau criteriologia filozofiei ortodoxe a Adevărului", studiu introductiv la Arhim. Iustin POPOVICI, *Omul și Dumnezeul-Om. Abisurile și culmile filozofiei*, p. 15.

[2433] Așa este explicată celebra expresie nihilistă a lui Friedrich Nietzche *Gott ist tot* (folosită, prima dată, în „Știința voioasă", 1882). John D. CAPUTO, Gianni VATTIMO, *După moartea lui Dumnezeu*, cu o postfață de Gabriel Vanahian, traducere din limba engleză de Cristian Cercel, Ed. Curtea Veche, București, 2008, p. 127. Deși i s-a dat și o interpretare filozofică, figurativă (gradul maximal de tip metafizic la care a ajuns filozofia după iluminism „ucide" orice pretenție de a crede în Dumnezeu), expresia a fost preluată de alți filozofi care au folosit-o în sens literar, în ceea ce s-a numit teologia morții lui Dumnezeu („teotanatologie"), al cărei teoretician fervent a fost Thomas J.J. ALTIZER, *The Gospel of Christian Atheism*, Westminster Press, Philadelphia, 1966, 157 p.; IDEM, *Living the Death of God: A Theological Memoir*, State of University of New York Press, Albany, 2006, 210 p.

însuși, „omul renunță să mai fie om”[2434]; „moartea” lui Dumnezeu este sinonimă cu moartea omului[2435]. Statutul de ne-om este vizibil prin egoismul narcisist generator de patimi umane și, totodată, hrănit de ele, o concepție antropocentrică despre viață, prin care omul este considerat a fi „măsura tuturor lucrurilor”, singurul posesor al adevărului și oricând în stare a-i anihila pe cei care i se împotrivesc.

În fața acestui tablou sumbru – sigur, citit cu nuanțele de rigoare, din care nu lipsesc lumini, care apar cu atât mai proeminente și încurajatoare pe un fundal întunecat –, Ortodoxia nu rămâne indiferentă și propune ieșirea din criză a umanității prin reîntoarcerea ei la Dumnezeu. Nu un umanism individualist, autosuficient sieși, disprețuitor de semeni și tăgăduitor al lui Dumnezeu este ceea ce face cinste persoanei umane, ci un „umanism doxologic”[2436], toate ființele umane fiind destinate contemplației și îndumnezeirii; omul își onorează calitatea umană numai când își exercită această vocație ființială, ontologică. Ascetismul pe care îl propovăduiește Biserica nu este o disprețuire a firii umane, ci o purificare a ei și o redare a integrității și libertății pe care le-a pierdut prin patimile distrugătoare nu doar de suflet, ci și de trup. Experiența eclesială a pocăinței este o șansă de reabilitare și de înfrumusețare lăuntrică, o recăpătare a strălucirii interioare (și exterioare) a frumuseții genuine a omului. Respectul

[2434] Mikel DUFRENNE, *Pentru om*, Ed. Politică, București, 1971, p. 233. „După moartea lui Dumnezeu [...] noua filozofie proclamă moartea ucigașului: lichidarea omului”. *Ibidem*, p. 22, *apud* Diac. Ioan I. ICĂ jr, „«Îndumnezeirea» omului, P. Nellas și conflictul antropologiilor”, p. 5-6. A se vedea și Bertrand VERGELY, „L'homme aujourd'hui mort de l'homme ou nouveauté?”, în *Contacts* 213 (2006), p. 4-25.

[2435] „Continuând să-L omoare pe Dumnezeu, Adam și ateii contemporani nu ajung decât să-l omoare pe om. Refuzând comuniunea cu Dumnezeu, își pierd centrul vieții, rămân rătăcitori, pustii, morți. Chiar și atunci când vorbesc despre moartea lui Dumnezeu, propriile lor texte nu arată în realitate decât moartea omului. Pare că la întrebarea «a fi *sau* a nu fi» epoca noastră a răspuns: a fi și a nu fi”. Panayotis NELLAS, „Moartea omului și învierea omului”, în *Contacts* 93 (1976), p. 195-211, reluat în IDEM, *Ortodoxia – divino-umanism în acțiune. Studii și articole*, traducere de Pr. Prof. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 2013, p. 43-58 (aici p. 50). Din contră, Dumnezeu condamnat la moarte oferă oamenilor nemurirea: „Pe Cel fără de vină oamenii L-au condamnat la moarte [...]. Oamenii au vrut să-L facă pe Dumnezeu muritor, dar Dumnezeu, prin învierea Lui, i-a făcut nemuritori”. Arhim. Iustin POPOVICI, *Omul și Dumnezeul-Om. Abisurile și culmile filozofiei*, p. 64.

[2436] Marc C. NICHOLAS, *Jean Danielou's Doxological Humanism: Trinitarian Contemplation and Humanity's True Vocation*, Wipf and Stock Publishers, Eugen, 2012, 206 p. A se vedea și: Père Nicolas LOSSKY, „Quel humanisme dans la perspective chrétienne orthodoxe?”, în *Contacts* 70 (2018), nr. 264, p. 577-584.

față de sine, inclusiv față de trup, și respectul față de semeni se întemeiază în creștinism nu pe considerente umaniste seculare, oricând pasibile de interpretări conjuncturale, ci pe un considerent net superior, de ordin transcendental: calitatea persoanei umane de a fi după „chipul lui Dumnezeu” (*Fc* 1, 26).

Dacă umanismele antropolatre, eșuate în nihilism, s-au condus după formula filozofică a lui Protagoras: „omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sunt ca unele ce sunt și a celor ce nu sunt ca unele ce nu sunt”[2437], soluția propusă de Biserică este Dumnezeu-Omul: „Hristos este ținta fericită pentru care s-au întemeiat toate”[2438]. Sacralitatea vieții umane, a începutului, a desfășurării și a sfârșitului ei nu poate fi afirmată și protejată decât prin referire la Hristos, prin recapitularea fundamentelor sale onto-teo-antropologice pe care, de veacuri, le propovăduiește Ortodoxia[2439].

> „În această lume nici o ființă mai mică decât Dumnezeu-om nu poate fi adevărata măsură a valorilor, fiindcă cea mai mare valoare este tocmai Persoana Dumnezeului-om. Măsura nu poate fi omul, pentru că el este o valoare mult mai mică decât Dumnezeul-om. Dumnezeul-om constituie cel mai bun criteriu a tot ce este divin și uman atât în această lume cât și în cealaltă [...] Dumnezeul-om a revelat în același timp și în chip desăvârșit atât pe Dumnezeu cât și pe om. De aceea nu există Dumnezeu fără Dumnezeul-om și nu există om în afară de Dumnezeul-om”[2440].

[2437] Pr. Prof. Ioan ICĂ, Diac. Ioan I. ICĂ jr, „Părintele Iustin Popovici: lupta cu Protagoras sau criteriologia filozofiei ortodoxe a Adevărului”, p. 19.

[2438] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, 60, p. 268-269. Hristos este „Cincizecimea, ca început și sfârșit (țintă finală) al lucrurilor și ca rațiune (cuvânt) întru care se cuprind toate prin fire”. *Ibidem*, 65, p. 350. Hristos este „cuvântul ultim pentru om”. P. Marko Ivan RUPNIK, *Cuvinte despre om. I. Persoana – ființă a Paștelui*, introducere: Olivier Clément, traducere de Maria-Cornelia Oros, prezentare de Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 109

[2439] Una dintre cele mai consistente contribuții de antropologie transdisciplinară, la Pr. Jean BOBOC, *La grande métamorphose. Éléments pour une théo-anthropologie orthodoxe*, Les Éditions du Cerf, 2016, 710 p. La fel, H. Tristram ENGELHARDT jr, *After God. Morality and Bioethic in a Secular Age*, St Vladimir's Seminary Press, Yonkers, New York, 2017, 488 p.

[2440] Arhim. Iustin POPOVICI, *Omul și Dumnezeul-Om. Abisurile și culmile filozofiei*, p. 125.

Fiul cel Unul-Născut al Tatălui S-a făcut Om,
ca să ne arate părtași firii celei dumnezeiești

Jo VI (Ut od 9 ca 1 tr 4)

ca un Dumnezeu, cu voi, ca și cu niște dumnezei voi fi

JoM (Ut od 4 tr 3)

12. „Iată, Omul!" (*In* 19, 5). Fundamentul hristologic al omului îndumnezeit

Premisele oricărei teologhisiri despre om trebuie să pornească numaidecât de la Dumnezeu-omul, de la realitatea Întrupării, mai întâi, apoi a Pătimirii și a Învierii Sale. În Hristos, Dumnezeu întrupat, Sfinții Părinți au văzut chipul deplin, desăvârșit, al omului, omul cel dintâi pe care l-a dorit Creatorul. Hristos, Dumnezeu-omul, a fost chipul după care a fost creat omul (*Fc* 1, 26), El Însuși fiind „chipul lui Dumnezeul Cel nevăzut (*eikōn tou Theou tou aoratou*)" (*Col* 1, 15), omul fiind plăsmuit, așadar, „după chipul Chipului (*kat' eikona tēs eikones*)". Hristos este „Cel ce a zidit pe Adam după chipul Său și S-a întrupat din frământătura lui"[2441].

Când Pilat, aducându-L pe Iisus, bătut și însângerat, L-a prezentat mulțimii prin cuvintele „Iată omul (*Idou ho anthrōpos*)" (*In* 19, 5) – în limba vorbită de Pilat, *Ecce Hommo* – el spunea un adevăr: „«Iată omul!» (*In* 19, 5), *adevăratul om* (s.n.), chipul lui Dumnezeu"[2442].

[2441] *Jo* IV (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 4). Hristos „a fost modelul [Arhetipul] după Care s-au zidit toate făpturile. Căci nu Adam cel vechi a fost model pentru Adam cel Nou, ci cel vechi a fost luat după chipul Celui nou". Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, 6, p. 208.

[2442] Pr. Prof. John Behr, *Crucea lucrează în lume. Omilii pentru perioadele liturgice de peste an*, traducere din limba engleză Dragoș Dâscă și Adela Lungu, Ed. Doxologia, Iași, 2016, p. 70. „«Iată omul!». Iată Omul viu, adevărat și biruitor, omul așa cum l-a alcătuit Dumnezeu, atunci când l-a făcut pe Adam. Iată Omul – blând, smerit și ascultător față de voia lui Dumnezeu, așa cum a fost Adam în Rai înainte de a păcătui și de a fi izgonit". Sf. Nicolae Velimirovici, *Predici*, Ed. Ileana, București, 2006, p. 213. Intenția lui Pilat a fost aceea de a potoli pornirea înverșunată a iudeilor,

„Cuvântul dumnezeiesc [...] a îmbrăcat fără schimbarea firea noastră și prin aceasta *S-a făcut om deplin, l-a arătat în Sine pe primul Adam* (s.n.) prin trăsăturile facerii și ale nașterii"[2443].

Iisus este „om maxim"[2444], „om central" care a activat la cel mai înalt grad toate potențele firii umane[2445]: „Ca să spunem totul pe scurt: Mântuitorul a fost cel dintâi dintre toți și singurul Care ne-a arătat în ființa Sa *un chip de om adevărat și fără scădere* (s.n.)"[2446].

Părintele Stăniloae vorbește despre o „umanitate nedeplină" înainte de unirea ipostatică a firii umane cu cea dumnezeiască, pe urmele Sfântului Nicolae Cabasila, care merge până acolo încât afirmă că, și înainte de cădere, omul încă era „prunc", într-un stadiu

arătându-le un „om" disprețuit, nicidecum un împărat. Dar, în același timp, fără să-și dea seama, le spune ceva de felul: „Acesta este Omul prin excelență, deci nu e numai om". A se vedea Nota 2086 a Pr. Dumitru Stăniloae la Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, 12, p. 765. Sfântul Ioan Gură de Aur, în omiliile la Evanghelia după Ioan, nu comentează în mod deosebit această asertiune. St. John Chrysostom, *Commentary on Saint John The Apostle and Evangelist*, 84 [*John* 18, 37-19, 15], p. 417-427.

[2443] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 21, p. 70. „În două voințe și două firi ai născut nouă, Fecioară, pe *Fiul cel Unul-Născut al Tatălui*, Cel ce *S-a făcut Om, ca să ne arate*, Preacurată, *părtași firii celei dumnezeiești* (s.n.), Cel ce este Dumnezeu Preaînalt", *Jo* VI (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 4). Sf. Maxim distinge între „facere" și „naștere" și între cele primite prin fiecare: „[...] din prima alcătuire a lui Adam, pe care a avut-o din facere (*genesis*) a luat nepăcătoșenia și nestricăciunea, iar din nașterea introdusă după aceea în fire (*gennēsis*), din pricina păcatului, a luat numai trăsătura pătimitoare, însă fără de păcat". Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 21, p. 71. Ideea receptării caracteristicilor firii umane este întâlnită și în imnografie: „Tatăl M-a născut mai înainte de veci pe Mine, Înțelepciunea cea împreună-lucrătoare; și M-a zidit începătură căilor Lui, spre lucrurile ce se săvârșesc acum cu taină. Căci Cuvânt fiind din fire nezidit, *primesc numirile trupului celui ce am luat acum* (s.n.)", *JoM* (*Ut od* 9 *tr* 2).

[2444] Olivier Clément, *Hristos a înviat! Cuvinte despre sărbătorile creștine!*, p. 45.

[2445] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 2, p. 43; „Umanitatea lui Hristos este transparentă Dumnezeirii și celorlalți oameni, neavând un ipostas propriu ca un posibil zid opac în fața realității lui Dumnezeu și a celorlalți oameni. Hristos este în gradul suprem *omul pentru oameni*, întrucât e *omul pentru Dumnezeu* sau *umanitatea deschisă deplin lui Dumnezeu* (s.n.)". *Ibidem*, p. 45-46.

[2446] Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, 6, p. 209. Hristos „este primul om adevărat din istorie". Pr. John Behr, *A deveni om. Meditații de antropologie creștină în cuvânt și imagine*, traducere din limba engleză de Dragoș Dâscă, Ed. Doxologia, București, 2017, p. 35. În Hristos, Dumnezeu-om, ni s-a dat „modelul desăvârșit al omului adevărat, deplin, cu adevărat dumnezeiesc". Arhim. Iustin Popovici, *Omul și Dumnezeul-Om. Abisurile și culmile filozofiei*, p. 102.

„pre-hristic", lipsit de o „formă" desăvârșită a umanității, pe care numai Fiul lui Dumnezeu întrupat i-a oferit-o[2447].

12.1. Umanitatea Fiului lui Dumnezeu

După Sfântul Maxim Mărturisitorul, scopul cel mai înainte de veci rânduit de Dumnezeu era „să Se împreune El Însuși, fără schimbare, cu firea oamenilor, prin unirea adevărată într-un ipostas și să unească cu Sine în chip neschimbat firea omenească". Această dorință a lui Dumnezeu avea o dublă direcție: „pentru ca El să devină om, precum numai El a știut, iar pe om să-l facă Dumnezeu, prin unire cu Sine". Astfel, timpul poate fi privit din aceste două perspective, punctul de demarcație fiind Întruparea și Învierea: Dumnezeu „a împărțit veacurile cu înțelepciune, rânduindu-le pe unele pentru lucrarea prin care S-a făcut pe Sine om, iar pe altele, pentru lucrarea prin care face pe om Dumnezeu"[2448].

În-omenirea lui Dumnezeu era singura soluție pentru restaurarea chipului dumnezeiesc al omului, desfigurat prin păcat[2449]. Este adevărat că păcatul lui Adam a fost propria lui alegere și, neexistând

[2447] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 2, p. 51. „În Hristos ni s-a deschis calea spre ținta deplinei umanizări și El e calea pentru aceasta". *Ibidem*, p. 31. Adam nu a fost făcut desăvârșit dintru început, pentru că nu ar fi putut primi-o, fiindcă era încă „prunc". Și Dumnezeu putea veni la om întru slavă, dar „S-a făcut prunc împreună cu omul, cuprinzându-se astfel, nu pentru Sine Însuși, ci pentru pruncia omului, ca să-L poată cuprinde omul" și așa, omul să progreseze „încet" și să vină „la desăvârșire, adică aproape de Dumnezeul nenăscut". Sf. Irineu al Lyonului, *Respingere și răsturnare a gnozei cu nume mincinos*, 4, 38, 1-3, traducere de Diac. Ioan I. Ică jr în compendiul patristic anexat la Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, p. 199-200. Omul devine „întreg", „deplin", numai actualizând „chipul" lui „ceresc" (al lui Hristos), este „complet" prin unirea sa cu Dumnezeu (proces „firesc", natural, constitutiv omului, nu exterior, sau element supraadăugat): „majoratul omului coincide cu hristificarea lui". Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, p. 61, p. 133-134.

[2448] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 22, p. 75. „Cel mai presus decât vremurile se arată sub vreme îmbrăcat în trup, și tămăduiește patimile noastre cele de toată vremea", *Vi* IV (*Ut od* 7 *tr* 1).

[2449] „Dacă Hristos este Dumnezeu, precum și este, dar n-a luat omenitatea, atunci suntem străini de mântuire". Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, 12, 1, p. 161; „nu era cu putință altuia să rezidească în om existența după chipul lui Dumnezeu decât Chipul Tatălui". Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea*

un „păcat al naturii", ci numai ca act personal[2450], nu s-a transmis atât o *vină* a păcatului (deși *Rm* 5, 12 este tâlcuit și în acest mod, ca semn al coresponsabilității dintre neamuri), cât o coruptibilitate în potență a firii umane, o mortalitate care favorizează păcătoșenia[2451]. Păcatul strămoșesc a adus cu sine o alterare a firii pe dinlăuntru, ontologică, nu a produs doar simple consecințe exterioare, privitor la relațiile om-Dumnezeu, om-om, om-natură. Iar stricăciunea intrată în om și, prin el, în lume, era imposibil de vindecat doar prin puterile firești ale omului. Oricât de mult și-ar fi dorit, fără Întruparea Fiului lui Dumnezeu, omul nu putea să ajungă decât la o desăvârșire morală, un stadiu înaintat de dezvoltare a capacităților sale spirituale în direcția ascultării de Legea lui Dumnezeu și practicarea virtuților[2452]. Funciar, însă, firea umană ar fi fost mai departe rămasă captivă, răul, păcatul și moartea intrate în ea neputând fi niciodată eliminate pe deplin, decât de o putere mai mare, dumnezeiască. Moartea putea fi izgonită din firea umană numai de Dumnezeu Care „singur are nemurire (*ho monos echōn athanasian*)" (*1 Tm* 6, 16): dacă „moartea a fost biruită" este pentru că „Dumnezeu Însuși a gustat din ea în chip ipostatic în omenitatea pe care a asumat-o"[2453]. Omul nu mai avea resursele proprii pentru o regenerare ontologică, de aceea a fost necesar ca Hristos, după al Cărui chip fusese creat (*Fc* 1, 26), să ia chipul căzut al persoanei pentru a i-l reda pe cel original, prin puterea Dumnezeirii Sale:

> „Însumi am venit să slujesc lui Adam celui ce sărăcise, cu al cărui chip M-am îmbrăcat de bunăvoie Eu, Ziditorul, bogat fiind cu Dumnezeirea, și să-Mi pun sufletul Meu răscumpărare pentru dânsul; Cel ce sunt nepătimitor cu Dumnezeirea"[2454].

Moartea, ca finalitate a durerii, intrată în firea umană prin plăcerea lui Adam cel neascultător și perpetuată prin „legea zămislirii", a fost anulată de Hristos, tocmai pentru că în El suferința și moartea nu mai erau o necesitate, pe de o parte pentru că „legea poftei" a fost anulată prin nașterea din Fecioară, iar, pe de altă parte, pentru că moartea nu a venit pentru vreun păcat al Său, personal. Astfel încât, numai El a putut înlătura „legea tiranică a începutului și a sfârșitului, caracteristică naturii umane după cădere"[2455]:

> „Domnul, făcându-Se om și dând o altă obârșie firii pentru o a doua naștere din Duhul Sfânt și primind moartea atotcuvenită din durere a lui Adam, devenită în el atotnecuvenită, întrucât nu-și avea obârșie a nașterii Sale plăcerea atotnecuvenită de pe urma neascultării protopărintelui, a adus la desființarea ambelor extreme: a obârșiei și a sfârșitului făpturii omenești după chipul lui Adam, ca unele ce nu au fost date de la început de Dumnezeu"[2456].

Și Sfântul Ioan Damaschin, într-o omilie la Sâmbăta Mare, explică de ce era nevoie de un om care să vindece neascultarea cauzatoare a căderii dintâi:

> „Întrucât moartea [a venit] prin om, trebuia ca tot prin om să se dăruiască și învierea. Pentru că neascultarea a fost pusă în lucrare printr-o voință liberă de către un suflet înțelegător, se cuvenea ca un suflet cugetător printr-o voință firească și liberă să pună în lucrare ascultarea față de Ziditor, pentru ca mântuirea să se întoarcă prin cele prin care moartea a izgonit viața, ca să nu creadă moartea că omul este în stăpânirea ei"[2457].

Cuvântului, IV, 20, p. 169; *Ibidem*, III, 11-16, p. 152-163 [III „Întruparea Cuvântului – refacere a omului zidit «după chipul» lui Dumnezeu"].

[2450] Păcatul este un „adaos" (*episymbainei*), nu este „al firii", este „nefiresc". A se vedea nota 264 a Pr. Prof. Dumitru Stăniloae la Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru*, p. 231. Păcatul în sine nu există; el „este o realitate ce privește persoana. Nu păcatul este cel ce posedă persoana, ci persoana e cea care păcătuiește". P. Marko Ivan Rupnik, *Cuvinte despre om. I. Persoana – ființă a Paștelui*, p. 153.

[2451] John Meyendorff, *Teologia bizantină*, p. 192-196, și cu o exegeză biblică la *Rm* 5, 12, unde citește *eph' ho pantes hēmarton* în sensul că „din cauza morții toți oamenii au păcătuit", dezavuând traducerea în latină *in quo [în Adam] omnes peccaverunt*, responsabilă de înțelegerea apuseană a transmiterii *vinei* lui Adam. Textul latin a fost și piesă de bază a divergențelor dintre Fericitul Augustin și pelagieni.

[2452] Leonțiu de Bizanț se ridică împotriva nestorienilor care afirmau că omul (aflat sub stăpânirea lui Dumnezeu) se poate elibera de păcat doar prin împlinirea Legii, ceea ce ar avea ca și consecință faptul că „toți am fi nepăcătoși și diavolul însuși și toți am păzi legea, pentru că toți ne aflăm sub stăpânirea lui Dumnezeu". Leonțiu de Bizanț, *Adversus Nestorius*, V, în *PG* 86, 1737G, *apud* Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 2, p. 93-94.

[2453] John Meyendorff, *Teologia bizantină*, p. 218.

[2454] *LuM* (*Ut od* 1 *tr* 2); Numai Dumnezeu Cel singur fără păcat putea să vindece și să restaureze omul păcătos: „iartă-mă, Cel ce ești Însuți din fire curat, și afară de Tine nimeni altul nu este fără de pată", *Jo* I (*Pav CM od* 5 *tr* 4). El „a luat ce este al nostru, ca să dea mai mult har părții slăbănogite, ca omenirea cea păcătoasă să ajungă părtașă lui Dumnezeu". Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, 12, 15, p. 171.

[2455] Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul*, p. 181.

[2456] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 61, p. 276-277; pe larg, în întreg răspunsul, p. 273-285.

[2457] Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt la Sâmbăta cea Sfântă*, 19, p. 126-127.

Întruparea nu a însemnat o anulare, o copleșire a firii umane a lui Iisus de către cea dumnezeiască, ci o repunere a ei în autenticitatea voită de Dumnezeu Creatorul, făcând-o din nou curată de „legea păcatului”[2458], adică de lucrarea puternică a acestuia în fire. Firea umană a lui Iisus a putut fi temei al unei noi umanități pentru că ea nu este creată special pentru omul Iisus, nu este din veci, preexistentă, ci este una dobândită, luată din Fecioara Maria (de unde și consecința asimetriei în hristologie: ipostasul Logosului nu este decât unul, pe când firile sunt două, iar cea umană este enipostaziată, cu păstrarea caracteristicilor, în unicul ipostas[2459]). Firea umană, din momentul Întrupării, a devenit *„a Sa”*, la fel ca și firea dumnezeiască, expresie a deplinei libertăți a Ipostasului Său de a nu fi „prizonier” al propriei firi, ci de a fi deschis înspre a asuma „personal și liber o existență deplin umană”[2460]. Trupul lui Hristos este numit „templu”[2461], pentru a se sublinia cinstirea pe care o arată față de firea Sa omenească și pentru cea a întregii umanități, pe care și-o dorește înnoită.

„Precum sunt om din fire, iar nu după închipuire (*hōs anthrōpos hyparchō ousia, ou phantasia*), așa și firea ce s-a unit cu Mine Dumnezeu este, prin chipul comunicării însușirilor. Pentru aceasta să Mă cunoașteți pe Mine un Hristos, *Care păstrez cele din care, în care și care sunt* (*ta ex hōn, en hois, haper pephyka sōzonta*)”[2462].

Imnografia subliniază deseori integritatea firii umane asumată de Hristos și, implicit, realitatea Întrupării. Astfel, acceptarea și a unei firi umane, într-un mod fără știrbire, în ipostasul Logosului veșnic este descrisă ca un act chenotic:

„Negrăită este smerenia [pogorârea, *katabasis* – *n.n.*] Cuvântului lui Dumnezeu, că Hristos Însuși este Dumnezeu și om (*hoper Christos autos esti Theos kai anthrōpos*); Dumnezeu, nu răpire (*harpagmon*) a fi socotindu-Se, când Se aseamănă în chip de rob (*en tō morphousthai doulon*), arătând ucenicilor căci cu slavă S-a preaslăvit”[2463].

Luarea unui trup omenesc, cu toate slăbiciunile lui, asumându-și-le până la pragul păcătuirii (Hristos a luat „fără de întinare trupul nostru”[2464]) este prezentată de imnograf ca pildă pentru a imita virtutea smereniei: „Hristos S-a făcut om, împreunându-Se cu mine prin trup și toate câte sunt ale firii, cu voia le-a împlinit, afară de păcat; *arătându-ți ție, o, suflete, pilda și închipuirea smereniei Sale* (s.n.)”[2465]. Unul din semnele deplinătății firii umane a lui Iisus este flămânzirea după postul de 40 de zile din pustie, iar depășirea pragului critic și necedarea în fața ispititorului sunt anticipări ale biruinței finale asupra răului, intrat în lume și în firea umană, precum și îndemn de încurajare pentru ascet de a urma și el, om fiind, pilda lui Iisus, ca posibilitate de depășire de sine:

„Postind Domnul patruzeci de zile în pustie, mai pe urmă a flămânzit, arătând firea cea omenească. Suflete, nu te lenevi! De va năvăli asupra ta vrăjmașul, cu rugăciunea și cu postul alungă-l departe de la picioarele tale”[2466].

Cele două firi au rămas, fiecare, cu proprietățile lor: Cuvântul era „cu totul foc”, cu toate că „S-a întrupat”[2467], Hristos fiind numit, de aceea, „bob cu două firi (*kokkos diphyēs*)”[2468].

Întruparea S-a petrecut de dragul omului: „Plăsmuind pe Adam,/ Din pământ, cu mâna,/ Pentru dânsul Te-ai făcut om firesc

[2458] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru*, p. 213. Întruparea a însemnat și o cinstire a firii umane: „Bucură-te, ceea ce ai cinstit cu nașterea ta cea fără de sămânță și mai presus de orice cinste firea oamenilor cea necinstită, întru tot cinstită Marie”. *Canoanele Maicii Domnului, Vi gl* 1 (*od* 1 *tr* 2).

[2459] Despre „asimetria” hristologică, la John Meyendorff, *Teologia bizantină*, p. 207; Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale*, p. 111-117.

[2460] John Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, traducere din limba engleză de Pr. Prof. Nicolai Buga, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 83, și întreg cap. IV, p. 73-98 [„Dumnezeu a pătimit în trup”].

[2461] *SbM* (*Ut od* 6 *tr* 1) (*Ut od* 8 *tr* 2).

[2462] *JoM* (*Ut od* 9 *tr* 3).

[2463] *LuM* (*Ut od* 1 *tr* 1); *Flp* 2, 6; Cezar Login, *Înainteprăznuirea Nașterii Domnului în ritul bizantin*, p. 226-229, prezintă un canon al lui Simeon Metafrastul pentru ziua de 20 decembrie (păstrat nu în edițiile de cult curente, ci în codicele *Lavra* Δ *55*, f. 219^r) care are un conținut aproape identic; singura deosebire ține de o pedagogie a descoperirii „progresive” a divino-umanității lui Hristos: prin Naștere, Hristos *„se face cunoscut* (*ginōsketai*) ca Dumnezeu și om” (la Sfântul Simeon), iar acum, la Pătimire, Se arată ucenicilor că *„este* (*esti*) Dumnezeu și om”.

[2464] *Dm* III (*Vcm Dst* 2); *Evr* 4, 15.

[2465] *Ma* I (*Pav CM od* 9 *tr* 6).

[2466] *Ma* I (*Pav CM od* 9 *tr* 8).

[2467] *JoM/ViM* (*Pav od* 8 *tr* 1).

[2468] „Bob cu două firi/ Dătătorul de viață astăzi/ În adânc pământ cu lacrimi se seamănă;/ Răsărind El iar, lumea va bucura”, *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 16).

în trup"[2469]. Hristos, prin Pătimire, a „atras" (*anelkysas*) la El firea omenească (*to anthrōpinon*)[2470], care a fost asumată de bunăvoie, din milă față de omul căzut[2471], și așa cum era ea, căzută, nu o umanitate parțială: „Îmbrăcatu-Te-ai, Mântuitorule, cu *toată* (s.n.) frământătura mea"[2472]. Iar scopul acestei primiri a umanității în Ipostasul de acum divino-uman al lui Hristos este tocmai curățirea, sfințirea și îndumnezeirea firii umane: Dumnezeu-Cuvântul Se face om („Se vede om") din Fecioară „căutând să îndumnezeiască pe om (*zētōn theōsai ton anthrōpon*)"[2473]:

[2469] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 57); „Pentru mine a luat chipul meu, Dumnezeu fiind", *Jo* I (*Pav CM od* 5 *tr* 5); „Fiul cel împreună-vecuitor cu Tatăl, în vremurile cele de pe urmă S-a sălășluit de bună voia Sa în pântecele tău, Născătoare de Dumnezeu, *spre a ne naște a doua oară pe noi* (s.n.), credincioșii", *Canoanele Maicii Domnului, Ma gl* 6 (*od* 1 *tr* 4).

[2470] *Vi* III (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1); suindu-Se pe Cruce, a „ridicat" la Sine firea omenească, *Vi* III (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2).

[2471] *Sb* V (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 5).

[2472] *SbLaz* (*Pav od* 6 *tr* 6).

[2473] *Sb* IV (*Ut od* 6 *ca* 1 *tr* 4). De aceea, Maica Domnului este numită „pricină îndumnezeirii tuturor (*aitia tēs tōn pantōn theōseōs*)", *Sb* V (*Ut od* 6 *ca* 1 *tr* 1). Tema îndumnezeirii este cea care caracterizează viziunea antopologică maximală în teologia răsăriteană. Studiile de specialitate se bazează mai ales pe concepția Părinților pe această temă. Deși cu iz pe alocuri polemic, nu se pot ignora contribuțiile importante ale Myrrhei LOT-BORODINE, „La doctrine de la «déification» dans l'Église greque jusqu'au XI[e] siècle", în *RHR* 105 (1932), p. 5-43; 106 (1932), p. 525-574; 107 (1933), p. 8-55, reluat cu titlu aproximativ identic, EADEM, *La Déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Les Édition du Cerf, Paris, [1]1970, [2]2011, 290 p., precum și cea a lui Vladimir LOSSKY, „Rédemption et déification", în *Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 15 (1953), p. 161-170. Dacă sinteza, „Divinisation. II. Patristique grecque", în *Dsp* 7, col. 1376-1389, aparține unui catolic precum I.-H. DALMAIS (în 1957), una dintre cele mai noi contribuții de sinteză pe această temă aparține lui Norman RUSSELL (devenit ortodox în anul 2010, la cinci ani după apariția lucrării), *Învățătura despre îndumnezeire în tradiția patristică greacă*, traducere din limba engleză de Dragoș Dâscă, Ed. Doxologia, 2015, 616 p., care analizează tema în mediul iudaic (p. 83-123), în Noul Testament și la Părinții din secolele I – al II-lea (p. 124-179), cu o amplă incursiune în tradiția alexandrină (p. 180-323) și în cea capadociană (324-369), pentru a încheia cu reprezentanții mediului monahal – Evagrie, Macare, Diadoh, Maxim (p. 370-465), și cu reverberațiile în doctrina spirituală a unui Leonțiu de Bizanț, Ioan Damaschin, Simeon Noul Teolog, Grigorie Palama și isihaști (p. 466-491). Punctual, pentru vizunea a doi mari Sfinți Părinți, a se vedea studiul Pr. dr. Liviu PETCU, *Îndumnezeirea omului după învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa*, Ed. „Astra Museum", Sibiu, 2013, 740 p., și mai ales importanta și densa contribuție, recent tradusă în limba română, a lui Jean-Claude LARCHET, *Îndumnezeirea omului la Sfântul Maxim Mărturisitorul*, traducere din limba franceză de Marinela Bojin, Ed. Basilica, București, 2019, 840 p.; la fel, † TEOFAN, Mitropolitul

„Taina cea din veci se descoperă astăzi și Fiul lui Dumnezeu, Fiu Omului Se face; ca, luând ce este mai rău, să-mi dea mie ce este mai bun. Amăgitu-s-a de demult Adam, poftind să fie Dumnezeu și n-a fost. Iar Dumnezeu se face Om, ca să facă pe Adam Dumnezeu"[2474].

Sfântul Maxim va duce mai departe axioma „Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se facă Dumnezeu"[2475], alăturând ideii de reciprocitate („schimbul cel bun") pe cea de „proporționalitate"[2476]: Dumnezeu din iubire n-a refuzat „să ne îndumnezeiască după har *așa de mult* (*tosouton*) pe cât (*hoson*) S-a făcut El, după iconomie și prin fire, om"[2477], realitate cunoscută sub numele de *tantum-quantum*[2478]. Pe plan duhovnicesc, ideea a fost aprofundată în sensul unei „dependențe" reciproce: și Dumnezeu Se face om în măsura în care omul crește duhovnicește și se îndumnezeiește, adică din nou Cuvântul „Se întrupează" în fiecare persoană care lucrează virtuțile și se îndumnezeiește[2479]. Concept specific Ortodoxiei, ideea de îndumnezeire este greu de înțeles atât în spațiul romano-catolic, în absența unei teologii a energiilor necreate, unde rămâne o simplă metaforă dacă harul este unul creat, precum și în protestantism, unde maiestatea divină este atât de mult exaltată, încât este strivitoare pentru om, iar ideea de

Moldovei și Bucovinei, *Divino-umanitatea lui Hristos și îndumnezeirea omului în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Ed. Doxologia, Iași, 2019, 368 p.

[2474] *Sb* V (*Vc Dst slavă și acum*), aceeași stihiră și la *25 martie* (*Ut la slavă și acum*). „Fiul lui Dumnezeu a unit firea cea veche cu cea nouă, firea dumnezeiască cu cea omenească, pe cele ale Lui cu cele ale noastre". SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Matei*, 2, 2, p. 29.

[2475] Întâlnită la mai mulți părinți, printre care SF. IRINEU DE LYON, *Aflarea și respingerea falsei cunoașteri sau Contra ereziilor*, V, Prefață, traducere din limba engleză, introducere și note de Pr. Dr. Dorin Octavian Picioruș, Teologie pentru azi, București, 2007, p. 333 (ediție electronică); SF. ATANASIE CEL MARE, *Epistolă către episcopul Adelfie împotriva arienilor*, în *Scrieri II*, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 1988 [*PSB* 16], p. 182; SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Marele cuvânt catehetic*, Ed. IBMO, București, 2011, p. 322.

[2476] Francois BRUNE, *Pour que l'homme devienne Dieu*, Ed. Dangles, Escalquens, [2]1992, p. 332.

[2477] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, 64, p. 331;

[2478] Lars THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul*, p. 473; Hans Urs von BALTHAZAR, *Liturghia cosmică*, p. 335; aceeași intercondiționalitate și în problema celor două firi ale lui Hristos: „în măsura în care (*mechri*) ceea ce este distinctiv omenesc se păstrează, pe atât (*heōs*) se arată Dumnezeu". *Ibidem*, p. 312.

[2479] „Dumnezeu Se face neîncetat om în cei vrednici". SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, 22, p. 78; pe larg, la Jean-Claude LARCHET, *Îndumnezeirea omului la Sfântul Maxim Mărturisitorul*, p. 412-420.

îndumnezeire ar fi „o amenințare la adresa umanului" sau „o anulare a lui", de unde și „reducerea radicală a Evangheliei la un simplu moralism religios predicat de Iisus-omul"[2480].

Această taină a îndumnezeirii firii umane începută la Întrupare, continuată apoi prin celelalte acte mântuitoare și actualizată de credincioși în viața Bisericii, nu are sfârșit, ci se continuă în Împărăția veșnică a lui Dumnezeu, ca împlinire a menirii persoanei umane de a fi, pentru eternitate, „locaș înțelegător al slavei lui Dumnezeu"[2481]:

> „Băutură nouă, mai presus de cuvânt, voi bea întru Împărăția Mea, zis-ai, Hristoase, prietenilor Tăi, căci *ca un Dumnezeu cu voi, ca și cu niște dumnezei voi fi* (s.n.; *hōste gar theois Theos hymin synesomai eipas*)"[2482].

Numai așa omul își poate redobândi chipul cel dintâi și are acces la asemănarea cu Cel Care l-a creat tocmai pentru aceasta: pentru a mântui lumea căzută, Hristos,

> „Păstor fiind ca Dumnezeu, pentru noi S-a arătat Om ca noi (*di'hēmas ephanē kath' hēmas anthrōpos*), chemând cu asemănarea pe cel asemenea (*homoiō gar to homoion kalesas*)"[2483].

Dumnezeu este continuu în căutarea omului, Dumnezeu Își caută chipul: „Eu sunt, Mântuitorule, drahma cea împărătească, pe care ai pierdut-o de demult; ci aprinzând făclie pe Mergătorul înaintea Ta, Cuvinte, caută și află chipul Tău"[2484].

[2480] Pe larg, la Diac. Ioan I. Ică jr, „«Îndumnezeirea» omului, P. Nellas și conflictul antropologiilor", p. 16-19.

[2481] *Dm* V (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 2). Pentru a ilustra această dinamică a îndumnezeirii, imnograful spune despre Sfântul Ioan Scărarul că a fost „pe pământ înger" și „în ceruri om al lui Dumnezeu", *Dm* IV (*Vc st slavă*). Astfel, „cele cerești se bucură cu cele pământești" și „cele pământești dănțuiesc împreună cu cele cerești", *Ac* (*ic* 4 *v* 5-6).

[2482] *JoM* (*Ut od* 4 *tr* 3); „în norul cinstitelor vedenii intrând, să vedem singură frumusețea cea dorită a lui Hristos; îndumnezeindu-ne cu taină, prin dumnezeiestile înălțări", *Ma* I (*Ut od* 2 *ca* 1 *tr* 1).

[2483] *Sb* V (*Ut Ac cond* 10).

[2484] *Vi* I (*Pav CM od* 6 *tr* 1). Și, reciproc, omul își caută „Chipul": „omul năzuiește spre Dumnezeu, nu numai pentru că dumnezeirea Mântuitorului este ținta tuturor făpturilor din lume, ci și pentru că Mântuitorul a fost și om". Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, 6, p. 210; „omul avea trebuință să fie sfințit prin firea omenească a lui Dumnezeu". Sf. Grigorie de Nazians, *Cuvântul al XLV-lea. La Sfintele Paști*, 22, p. 155.

Biruința finală asupra diavolului nu este însă doar rodul unei lupte ascetice, atâta vreme cât omul încă are în firea sa un punct de „încopciere", care rezidă în stricăciunea și mortalitatea ca efect al păcatului îndelung exersat și întipărit ca neputință în firea umană, de-a lungul generațiilor. Doar Hristos, biruitor al diavolului, Care devine prezent în om poate aduce o victorie deplină, și prin libertatea de deschidere a voinței umane, și prin lucrarea ascetică a acesteia. De aceea imnograful punctează concret scopul Întrupării: Hristos, Viața cea adevărată, S-a îmbrăcat „cu trup muritor, ca să omoare pe cel ce ne-a omorât pe noi" (*Christos sarka perikeimenos thnētēn hopōs thanatōseie ton hēmas thanatōsanta*)[2485].

12.2. Dumnezeu-omul a pătimit în trup și a sfințit firea

Fideli ideii asumate cu mai multă vigoare la începutul acestei săptămâni, imnografii continuă a sublinia divino-umanitatea lui Hristos, mai ales în timpul Sfintelor Sale Pătimiri. E adevărat că imaginea Celui răstignit este una dezolantă: Hristos, Care fusese cunoscut de Maica Sa drept „mai frumos decât fiii oamenilor"[2486], acum „nici chip n-ai avut,/ Nici frum'sețe, când pătimeai, Doamne"[2487]. Pătimirile au fost suportate cu trupul, în firea umană a lui Hristos, Dumnezeirea rămânând fără de atingere[2488]. Hristos este, în același

[2485] *Vi* IV (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 2).

[2486] *Mi* IV (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 5).

[2487] *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 33); „Cel împodobit cu frumusețea mai mult decât toți oamenii, fără suflare și fără podoabă Te arăți, neavând chip, nici frumusețe", *Dm* III (*Ut venerare slavă*); „Primăvară dulce,/ Fiul meu preadulce,/ Frum'sețea unde Ți-a apus?", *SbM* (*Ut Pr* 3 *tr* 13). A se vedea și *Is* 63, 1-2. În același timp, frumusețea genuină chiar a omului Iisus nu a fost anulată: spinii și haina de batjocură nu au schimbat frumusețea originară și lăuntrică a chipului lui Iisus, *Vi* I (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 1). După Sfântul Grigorie Teologul, prin Pătimire, trupul Domnului „frumos s-a împodobit și Dumnezeirea l-a umplut de strălucire, față de care nimic nu este mai frumos sau mai vrednic de iubit"; de aceea, la înălțarea lui Hristos la cer, cetele îngerești se minunează de „frumusețea îmbrăcămintii pătimitorului Său trup". Sf. Grigorie de Nazians, *Cuvântul al XLV-lea. La Sfintele Paști*, 25, în *Cuvântări praznicale și morale*, p. 159.

[2488] *SbM* (*Ut od* 6 *tr* 2); „Cel ce pătimești după firea trupului", *ViM* (*Ut st și acum*); la fel, și moartea pe Cruce a fost suportată tot în trup, *Vi* VI (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1). Pentru a ușura înțelegerea morții lui Hristos, a Cărui Dumnezeire nu poate primi atributul de „muritor", Augustin apelează la o comparație cu compusul dual al firii omenești: așa cum, deși se recunoaște de către toți că sufletul este nemuritor și trăiește după moartea cu trupul, totuși se afirmă că „omul a murit", la fel, s-ar putea

timp, „puterea lui Dumnezeu și înțelepciunea lui Dumnezeu”[2489]. De aceea, deși pătimitor, Hristos poartă „haina sângerată a izbândirii”, cu care ucide, ca un Dumnezeu, pe vrăjmași[2490]. Prin răstignire „a pierit tirania” celui rău, pentru că Acel răstignit nu era „nici înger, nici om”, ci Dumnezeu[2491]. Iar pătimirile suportate cu trupul nu micșorează întru nimic Dumnezeirea lui Hristos: El a primit patimi fără „pătimire”[2492] și numai un Dumnezeu putea ierta deplin în acele chinuri[2493]. Deși plata păcatului este moartea (*Rm* 6, 23), totuși Iisus, Dumnezeu-omul, a suferit „moartea cea nedreaptă”[2494], El fiind fără de păcat (*1 Ptr* 2, 22), și tocmai de aceea a putut desființa moartea absurdă și implacabilă care îl aștepta pe fiecare om.

> „Luând firea noastră, ne-a dat pe a Sa, Făcătorul de bine; și a făcut aceasta, dar n-a pătimit, Fecioară; că îndumnezeiește, dar nu Se coboară până la stricăciune; ci mai vârtos, chiar pătimind de bunăvoie, prin Patimă patimile a dezlegat, precum cei trei părinți [Sf. Vasile, Grigorie și Ioan, n.n.] ne-au povățuit întru cele de taină”[2495].

Autenticitatea firii umane este deseori subliniată în perioada Pătimirilor. Trupul Celui Care a fost prins, bătut, batjocorit, răstignit și care a fost îngropat, a fost unul real, ai Cărui senzori tactili au resimțit, și la nivel fizic, supliciile de Joi și Vineri[2496]. Hristos a primit răstignirea „trupește”[2497], suferințele fiind suportate de trup,

spune că „Dumnezeu a murit”, fără a înțelege „că a putut să moară firea dumnezeiască”, ci doar „firea muritoare pe care Dumnezeu Și-a asumat-o pentru muritori?”. Fericitul Augustin, *Predica 218/C. Despre pătimirile Domnului*, p. 52.

[2489] *ViM* (*Ut ant* 13 *tr* 2).

[2490] *SbM* (*Ut od* 9 *tr* 2).

[2491] *ViM* (*C Împ 1 tr* 1).

[2492] *Ma* V (*Vc st* 2). Prin Pătimiri Hristos, Dumnezeu și Om, este și mai mult slăvit. Sf. Grigorie de Nazians, *Cuvântul al XLI-lea. La Cincizecime*, 10, în *Cuvântări praznicale și morale*, p. 110.

[2493] Iertarea oferită pe Cruce nu este numai pentru cei de atunci și de acolo: „rostește «iartă» pentru fiecare neam, și o spune pururea, și cel ce voiește ia din aceasta”. Sf. Ioan Damaschin, *Omilie la Sfânta Vineri*, 9, p. 113; „Iartă-le lor, Părinte Sfinte, că nu știu ce au făcut”, *ViM* (*Ut la* 1); *ViM* (*C Împ 6 tr* 9/12) (*Vc Dst* 5). În chiar zilele pătimirilor, Iisus este invocat drept „Cel ce nu ține minte răul”, *JoM* (*Ut st* 3); deși „lovit cu palma”, El nu S-a mâniat, *JoM* (*C 1 tr pro*).

[2494] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 56).

[2495] *30 ianuarie* (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 3).

[2496] *Vi* III (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 1).

[2497] *Dm* III (*Ut od* 1 *tr* 4) (*Ut od* 6 *tr* 5); *Lu* IV (*Vc Dst* 3).

de firea omenească deplină luată din Fecioara[2498]. Însă Pătimirea nu anulează co-existența celor două firi în Hristos primitor al Pătimirilor, Care rămâne „nepătimitor cu Dumnezeirea”[2499]. Iisus „S-a răstignit trupește”, dar „dumnezeiește n-a pătimit”[2500]. „Rănit de bătăi”, omorât și îngropat, Hristos rămâne „Atotputernic”[2501]. Deși răstignit pe Cruce, Hristos Și-a păstrat slava Sa[2502], într-un cuvânt „toate le rabdă și le pătimește cu trupul, Dumnezeu fiind”[2503]. În pofida morții, specifică unui om, sutașul roman recunoaște în Iisus pe Cineva mai presus de om: „Chiar de-ai și murit,/ Dar sutașul Dumnezeu Te știe”[2504]. Și în moarte, trupul lui Iisus a rămas nestricat[2505], căci „Hristos putrejunii S-a arătat străin”[2506], iar această nestricăciune a trupului rămâne cu atât mai mult după Înviere[2507], ca nemaifiind același cu cel dinainte, purtând afectele căderii.

Cel predat lui Pilat este „Dumnezeu, Cuvântul cel din Dumnezeu, și Izbăvitorul sufletelor noastre”[2508], este vândut „Cel mai înainte de veci”[2509], este îngropat „cu trupul”, din voia Lui, Cel ce rămâne „din firea Dumnezeirii necuprins și nemărginit”[2510]. Maica Domnului este vocea „autorizată” de a recunoaște în Cel răstignit pe Dumnezeu: „Deși rabzi răstignire, Tu ești Fiul și Dumnezeul meu”[2511].

Deși insistă pe faptul că Pătimirile sunt suportate cu firea umană[2512], câteodată imnograful nici nu-și mai ia precauții de limbaj

[2498] *JoM/ViM* (*Pav od* 9 *tr* 9); „prin trupească moarte ai apus”, *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 31).

[2499] *LuM* (*Ut od* 1 *tr* 2).

[2500] *Mi* V (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 1).

[2501] *SbM* (*Ut od* 4 *tr* 3); „Deși Te-au văzut mort,/ Dar ești viu Dumnezeu”, *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 47, 48). „Cel care a suferit nu era un om ca toți oamenii, ci Dumnezeu întrupat, Care S-a nevoit în lupta răbdării”. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, 13, 6, p. 192. *Ibidem*, 13, 37, p. 217.

[2502] *Mi* IV (*Ut od* 4 *ca* 1 *tr* 3).

[2503] *JoM/ViM* (*Pav od* 5 *tr* 7). Nu numai Pătimirile, ci și Învierea, au fost *theatropice*: aceasta este noutatea pe care a adus-o Ortodoxia în fața recrudescenței miturilor antice (precum cele ale lui Adonis, Mithra, Attis) în Occidentul superstițios și fricos al începutului de secol al XX-lea, dar însetând, de fapt, și el, după înnoire. Constantin Andronikof, *Le cycle pascal II*, p. 145.

[2504] *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 36).

[2505] *ViM* (*Vc st slavă și acum*).

[2506] *ViM* (*Vc tr* 2).

[2507] *SbM* (*Ut od* 5 *tr* 2).

[2508] *ViM* (*Ut ant* 8 *tr* 1).

[2509] *ViM* (*Ut ant* 6 *tr* 1).

[2510] *ViM* (*Vc st* 3).

[2511] *ViM* (*Ut od* 6 *cond*).

[2512] „Cel ce pătimești după firea trupului”, *ViM* (*Ut st și acum*).

pentru a arăta, cu scrupulozitate, faptul că doar în trup și cu firea umană a pătimit Iisus, ci atribuie pătimirile Dumnezeu-omului:

„Vremea postului să o începem cu bucurie [...] Întru care petrecând cu dragoste, să ne învrednicim toți a vedea preacinstita *Patima lui Hristos Dumnezeu* (s.n.) și Sfintele Paști, duhovnicește bucurându-ne”[2513].

Așa cum s-a mai arătat[2514], tot Postul Mare, dar mai ales Săptămâna Mare, sunt preocupate să sublinieze integritatea celor două firi, dumnezeiască și omenească, în Persoana lui Iisus Hristos, Care vine spre pătimire. Iisus este, din fire, nepătimitor[2515], dar Se face Om, rămânând Dumnezeu și pe Cruce: „Om Te-ai făcut din voia Ta, fiind Dumnezeu și Făcător a toate; și acum Te văd pe Cruce răstignit, Fiul meu, Hristoase”[2516]. Dacă, prin Întrupare, Cel ce este „Cuvântul cel preafrumos” S-a arătat „mai frumos decât toți oamenii”[2517], când a pătimit nu avea nici „frumusețe, nici chip”[2518]. Cel pogorât la iad este știut drept „Cel ce S-a născut din Maria”, adică un om ca toți ceilalți, dar prin faptul că a înviat sufletele ținute în iad a dovedit că este Dumnezeu[2519].

[2513] *Lu* I (*Vc Dst* 3). Într-un anume fel, negarea „pătimirii” divine ar fi sinonimă cu negarea iubirii divine: „Stă în natura iubirii să sufere atunci când obiectul său suferă o pierdere, indusă de sine sau de alții. Dacă suferința lui Dumnezeu este negată, atunci creștinismul trebuie să descopere o nouă terminologie și trebuie să șteargă afirmația «Dumnezeu este iubire» din Scripturile sale”. Textul (și ideea dezvoltată), la Dennis Ngien, „God Who Suffers: If God Does not Grieve, Then Can He Love at All? An Argument for God's Emotions”, în *Christianity Today* 41 (1997), p. 38-42.

[2514] A se vedea *supra* 8.4, p. 371-378.

[2515] *Mi* V (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1).

[2516] *Mi* IV (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 4).

[2517] *Mi* VI (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 4 (*Ut st slavă și acum*). Aceeași frumusețe Dumnezeu a imprimat-o, virtual, și omului: frumusețea lui Dumnezeu a împodobit firea omenească. *Mi* II (*Vc st slavă și acum*).

[2518] *Mi* IV (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 4); *Jo* IV (*Vc Dst slavă și acum*); „Mai frumos cu chipul/ Decât oamenii toți,/ Ca un Om se vede mort și fără de chip,/ Cel ce toată firea a înfrumusețat”, *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 9). Dumnezeu este Frumusețea Arhetipală, iar frumusețea umană are și o componentă spirituală, sfântul fiind „desăvârșirea” frumuseții omului creat după Frumusețea lui Dumnezeu. Dr. Stelian Gomboș, „Despre frumusețea lui Dumnezeu în raport cu frumusețea noastră și modul în care se manifestă ele în viața Bisericii”, contribuție în cadrul *Centrului de cercetări teologice, interculturale și ecumenice Sf. Ioan Cassian*, Universitatea Ovidius, Facultatea de Teologie, Constanța, 2012, 27 p.

[2519] *SbM* (*Vc Dst* 5); „Ca un om ai murit/ De-a Ta voie Doamne,/ Dar ca Dumnezeu pe morți din groap-ai sculat/ Și din întunericul păcatelor”, *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 27). Învierea, ca semn al dumnezeirii lui Iisus, și în *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 27).

Moartea a fost primită de bunăvoie de Hristos ca om[2520] și a fost una reală, nu aparentă[2521], sufletul Său despărțindu-se de trup[2522], care, totuși, n-a suferit stricăciune[2523], pentru că Dumnezeirea lui Hristos a rămas unită și cu trupul care a fost pus în mormânt[2524], nu numai cu sufletul cu care El S-a pogorât la iad și nu a permis legii morții să-și realizeze lucrarea de „stricăciune”:

„Omorât ai fost, dar nu Te-ai despărțit, Cuvinte, de trupul pe care L-ai luat; de vreme ce s-a și stricat Templul Tău în vremea Pătimirii, dar unul era ipostasul Dumnezeirii și al trupului Tău; că în amândouă Unul ești, Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, Dumnezeu și Om”[2525].

Deși Dumnezeu este îngropat de un „muritor”[2526], moartea nu anulează atotprezența lui Hristos ca Dumnezeu: „Sus pe scaun și jos în mormânt, cunoscându-Te cele mai presus de lume și cele de sub pământ”[2527]. Mai mult, cu puterea Dumnezeirii Sale, Hristos a rupt, prin moartea Sa, cele două legături de nedezlegat prin simpla putere a oricărui om: a morții și a iadului[2528]. Fiul a rămas, și în timpul Pătimirilor și al Îngropării, în comuniune de tip perihoretic cu celelalte Persoane ale Sfintei Treimi: „Una era Dumnezeirea lui Hristos în iad și în mormânt și în Eden nedespărțită, împreună cu Tatăl și cu Duhul”[2529]; „Nu Te-ai despărțit/ De-al Părintelui sân, Milostive,/

[2520] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 27).

[2521] „Crucea nu este o nălucire, pentru că atunci ar trebui să fie nălucire și răscumpărarea. Moartea lui Hristos nu este o închipuire, căci ar trebui să fie basm și mântuirea”. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, 13, 4, p. 190.

[2522] *SbM* (*Ut od* 4 *tr* 2).

[2523] *SbM* (*Ut od* 5 *tr* 2).

[2524] „Omorât ai fost, dar nu Te-ai despărțit, Cuvinte, de trupul pe care l-ai luat”, *SbM* (*Ut od* 6 *tr* 1).

[2525] *SbM* (*Ut od* 6 *tr* 1). „Acesta, ca un Dumnezeu ce este închinat dimpreună cu Tatăl și cu Duhul în cer, și tot Același, ca un om, este așezat cu trupul în mormânt; și deși Se sălășluiește cu sufletul în adâncurile iadului, îi dăruiește tâlharului intrarea în Rai, peste tot fiind prezent cu dumnezeirea cea necuprinsă”, Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt la Sâmbăta cea Sfântă*, 29, p. 141.

[2526] *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 31).

[2527] *SbM* (*Ut od* 1 *tr* 2).

[2528] *SbM* (*Ut od* 4 *tr* 2). „A muri nu este o însușire a lui Dumnezeu, a crea viață nu este o însușire a omenilor, dar Hristos le-a adus pe amândouă la un loc, biruind moartea prin moartea Sa și prin însuși acest fapt dăruind viață nemuritoare”. Pr. John Behr, *A deveni om. Meditații de antropologie creștină în cuvânt și imagine*, p. 25.

[2529] *SbM* (*Ut od* 7 *tr* 4).

Chiar binevoind a lua chip de muritor;/ Și în iad, Hristoase al meu, Te-ai pogorât"[2530].

Concluzia imnografului, în spiritul dogmei de la Calcedon, este că Pătimirile nu anulează unirea ipostatică:

> „Greșeala lui Adam a fost ucigătoare de om, iar nu ucigătoare de Dumnezeu. Că deși a pătimit firea trupului Tău celui de țărână, Dumnezeirea a rămas fără pătimire; că ceea ce era stricăcios în Tine ai preschimbat în nestricăciune, și din înviere ai arătat izvorul vieții celei nestricăcioase"[2531].

Toate cele săvârșite de Iisus, de la Întrupare până la Pătimire, Moarte și Înviere (și cele de după Înviere), au drept scop mântuirea și îndumnezeirea omului[2532]: „pătimesc ca un om și mântuiesc ca un iubitor de oameni pe cei ce cred în Mine"[2533], sau, cum exclamă Sfântul Nicolae Cabasila: „O, lucruri paradoxale care toate tind spre un singur capăt: pentru ca tovarășul Său în umanitate (*synanthrōpon*) să pătimească fericirea!"[2534].

> „Să ne facem ca Hristos, pentru că și Hristos S-a făcut ca noi! *Să devenim dumnezei pentru El, căci și El S-a făcut om pentru noi* (s.n.)! A luat pe cele mai rele ca să dea pe cele mai bune, S-a sărăcit pe Sine ca, prin sărăcia Lui, noi să ne îmbogățim (2 *Co* 8, 9), chip de rob a luat (*Flp* 2, 7) pentru ca noi să ne facem părtași eliberării (*Rm* 8, 2), S-a smerit ca să ne înălțăm, a fost ispitit ca să biruim, S-a lăsat batjocorit ca să dea

[2530] *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 44); „În mormânt ai apus,/ Dar de-al Tatălui sân/ Nicicum nu Te-ai despărțit, Hristoase al meu", *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 14); *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 6); *Mi* VI (*Ut st* 1); „Să strige Ioan, spunând prin învățătura sa dumnezeiasca Ta întrupare; că, adică, Cuvântul trup S-a făcut din Fecioară cu neschimbare, și a rămas cu firea Dumnezeu precum era, nedespărțindu-Se de sânurile Părintelui", *JoM/ViM* (*Pav od* 5 *tr* 8).

[2531] *SbM* (*Ut od* 6 *tr* 2). A se vedea și † Dr. Irineu Popa, Mitropolitul Olteniei, „Domnul Hristos prin Cruce și Înviere reface firea umană și o curățește de moarte și de stricăciune", în Idem, *Ca toate să fie reunite în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pământ*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2014, p. 255-286.

[2532] După Sfântul Maxim Mărturisitorul, îndumnezeirea este scopul final al lui Dumnezeu pentru creația Sa; intervenind căderea, îndumnezeirea omului presupune mântuirea lui, îndumnezeirea fiind scopul mântuirii. În rezumat, „mântuirea este scopul dintâi al înomenirii Cuvântului, iar îndumnezeirea, scopul ultim". Jean-Claude Larchet, *Îndumnezeirea omului la Sfântul Maxim Mărturisitorul*, p. 101-103.

[2533] *ViM* (*Ut ant* 5 *tr* 2).

[2534] Sf. Nicolae Cabasila, *Omilie la Pătimirea mântuitoare*, 13, p. 129.

slavă, a murit ca să mântuiască, S-a înălțat ca să ne tragă la El pe noi care aici, jos, zăcem întru stricăciunea păcatului"[2535].

12.3. Răstignirea Domnului și relația de interdependență cu Întruparea și Schimbarea la Față

Iconomia mântuirii nu este o succesiune de acte divino-umane fără legătură între ele și analizabile fiecare doar în individualitatea lor. Teologia și spiritualitatea ortodoxă au privit întotdeauna lucrarea mântuitoare a lui Hristos în mod unitar, planul cel mai înainte de veci al lui Dumnezeu privind mântuirea omului fiind unul supus timpului măsurat doar pentru umanitatea căzută. Cel puțin trei momente cu vădite valențe antropologice trebuie să fie amintite în interconexiunea și cuprinderea lor reciprocă: Întruparea/Nașterea-Schimbarea la Față-Răstignirea.

În Ortodoxie, se pune mult accentul pe relația dintre Întrupare și Răscumpărare, față de minimalizarea acestei legături în spațiul occidental. Roman Melodul avea să concentreze cele două momente într-o alcătuire de felul: „Fiu al Mariei Te-ai făcut, Fiule al lui Dumnezeu,/ Mântuitorule al nostru,/ și pe Cruce Te-ai pironit, Tu, Dumnezeu întrupat"[2536]. Fără o Întrupare reală nu puteam vorbi de Răstignire[2537]; altfel, tot evenimentul Pătimirilor și al Răstignirii nu ar fi fost decât o perpetuare a diverselor tipuri de dochetism, o mimare a suferinței, un spectacol gratuit și fals, nedemn de Dumnezeu. Nefiind asumată

[2535] Sf. Grigorie de Nazians, *Cuvântarea I: Despre Sfintele Paști și despre zăbovire*, 5, p. 222.

[2536] Sf. Roman Melodul, „La cinstirea Crucii", 23, p. 321.

[2537] În creștinismul primar, nefiind stabilită încă o taxonomie a celebrărilor, ziua de Duminică însemna atât anamneza liturgică a Pătimirilor și a Învierii, cât și a Întrupării și a Nașterii, „ca premisă a împlinirii acestor acte ale Răscumpărării neamului omenesc". Dan Alexandru Streza, *Sărbătoarea Nașterii Domnului. Originea apostolică, evoluția și importanța ei în cadrul anului liturgic*, Ed. Universității „Lucian Blaga" din Sibiu/Ed. Andreiana, Sibiu, 2011, p. 169. Autorul consideră că, într-o primă fază (epoca apostolică), Nașterea Domnului era „parte integrantă a Sărbătorii Paștilor", și după aceea (secolele al II-lea – al III-lea) s-a individualizat ca sărbătoare de sine stătătoare. *Ibidem*, p. 273. În secolul al II-lea, Meliton de Sardes dă mărturie despre Paști ca sărbătoare a întregii iconomii a mântuirii. Meliton al Sardesului, *Despre Paște*, 66, 70, p. 860 (citat *in extenso*, *supra* 1.1., p. 60). Observă această celebrare atotcuprinzătoare Thomas J. Talley, *Les origines de l'année liturgique*, p. 26.; G. Fritz, „Pâque. Les controverses pascales", col. 1949.

în Ipostasul Său de origine dumnezeiască, firea umană nu putea fi îndumnezeită prin unirea cu cea divină. Un Dumnezeu dez-întrupat nu putea sfinți, din interior și deplin, firea umană.

Fără a se putea face în sens deplin o „gradație" în lucrarea de îndumnezeire a firii umane, s-a afirmat totuși că, dacă la Răstignire și Înviere putem vorbi despre o „deplinătate" a sfințirii firii umane, începutul înnoirii, sfințirii și îndumnezeirii acesteia poate fi socotit momentul Întrupării, când cele două firi se unesc în persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat[2538]. La Buna Vestire se spune că Hristos, „Cel mai de demult decât Adam"[2539], S-a îmbrăcat în „plămădeala oamenilor" pentru a o ridica la cer[2540]. El a luat asupra Sa „sărăcia lui Adam" și „S-a arătat în chip străin"[2541], făcându-Se „Dumnezeu printre oameni"[2542]. Vestea cea bună pentru o umanitate căzută[2543], stricată[2544], înjosită și înrobită[2545] este că Dumnezeu S-a unit, ipostatic, cu omul: „Iată chemarea din nou s-a arătat acum nouă: Dumnezeu, mai presus de cuvânt, Se unește cu oamenii"[2546].

Evenimentul Nașterii lui Iisus este un *paște*[2547] în sensul *trecerii* Fiului lui Dumnezeu Cel veșnic, fără a pătimi vreo „schimbare", într-o condiție nouă, prin primirea trupului din Fecioara Maria:

[2538] Pr. Ștefan Buchiu, Întrupare și unitate. Restaurarea cosmosului în Iisus Hristos, Ed. Libra, București, 1997, p. 126-127; Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 81-82. „Crucea a fost scopul Întrupării". John Meyendorff, *Teologia bizantină*, p. 215. S-a vorbit despre o hristologie soteriologică în sens „dinamic" și „pascal": umanitatea asumată de Hristos *trece* progresiv de la necunoaștere/păcat/moarte etc. la cunoaștere/sfințenie/viață, fără ca Părinții Bisericii să fie preocupați de precizarea unui „moment" exact al desăvârșirii umanității „naturale". *Ibidem*, p. 211. Sfinții Părinți au corectat și viziunea lui Apolinarie, care accentua atât de mult unitatea celor două firi, încât o lipsea pe cea umană de „suflet" (*nous*), practicând astfel un *dochetism* camuflat, chiar dacă „intenția" lui Apolinarie a pornit ca apărare a dumnezeirii depline a lui Hristos, împotriva lui Arie. A se vedea și Alessio Peršič, „La deificazione dell'uomo nel raporto «genetico» con l'unica natura incarnata del Cristo – Logos", în *Studia Patavina* 29 (1982), p. 285-308.

[2539] *25 martie* (*Ut la* 1).

[2540] *24 martie* (*Ut od* 1 *tr* 4).

[2541] *25 martie* (*Ut la* 3).

[2542] *25 martie* (*Vc lit slavă*).

[2543] *25 martie* (*Ut od* 6 *ic*) (*Ut od* 7 *tr* 2).

[2544] *25 martie* (*Ut od* 7 *tr* 4); *24 martie* (*Ut od* 7 *tr* 1).

[2545] *24 martie* (*Ut od* 7 *tr* 4).

[2546] *25 martie* (*Vc st* 3).

[2547] A se vedea și Th. Spassky, „La Pâque de Noël: étude sur l'avant-fête de Noël dans le ryte byzantine", în *Irénikon* 30 (1957), p. 289-306; Élie Korotkoff, „Nativité, la Pâque d'hiver", în *Contacts* 71 (2019), nr. 266, p. 215-236.

„Chipul cel neschimbat al Tatălui, pecetea veșniciei Lui, înfățișare de rob primește, ieșind din Maica ce nu știe de nuntă, nesuferind schimbare; că a rămas ce era, Dumnezeu adevărat fiind; și *a luat ce nu era, om făcându-Se* (s.n.) din iubire de oameni"[2548].

Întruparea a preînchipuit, în mod „strălucit", Învierea[2549]. Iar mobilul ei primar este tocmai restaurarea „chipului", așa cum, sugestiv, afirmă condacul din Duminica Ortodoxiei, Duminica celebrării deopotrivă a restaurării cinstirii sfintelor icoane (a „chipurilor" sfinte reprezentate pictural), dar și a restaurării, prin asceză și pocăință, a „chipului" dumnezeiesc din om, întinat prin păcat:

„Cuvântul Tatălui cel necuprins (*ho aperigraptos Logos tou Patros*) din tine, Născătoare de Dumnezeu, S-a cuprins întrupându-Se (*periegraphē sarkoumenos*); și chipul cel întinat, la chipul cel dintâi întorcându-l (*tēn rrypōtheisan eikona eis to achaion anamorphōsas*), cu dumnezeiască podoabă l-a amestecat. Deci, mărturisind mântuirea, îl închipuim cu fapta și cu cuvântul"[2550].

Legătura dintre Întrupare și Răscumpărare este vizibilă și din punct de vedere al organizării tematice și imnologice a săptămânii dinaintea Nașterii Domnului și al corespondențelor cu Săptămâna Sfintelor Pătimiri. Cezar Login analizează canoanele inedite ale Sfântului Simeon Metafrastul pentru Înainteprăznuirea Nașterii Domnului (20-24 decembrie) și descoperă similitudini frapante, mult mai profunde decât ne-am fi așteptat, între cele două perioade

[2548] *24 decembrie* (*Vc Dst* 1). „Logosul ia trup de tină,/ Peștera-i de slavă plină;/ Fiul Omului Se naște,/ Începe al lumii Paște". „Logosul ia trup de tină", în *Răsună Cerul de colinde. Colinde și cântări teologice la Sărbătorile de iarnă*, versuri și muzică de Protos. Dr. Vasile Bîrzu, Ed. Ecclesiast/Astra Museum, Sibiu, 2017, p. 35. Despre faptul că, prin Întrupare, Același este Subiectul Fiului lui Dumnezeu și al Fiului Omului, la Fericitul Augustin, *Predica 186. La Nașterea Domnului*, în *Predici la Crăciun, Anul Nou și Bobotează*, traducere, studiu introductiv și note de Corneliu Clop, Ed. IBMO, București, 2012, p. 61-69. Grija de a sublinia identitatea Persoanei lui Hristos, chiar și în dualitatea firilor, reiese și din textul de la Calcedon, unde termenul „Același" (*ton auton*) apare repetat de cinci ori, pentru a sublinia deplinătatea caracteristicilor firilor în unitatea Persoanei. Pr. Sorin Șelaru (coord.), Viorel Coman, George Gherga, *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 297, și tabelul sintetic de la p. 298.

[2549] În imnul acatist, care laudă faptul Întrupării, se spune despre Maica Domnului: „Bucură-te, ceea ce ai strălucit chipul Învierii", *Sb* V (*Ut Ac ic* 7 *v* 3).

[2550] *Dm* I (*Ut od* 6 *cond*).

liturgice, încât s-ar putea vorbi și de o „Săptămâna Mare" a praznicului Nașterii Domnului[2551]. Asemănările nu sunt, așadar, doar de ordin tipiconal (Ceasurile Împărătești din Ajun similare cu cele din Vinerea Mare, postul aspru în perioada 20-24 decembrie, Liturghia Sfântului Vasile cel Mare unită cu Vecernia din Sâmbăta Mare și ajunul Nașterii etc.), ci mult mai semnificative, la nivelul imnografiei. Astfel, unele canoane folosesc irmoasele preluate direct din Duminica Floriilor sau din alte zile ale Săptămânii Mari, adaptate la tematica Nașterii; se întâlnește același acrostih al canoanelor și în Săptămâna Mare și în cea dinaintea Crăciunului; stihirile laudelor Utreniei (al căror autor se consideră a fi Sfântul Roman Melodul) se încheie cu refrene amintind de strigătele de bucurie de la Intrarea în Ierusalim. Mai mult, canoanele (în diodă sau triodă) ale Sfântului Simeon le parafrazează pe cele de la Utreniile Săptămânii Mari (20 decembrie – Lunea Mare; 21 decembrie – Marțea Mare; 22 decembrie – Miercurea Mare + Joia Mare; 23 decembrie – Vinerea Mare; 24 decembrie – Sâmbăta Mare) cu adaptările/analogiile corespunzătoare (de exemplu, „În deșert adunarea lui Irod se adună"; „sfatul cel cumplit al lui Irod"/ „În deșert [...] se adună adunarea celor fără de lege"; „sfatul cel cumplit al celor fără de lege"[2552]; alte analogii:

[2551] Cezar LOGIN, *Înaintepăznuirea Nașterii Domnului în ritul bizantin*, p. 225-246; concluziile rezumative, p. 284-285. Paralelismul se poate extinde și la tot Postul Mare/Postul Crăciunului. De pildă sistemul lecturilor biblice din primele trei duminici ale Postului Crăciunului au o tematică de tip catehetic, prin evidențierea virtuților precum smerenia, milostenia, neagonisirea, susținătoare ale efortului ascetic propriu-zis, așa cum cateheza imnografică a studiților Iosif și Teodor de la stihirile ideomele ale stihoavnelor din zilele primelor săptămâni ale Postului Mare însoțeau postul trupesc. Login pledează, convingător, pentru reintroducerea slujbelor cu „Aliluia" pentru zilele de rând din Postul Nașterii Domnului și pomenirea celor adormiți, sâmbăta, după modelul Postului Mare, așa cum, de fapt, precizează și *Mineiele* pe Decembrie (inclusiv cel românesc) și cele mai multe *typika*. *Ibidem*, p. 283-284. Și slujbele din zilele de Miercuri și Vineri din tot cursul anului s-ar cuveni să aibă un caracter mai ascetic (cu „Aliluia", un sistem de lecturi cu paremii după modelul Postului Mare, respectarea exigențelor de postire și, de ce nu, acolo unde este posibil, rânduirea Liturghiei Darurilor înainte sfințite, după ceasul al nouălea). Deși par aproape de neîmplinit pentru secularizata lume de astăzi, aceste *ancore* liturgice și ascetice ar pregăti mult mai intens pe credincioși pentru Postul Mare și Săptămâna Sfintelor Pătimiri și ar potența trăirea săptămânală a zilei de Duminică drept zi a biruinței și a ridicării din păcat (aducător de moarte), prin Înviere.

[2552] *21 decembrie* (*Pav/Ut? od* 3 *tr* 1-2); *MiM* (*Ut od* 3 *tr* 1-2). Cezar Login propune și o modalitate de inserție viitoare a canoanelor lui Simeon în slujba Pavecerniței din perioada înaintepăznuirii Nașterii Domnului (la eventuale și așteptate ediții revizuite

Irod-Iuda; peștera-grota; iesle-masa Cinei sau ieslea-piatra mormântului; magi-apostoli, dar și diferența dintre „cârmuitorii fără de lege" și „magii de la răsărit"; sau îngerii la Betleem și iudeii numiți „câinii mulți" etc.). O analogie care frapează este cea între irmoasele cântării a noua a Canonului din *24 decembrie/Sâmbăta Mare*, redate aici ca mostră și pentru celelalte asemănări amintite mai sus:

Tabel 12.3.a. ***Analiză comparată – irmosul cântării a noua (SbM și 24 decembrie)***

Sb M (Ut od 9 ir)	*24 decembrie (Ut/Pav? od 9 ir)*[2553]
„Nu te tângui (*mē epodyrou*) pentru Mine, Maică, văzându-Mă în groapă (*kathorōsa en taphō*) pe Mine, Fiul Tău, pe Care M-ai zămislit în pântece fără de sămânță; că Mă voi scula (*anastēsomai*) și Mă voi preaslăvi (*doxasthēsomai*) și voi înălța întru slavă, ca un Dumnezeu, pe cei ce cu credință și cu dragoste pe tine neîncetat te măresc".	„Nu te mira (*mē ekthambē*) acum, o Maică, văzându-Mă ca un prunc (*kathorōsa hōs brephos*), pe Mine pe Care, din pântece mai înainte de luceafăr, M-a născut Tatăl; căci am venit arătat, a învia (*anastēsai*) și a împreună-slăvi (*syndoxasai*) pe oamenii muritori cei căzuți; care cu credință și cu dragoste pe tine te măresc".

O altă corespondență care vine să sublinieze legătura dintre cele două celebrări, pe bază de similitudini imnografice, pe lângă cea cu conținut dogmatic, îndeosebi privind tema „înnoirii" firii umane prin Naștere/Jertfă/Înviere[2554], este cea dintre ideomela Ceasului al nouălea Împărătesc (24 decembrie) și clasicul antifon 15 din Vinerea Mare:

Tabel 12.3.b. ***Analiză comparată – ViM* (*Ut ant* 15 *tr* 1) *și 24 decembrie* (*C 9 Împ tr 12/12*)**

ViM (Ut ant 15 tr 1)	*24 decembrie (C 9 Împ tr 12/12)*
„Astăzi a fost spânzurat pe lemn Cel ce a spânzurat pământul pe ape (*de trei ori*).	„Astăzi Se naște din Fecioara, Cel ce are în mână toată făptura (*de trei ori*).

ale *Mineielor*). Cezar LOGIN, *Înaintepăznuirea Nașterii Domnului în ritul bizantin*, p. 269-270.

[2553] Cezar LOGIN, *Înaintepăznuirea Nașterii Domnului în ritul bizantin*, p. 243 și p. 245, cu scurt comentariu (pentru textul grecesc am folosit lucrarea în manuscris, p. 199).

[2554] A se vedea și *infra* 13.2., p. 639-650.

Cu cunună de spini a fost încununat împăratul îngerilor. Cu porfiră mincinoasă a fost îmbrăcat Cel ce îmbracă cerul cu nori.	Cu scutece ca un prunc este înfășat, Cel ce din fire este nepipăit. În iesle este culcat Dumnezeu, Cel ce a întărit cerurile de demult, întru început.
Lovire peste obraz a luat Cel ce a slobozit în Iordan pe Adam. Cu piroane a fost pironit Mirele Bisericii (*ho Nymphios tēs Ekklēsias*). Cu sulița a fost împuns Fiul Fecioarei!	La sân cu lapte este hrănit Cel ce a plouat în pustiu mană poporului. Pe magi cheamă Mirele Bisericii. Darurile acestora le primește Fiul Fecioarei.
Închinămu-ne Patimilor Tale, Hristoase (*de trei ori*). Arată-ne nouă și slăvită învierea Ta (*deixon hēmin kai tēn endoxon sou anastasian*)".	Închinămu-ne Nașterii Tale, Hristoase (*de trei ori*). Învrednicește-ne să vedem și dumnezeiască Arătarea Ta (*deixon hēmin kai ta theia sou Theophaneia*)".

Imnografia praznicului Nașterii Domnului este izbitor asemănătoare cu cea a Săptămânii Mari[2555] și în ceea ce privește uimirea Maicii Domnului la nașterea lui Iisus (a se compara cu tânguirea Fecioarei în fața paradoxurilor pe care le implică răstignirea pe Cruce[2556]):

„Ce este această preamare și uimitoare minune? Cum te voi purta pe Tine, Cel ce le porți pe toate numai cu cuvântul? Negrăită este nașterea Fiului meu, Cel fără de început, zis-a cea preacurată, purtând cu frică pe Hristos în brațe"[2557].

„O, Fiule preadulce! Cum Te voi hrăni pe Tine, Cel ce dai hrană? Cum Te voi ține pe Tine, Cel ce ții toate, cu voia? Cum Te voi înfășa pe Tine, Cel ce înfășori tot pământul cu negură?, strigat-a Preasfânta Stăpână, pe care cu credință o mărim"[2558].

[2555] O trecere în revistă a concordanțelor tematice (îndoiala, refuzul recunoașterii lui Iisus ca Fiu al lui Dumnezeu, tema bucuriei, tema luminii etc.), la Élie KOROTKOFF, „Nativité, la Pâque d'hiver", p. 226-229.

[2556] *ViM* (*Ut st* 3-4); canonul despre tânguirea Fecioarei, alcătuire a lui Simeon Logofătul, de la Pavecernița din *ViM/SbM*; din restul imnografiei Postului Mare, cu titlu de exemplu, *Mi* II (*Vc st slavă si acum*); *Dm* III (*Vcm Dst slavă și acum*) etc.

[2557] *24 decembrie* (*Ut od* 7 *ca* 1 *tr* 3).

[2558] *24 decembrie* (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 4). „Soare, Fiule! Cum Te voi acoperi cu scutece? Cum Te voi ține în brațe pe Tine, Cel ce stăpânești toate? Cum voi căuta, fără teamă de Tine, spre care nu îndrăznesc a căuta heruvimii? Aceasta a grăit ceea ce nu știe de nuntă, ținând pe Hristos în brațe", *24 decembrie* (*Ut la* 5); „Porți asemănare

Să amintim și faptul că darurile magilor fac trimitere la Pătimire și Înviere: „[...] Magii venind de la Răsărit s-au închinat lui Dumnezeu, Celui ce S-a întrupat; și îndată deschizându-și vistieriile, I-au adus daruri scumpe: [...] tămâie ca unui Dumnezeu al tuturor *și ca unui mort de trei zile; și smirnă, ca Unuia fără de moarte* (s.n.)"[2559].

Multe indicii referitoare la analogia dintre Nașterea Domnului și Răscumpărare pot fi stabilite din analiza iconografiei autentice, ortodoxe, a icoanei Nașterii: peștera este întunecată, asemenea unei gropi (dar și cu trimitere la pogorârea la iad), ieslea are forma unui mormânt/altar, pruncul are mâinile pe piept în formă de cruce, iar scutecele sunt reprezentate ca niște giulgiuri[2560].

Sfântul Grigorie de Nyssa atribuie praznicului Nașterii Domnului consecințe care, de obicei, le întâlnim asociate cu momentul Pătimirilor și al Învierii: „acum, potrivit proorociei, porțile cele de aramă ale morții se sfărâmă (*Ps* 103, 14), încuietorile cele de fier, care mai înainte țineau neamul omenesc închis în paza morții, se deschid"; și conchide, arătând legătura de continuitate și cuprindere reciprocă a Nașterii Domnului cu Paștile:

„Nimeni să nu creadă că această mulțumire se cuvine numai tainei Paștilor, ci să socotească cum că Paștile sunt sfârșitul iconomiei [mântuirii]. Dar cum s-ar fi ajuns la sfârșit dacă nu s-ar fi făcut începutul? Care [praznic] este mai dintru început decât celălalt? [Cu siguranță], nașterea îi premerge iconomiei săvârșite prin pătimire. *Așadar, și bunătățile Paștilor sunt o parte din laudele aduse nașterii* (s.n.)"[2561].

La fel, momentul liturgic al Schimbării la Față a lui Iisus Hristos nu poate fi înțeles decât în legătură cu cel al Răstignirii. Imnografia

părintească, Fiul meu, și cum ai luat asemănarea robului, sărăcind? Cum Te voi culca în ieslea animalelor, pe Tine, Care ai scăpat pe toți de la întinăciune? Slăvesc milostivirea Ta", *24 decembrie* (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 2);

[2559] *25 decembrie* (*Vc st* 3). Smirna este simbol și al îngropării. FERICITUL AUGUSTIN, *Predica 374 completată. Predică despre arătarea Domnului*, 18, p. 329; SF. EPIFANIE DE SALAMINA, *La Sâmbăta Mare*, p. 458.

[2560] Michel QUENOT, *Icoana fereastră spre Absolut*, traducere, prefață și note de Pr. Dr. Vasile Răducă, Ed. Enciclopedică, București, 1993, p. 103-104; Paul EVDOKIMOV, *Arta icoanei, o teologie a frumuseții*, traducere de Grigore Moga și Petru Moga, Ed. Meridiane, București, 1992, p. 227-242; o sinteză a semnificațiilor pornind de la acești doi titani ai mistagogiei iconografice, la † PETRONIU FLOREA, *Icoana Ortodoxă*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române a Oradiei, Bihorului și Sălajului, Oradea, 2002, p. 185-194.

[2561] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *La Nașterea lui Hristos (25 decembrie 386)*, în *Omilii la praznice împărătești. Viața Sfintei Macrina*, p. 37-38.

praznicului[2562] subliniază că cele petrecute pe Tabor au avut drept scop pregătirea ucenicilor pentru Răstignire: dacă în Ghetsimani, în pretoriu și pe Golgota Iisus era „fără mărire, fără suflare, fără chip"[2563], pe muntele transfigurării Iisus Își descoperă slava Sa, atât cât este cu putință omului să cuprindă[2564], această revelație fiind făcută cu o țintă anume:

> „În munte *Te-ai schimbat la față*, și pe cât au putut ucenicii Tăi au văzut slava Ta, Hristoase, Dumnezeule, *pentru ca, atunci când Te vor vedea răstignit, să cunoască patima Ta cea de bunăvoie*, și să propovăduiască lumii că *Tu ești* cu adevărat, *raza Tatălui* (s.n.)"[2565].

Hristos pe Tabor Se descoperă ca Dumnezeu-Om: „Dumnezeu desăvârșit fiind, om desăvârșit S-a făcut cu toată Dumnezeirea amestecând unirea în fața Sa. Pe Acesta în două ființe [firi, n.n.] L-au văzut Moise și Ilie în Muntele Taborului"[2566]. Sfântul Ioan Damaschin pare a nu vorbi despre o creștere a „gradului" de îndumnezeire a firii umane în Persoana Logosului, ci doar de o descoperire progresivă a slavei și în trup:

> „Deși niciodată trupul nu a fost lipsit de părtășia la slava dumnezeiască, ci datorită unirii desăvârșite după ipostas s-a îmbogățit în chip desăvârșit cu slava dumnezeirii celei nevăzute, astfel încât una și aceeași este slava atât a Logosului, cât și a trupului; dar slava fiind nevăzută, deși trupul este vizibil, a rămas nevăzută celor care nu pot cuprinde [deplin] cele cu neputință de văzut nici îngerilor [...]. Se schimbă la față nu asumând ceea ce nu era, ci arată propriilor ucenici ceea ce era, deschizându-le acestora ochii"[2567].

Dintr-o altă perspectivă, s-a spus și că „Schimbarea la Față", ca moment al dezvăluirii umplerii firii omenești de slavă este „desăvârșită" în Sâmbăta Mare. Pe Tabor, Iisus vorbea cu Moise și Ilie despre „sfârșitul Lui (*tēn exodon autou*), pe care avea să-l împlinească în Ierusalim" (*Lc* 9, 31): deplina și „adevărata Sa transfigurare a avut loc în întunecimea mormântului și a iadului, pentru ca trupul stăpânit de «stricăciune» să fie îmbrăcat în lumină"[2568].

O paralelă între relatarea biblică a Schimbării la Față[2569] și momentele Pătimirii relevă faptul că aceiași ucenici prezenți pe Tabor – Petru, Iacov și Ioan – au fost de față și la agonia din Ghetsimani (*Mt* 26, 37; *Mc* 14, 33): ei, „corifeii apostolilor"[2570], au fost „aleși" pentru a fi martori pe Tabor, „ca unii ce aveau să fie împreună cu Tine și în vremea vânzării Tale"[2571]. Printr-un joc de cuvinte, Sfântul Ioan Hristostom interpretează *Lc* 9, 31 în sensul că Moise și Ilie vorbeau cu Iisus „de *slava* (s.n.) care avea să se împlinească în Ierusalim, adică patimile și Crucea. Căci slavă este numele ce se dă totdeauna patimilor și Crucii"[2572].

Deși a avut loc cu șase (opt) zile înainte de Paști, deci undeva în lunile martie-aprilie, Părinții Bisericii au plasat, în chip duhovnicesc, pomenirea Schimbării la Față în ultima lună a anului bisericesc (august), în cea de a șasea zi (ziua creării omului, ziua căderii lui Adam și ziua Răstignirii noului Adam)[2573]. În Biserica Armeană,

[2562] Pentru o analiză liturgică și teologică a imnografiei sărbătorii, a se vedea Diac. Lect. Drd. Lucian FARCAȘIU, „Teologia imnografică a praznicului Schimbării la Față a lui Hristos", în *Teologia* 9 (2005), nr. 3, p. 104-117; analiza hristologiei canonului al doilea de la Utrenia praznicului, la Rev. K. John BODDECKER, *On the Theological Function of Byzantine Hymnography: An Analysis of the Liturgical Poetry of St. John Damascene in Relation to His Broader Theological Oeuvre*, Balamand University, 2016, p. 1-83 (lucrare de disertație, nepublicată, disponibilă la: www.academia.edu/29899939/, accesat la 12 iunie 2018).

[2563] *ViM/SbM* (*Pav od* 6 *tr* 2). Hristos era Om disprețuit (*Is* 49, 7), „om al durerii" (*Is* 53, 5), „străpuns pentru păcatele noastre" (*Is* 53, 5).

[2564] Grija imnografului de a sublinia această realitate a parțialității revelației slavei dumnezeiești pe Tabor se vede în insistența revenirilor pe temă: „atât cât puteau ochii lor să îndure", *6 august* (*Vc lit* 3) (*Vc/Ut tr*) (*Ut od* 6 *cond*).

[2565] *6 august* (*Ut od* 6 *cond*). Apostolii sunt făcuți acum părtași la descoperirea „minunilor", „pentru ca să nu se înfricoșeze de patimile Tale", *6 august* (*Vc Dst* 1). Fața Lui a strălucit ca soarele, pentru a arăta că „face trupul părtaș strălucirii și slavei proprii, care *rămâne neprihănit chiar și în moarte* (s.n.)". SF. IOAN DAMASCHIN, *Cuvânt la Schimbarea la Față a Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos* [de aici înainte, *Cuvânt la Schimbarea la Față*], 13, în *Cuvântări la sărbători împărătești, la sărbători ale Maicii Domnului și la sfinți*, p. 92.

[2566] *6 august* (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 4).

[2567] SF. IOAN DAMASCHIN, *Cuvânt la Schimbarea la Față*, 12, p. 90.

[2568] Olivier CLÉMENT, *Trupul morții și al slavei*, p. 20.

[2569] O comparație între modurile în care cei trei evangheliști sinoptici (*Mt* 17, 1-9; *Mc* 9, 2-9; *Lc* 9, 28-36) prezintă momentul Schimbării la Față, la Barry NEUFELD, *Comparaison of the Pericopes of Jesus's Transfiguration in the Gospels of Mark, Luke and Matthew*, St. Stephen's Course of Studies in Orthodox Theology, 2012, p. 1-12 (www.academia.edu/5064586, accesat la 3 august 2019).

[2570] Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Matei*, 56, 1, p. 646.

[2571] *6 august* (*Ut od* 6 *cond*).

[2572] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Matei*, 56, 2, p. 648.

[2573] Motivația strict istorică a stabilirii zilei de prăznuire ține de sfințirea unei biserici zidită de împărăteasa Elena pe Tabor. Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală*, p. 167.

dacă sărbătoarea cade în zilele obișnuite de peste săptămână, ea se amână pe duminica viitoare (pentru mai multă solemnitate)[2574], așa cum venerarea Sfintei Cruci de la mijlocul Postului Mare s-a transferat, din același motiv, în Duminica a III-a. Într-un anumit fel, „locul" Schimbării la Față din Postul Mare este ținut, astăzi, tot de o sărbătoare a luminii, praznicul „luminii necreate" al cărei apărător s-a făcut Sfântul Grigorie Palama, celebrat în duminica a doua din Post[2575].

La patruzeci de zile după această sărbătoare a Schimbării la Față, Biserica pune înaintea credincioșilor celebrarea festivă a Înălțării Sfintei Cruci, a cărei atmosferă și compoziție imnografică amintesc mult de Vinerea Mare[2576]. Schimbarea la Față este, alături de mai târziu introdusul praznic al Tăierii împrejur, o sărbătoare care nu are catavasii proprii. Cu șase zile înainte, de la sărbătoarea închinării Sfintei Cruci (1 august) și până la odovania praznicului (13 august), catavasiile care se cântă sunt cele ale Crucii, a căror prezență nu poate fi legată doar de ceremonia (mai puțin însemnată) din 1 august, cât de legătura evenimentului major al arătării slavei dumnezeiești a lui Hristos pe fața Sa umană cu cel al Răstignirii dezonorante pe Cruce.

Postul primei jumătăți a lunii august este rânduit, după Sfântul Simeon al Tesalonicului, nu doar în cinstea Maicii Domnului, ci și pentru a cinsti praznicul Schimbării la Față. Uniformizat și sancționat oficial în secolul al XII-lea (cel mai nou dintre cele patru mari de peste an), el a cunoscut cel puțin două variante incipiente de postire interesante din punctul de vedere al legăturii dintre praznicul Schimbării la Față și Răstignirea din Vinerea Mare, cinstită cu post aspru: astfel, în părțile Antiohiei se postea doar o singură zi și aceasta era tocmai 6 august; iar în Apus, mult timp postul era „deplasat" în luna septembrie (în mijlocul căreia se celebra, ca prelungire a Vinerii Mari, Sfânta Cruce)[2577].

[2574] *Ibidem*, p. 168.

[2575] George MANTZARIDES, „Transfiguration and the Cross", în *Orthodose Matyria* 49 (1996), p. 8-10.

[2576] O descriere istorică și liturgică a sărbătorii din 14 septembrie la Louis van TONGEREN, *Exaltation of the Cross: Towards the Origins of the Feast of the Cross and the Meaning of the Cross in Early Medieval Liturgy*, Peeters, Leuven-Paris-Sterling, 2000, 342 p. [*Liturgia condenda* 11]. Despre sărbătorile Sfintei Cruci, la Céline MÉNAGER, „La fête de la Croix: unite de la culte, pluralité des fêtes", în *Questes* 31 (2015), p. 63-80.

[2577] Mai multe modalități variate de postire, la Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală*, p. 260.

Cu vădite valențe eshatologice (potențate de localizarea temporală în luna ultimă a anului bisericesc), praznicul Schimbării lui Hristos la față descoperă adevărata „față", adevăratul chip pe care îl va avea persoana umană în Împărăția lui Dumnezeu: „Schimbarea omenească ce va să fie la a doua și înfricoșătoarea Ta venire, cu slavă arătând-o, Mântuitorule, în muntele Taborului Te-ai schimbat la față"[2578]. Lumina veșnică a persoanelor umane este lumină din lumina de pe Tabor[2579]. Adam cel vechi este înnoit și îndumnezeit: „În Adam îmbrăcându-te tot, Hristoase, firea cea înnegrită de demult, schimbând-o ai luminat-o, cu schimbarea chipului Tău, dumnezeu ai făcut-o"[2580]. Pe Tabor, Dumnezeu a arătat cum dorea să fie chipul dintru început al omului, în Paradis: „Cel ce ai zidit cu mâini nevăzute pe om, după chipul Tău, Hristoase, ai arătat frumusețea cea dintâi a chipului Tău în făptură"[2581].

Kallistos Ware[2582] atrage atenția asupra unei reprezentări inedite a Schimbării la Față pe calota de est a bazilicii Sfântul Apolinarie in Classe din Ravena[2583], pictură datată în secolul al VI-lea: Hristos nu este înfățișat în *mandorlă*, așa cum apare deja în reprezentările iconografice de la Sinai, de pildă (din aceeași perioadă și cea mai veche păstrată)[2584], ci Îi apare doar fața, într-un medalion amplasat în centrul unei cruci maiestuoase. Sensul mistagogic al acestei

[2578] *6 august* (*Ut se* 1); Hristos a strălucit pe Tabor, ca să arate, lămurit, „a doua pogorâre" a Sa, *6 august* (*Ut od* 2 *ca* 2 *tr* 2). Sfântul Ioan Hrisostom spune că la a doua venire Îl vom vedea pe Hristos chiar mai strălucitor decât L-au văzut apostolii pe Tabor. SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Matei*, 56, 4, p. 653.

[2579] *6 august* (*Vc lit slavă*).

[2580] *6 august* (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 2); Hristos „a schimbat firea lui Adam, luminând-o în chip de negrăit, cu dumnezeiască lucrare", *6 august* (*Vcm st* 1).

[2581] *6 august* (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 2); acum s-a revelat „buna podoabă a frumuseții chipului celui dintâi", *6 august* (*Vc lit* 3).

[2582] Într-o înregistrare video mai veche, disponibilă la: https://doxologia.ro/video/conferinte/slava-care-sufera, accesat la 1 august 2019.

[2583] O reprezentare a frescei la o rezoluție foarte bună poate fi găsită la https://www.christianiconography.info/Edited%20in%202013/Italy/transfigurationClase-FullResPage.html (accesat la 4 august 2019). Descrierea, la Andreas ANDREOPOULOS, *Metamorphosis: Transfiguration in Byzantine Theology and Iconography*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 2005, p. 117-126.

[2584] Descriere la Karl Christian FELMY, *Dogmatica experienței ecleziale*, p. 73-74 (și reproducere, fig. 1, anexată la sfârșitul lucrării), care deschide cu această idee capitolul despre „teologia apofatică". Mai pe larg, la Andreas ANDREOPOULOS, *Metamorphosis: Transfiguration in Byzantine Theology and Iconography*, p. 127-144; tot aici o paralelă între reprezentarea Schimbării la Față și cea a Învierii, p. 161-168.

icoane este acela că taina Crucii („mysterium Crucis") este taina slavei lui Dumnezeu, că Dumnezeu nu reprimă suferința, ci o asumă și o „trăiește" în divino-umanitatea Ipostasului Său pentru ca, prin Învierea pe care o prefigurează Schimbarea la Față, ea să fie desființată, înlăturată ca „nefirească" din firea umană. Cu alte cuvinte, Golgota și Taborul se susțin, se implică și se înțeleg reciproc.

Legătura dintre cele două praznice reiese mai pregnant dacă se iau în calcul și evenimentele care au precedat și, respectiv au succedat Schimbării la Față. Astfel, în Cezareea lui Filip, cu șase (*Mt* 17, 1)/ opt (*Lc* 9, 28) zile[2585] înainte, Hristos le vorbește apostolilor despre suferință și răstignire, prevestindu-le pentru prima dată Pătimirile Sale. Toate evangheliile sinoptice care redau acest prim anunț al Pătimirilor (*Mt* 16, 21-23; *Mc* 8, 31-33; *Lc* 9, 21-22) urmează mărturisirii lui Petru despre dumnezeirea lui Iisus (*Mt* 16, 13-19; *Mc* 8, 27-30; *Lc* 9, 18-21), confirmată pe Tabor, și continuă cu îndemnul Mântuitorului privind „luarea Crucii" și urmarea Lui (*Mt* 16, 24-26; *Mc* 8, 34-37; *Lc* 9, 23-25), inclusiv în trăirea cu El a Pătimirilor[2586]. Mai departe, imediat după pogorârea din munte, Iisus îi pune pe apostoli în fața suferinței umane, încă supusă stricăciunii (momentul întâlnirii cu copilul lunatec, prezent în toate evangheliile sinoptice: *Mt* 17, 14-21; *Mc* 9, 14-29; *Lc* 9, 37-42), ca mesaj că părtășia la slava lui Hristos nu poate înlătura părtășia cu suferința umană, pe care, în chip deplin și pentru toți, a suportat-o Hristos în Ghetsimani și pe Golgota.

Aceste similitudini dintre cele trei mari evenimente (Nașterea Domnului, Schimbarea la Față, Răstignirea), la nivel liturgic, imnografic, tematic etc., nu sunt semnificative numai din punct de vedere dogmatic, pentru susținerea ideii de unitate a lucrării de mântuire, ci vin să întărească importanța Săptămânii Mari pentru înțelegerea organizării întregului ciclu liturgic anual. Pe de altă parte, din perspectiva relației dintre Întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om, arătarea slavei Lui dumnezeiești în trup și Răstignirea, Moartea și Învierea Dumnezeu-omului, lucrarea de înnoire și îndumnezeire a omului nu poate fi gândită în afara comuniunii cu Iisus Hristos, modelul și sursa acestui proces de metamorfozare duhovnicească, și nu poate fi concepută fără participarea la cultul și tainele Bisericii. Astfel, slujbele Bisericii se cer a fi privite ca mediu favorizant al pătrunderii, atât cât este cu putință, nu doar a tainei Dumnezeu-omului, ci și a omului în sine, și spațiu predilect unde, prin cuvânt (în lecturi și imnografie) și prin lucrarea sacramentală, omul botezat își schimbă și își înnoiește viața, pentru a ajunge asemenea lui Adam cel nou.

De menționat că și în reprezentarea din conca altarului Sfintei Ecaterina din Sinai, nimbul aureolat din jurul capului lui Iisus are înscris, foarte vizibil, semnul Crucii.

[2585] Sfântul Ioan Damaschin oferă o tâlcuire duhovnicească acestei părute contradicții, sugerând că ambele cifre indică ideea de „desăvârșire": descoperirea slavei celei veșnice omului făcut în a șasea zi (și acum „ajuns", potențial, la desăvârșire) și prevestirea modului cum Se va arăta Stăpânul în desăvârșitul „veac al optulea" celor desăvârșiți. Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt la Schimbarea la Față*, 8, p. 84-85.

[2586] Analiza exegetică și teologică comparativă a textelor primei prevestiri a Pătimirilor, dovedirea autenticității acestora (ca nefăcând parte din categoria *vaticinia ex eventu*) și punerea în paralel cu teologia așteptărilor vechitestamentare, în consistentul capitol (147 p.!) dedicat în lucrarea extrem de utilă pe această temă a Pr. Dr. Ilie Chișcari, *Taina Fiului Omului, I*, p. 37-284.

Pe întâiul Adam, prin păcat omorât,
la viață ridicându-l cu moartea Ta,
Adam nou în trup Te-ai arătat acum

SbM (Ut Pr 1 tr 33)

13. De la Adam cel vechi la Adam cel nou. Pentru o antropologie ascetică

Distincția terminologică dintre „Adam cel vechi" și „Adam cel nou" își are originea în teologia paulină expusă, mai ales, în *Rm* 5, 12-21[2587] și în *1 Co* 15, 20-49[2588]. Sfântul Pavel pune în paralel imaginea păcatului lui Adam cel dintâi, „care este chip al celui ce avea să vină (*hos estin typos tou mellontos*)" (*Rm* 5, 14), cu harul, iertarea și ascultarea lui Hristos, răscumpărătoare ale neascultării pricinuitoare de moarte a celui dintâi, al cărui păcat, în solidaritate trans-generațională, a fost „moștenit" de întreg neamul omenesc. Atât moartea, cât și învierea au venit printr-un om/Om (*1 Co* 15, 21), Învierea lui Hristos fiind „pârgă" (*aparchē*) a unei noi umanități (*1 Co* 15, 23). Omul cel dintâi, Adam, este „din pământ, pământesc (*ek gēs choikos*)", iar „omul cel de-al doilea este din cer (*ex ouranou*)" (*1 Co* 15, 47), după cuvântul „Făcutu-s-a omul cel dintâi, Adam, întru suflet viu (*egeneto ho prōtos anthrōpos Adam eis phychēn zōsan*); iar Adam cel de pe urmă (*ho eschatos Adam*), cu duh făcător de viață (*eis pneuma zōopoioun*)" (*1 Co* 15, 45). Promisiunea dătătoare se speranță este că, așa cum am purtat „chipul celui pământesc (*eikona tou choikou*)", într-o umanitate supusă păcatului, stricăciunii și morții, putem să purtăm și „chipul Celui ceresc (*eikona tou epouraniou*)" (*1 Co* 15, 49), în umanitatea restaurată prin Iisus Hristos.

[2587] O exegeză bazată pe argumentul că Sfântul Pavel își include cititorii epistolei în relatare pentru a arăta că ei, acum, sunt „incluși în Hristos" și, deci, părtași la aceeași narațiune hristică, la Corneliu CONSTANTINEANU, „Narrative Interpretation in the Pauline Writings (II): Christological References and Narrative Motifs in Romans 5-8", în *ST*[3] 8 (2012), nr. 2, p. 13-24.

[2588] Pr. Constantin PREDA, „Problema învierii morților (*1 Corinteni* 15, 1-58)", în *Ort*[2] 3 (2011), p. 53-84.

Pe de altă parte, Hristos, Adam „Cel nou", este mult mai „vechi" (este „Cel vechi de zile"[2589]) decât Adam „cel vechi", astfel încât nu mai este atât de frapantă ideea teologică a „începutului care apare la sfârșit", care constituie și cheia de înțelegere a iconomiei dumnezeiești (din perspectiva sfârșitului)[2590]. Ceea ce înseamnă că – raportate la tematica antropologică – aceste categorii de vechi/nou nu se interpretează cronologic, temporal, ci în dimensiunea lor duhovnicească, de „învechire", „uzură", „perisabilitate", respectiv „înnoire", „primenire", „prospețime", „revigorare". Ideea de „mântuire" în sine a fost înțeleasă, în imnografie, ca sinonimă cu înnoirea[2591].

[2589] La o primă exegeză, „Cel vechi de zile (*hōs palaios hēmerōn*)" din *Dn* 7, 9 a fost identificat cu Dumnezeu Tatăl, Care Îi dă toată stăpânirea și puterea „Fiului Omului", adică lui Hristos (*Dn* 7, 13-14), martorii acestei tradiții fiind Sfântul Iustin Martirul și Filozoful, Sfântul Irineu de Lyon, Eusebiu de Cezareea, Ipolit etc. Există și o altă hermeneutică patristică, după care Însuși Hristos este, de fapt, „Cel vechi de zile", astfel cum înțelege Metodiu de Olimp, Sfântul Chiril al Alexandriei, sau, în contextul controverselor ariene, Sfântul Atanasie cel Mare și Fericitul Augustin. Pe larg, la Bogdan Bucur, „The Son of Man and the Ancient of Days. Observations on the Early Christian Reception of Daniel 7", în *Phronema* 32 (2017), p. 1-27. O inventariere a poziționării patristice, la Gretchen Kraehling McKay, „The Eastern Christian Exegetical Tradition of Daniel's Vision of the Ancient of Days", în *Journal of Early Christian Studies* 7/1 (1999), p. 139-161. Identificarea cu Hristos, și în imnografia praznicului Întâmpinării Domnului: „Cel vechi de zile, Care a dat de demult Legea lui Moise în Sinai, astăzi Prunc este văzut, și după Lege, ca un făcător al Legii, Legea plinind în biserică este adus și este dat bătrânului", *2 februarie* (*Vc lit* 1); *2 februarie* (*Vc lit și acum*) (*Ut se* 3). Identificarea este susținută și de mărturiile din iconografie: „Cel vechi de zile" din fresca altarului Mănăstirii „Sfântul Ioan cel Nou de la Suceava" este înfățișat sub chipul lui Hristos, are monograma hristică, iar în aureolă este înscrisă o cruce. Cea mai veche reprezentare de acest gen este Iisus Hristos, ca Emanuel întronizat Rege al Cerului, de la Mănăstirea Sinai (secolul al VII-lea). Pe această temă, Kathleen Corrigan, „Visualizing the Divine: An Early Byzantine Icon of the «Ancient of Days» at Mt. Sinai", în Robert S. Nelson, Sharon E. J. Gerstel (ed.), *Approaching the Holy Mountain: Art and Liturgy at St. Catherines Monastery in the Sinai*, Brepols, Turnhout, 2011, p. 285-303.

[2590] Despre această „viziune inversă", ale cărei rădăcini coboară în literatura patristică până la Sfântul Irineu de Lyon (secolul al II-lea), pentru a-și găsi dezvoltarea rotunjită la Sfântul Maxim Mărturisitorul (secolul al VII-lea), cu ecou până la Sfântul Nicolae Cabasila (secolul al XIV-lea), la John Behr, *Irineu din Lyon. În identificarea creștinismului*, traducere din limba engleză de Sergiu-Adrian Adam, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2016, p. 169-174. Alți Părinți ai Bisericii care dezvoltă analogia Adam-Hristos sunt Clement din Alexandria, Origen, Atanasie cel Mare, Grigorie de Nyssa, Grigorie Teologul, Ilarie de Poitiers etc. A se vedea Gerald O'Collins, *Christology: A Biblical, Historical and Systematic Study of Jesus*, Oxford University Press, Oxford, 2009, p. 24-41 [și secțiunea primă din cap. 2, „Five Titles"].

[2591] „Pe Golgota, Domnul înălțându-Se de bunăvoie pe Cruce, a lucrat mântuirea noastră prin înnoirea făpturii", *13 septembrie* (*Ut lum* 1).

Pentru persoana umană, procesul de creștere/înnoire de la „vechi" la „nou", de la un Adam la un Altul, nu este unul linear, constant, lipsit de asperități și predictibil în desfășurarea lui. Antropologia ascetică a Postului Mare este o mărturie imnografică a zbuciumului persoanei umane între păcat și virtute, între cădere și ridicare, o tensiune între ce trebuie să „lepezi" și ce (pe Cine) să „dobândești", tot atâtea reactualizări ale dialogului și angajamentului baptismal al „lepădării" de Satana și de toate „lucrările" lui și de „unire" cu Hristos, prototipul umanității spre care credinciosul tinde. E drept, mult mai consistente în perioada dinaintea Săptămânii Sfintelor Pătimiri, aceste referințe de antropologie ascetică sunt însă înțelese mai plenar în chiar această ultimă săptămână, prin raportarea directă și constantă la „Modelul" antropologic suprem.

13.1. Slavă inițială, cădere și ridicare. Păcat și virtute.

Comparativ cu alte ființe, omul are o alcătuire specială, fiind „lut viu", „trup și oase și suflare de viață"[2592], adus „din neființă întru ființă"[2593] într-un chip cu totul special[2594]. Neamul omenesc a fost făcut nemuritor și a fost înfrumusețat[2595], iar viața creștinului ar fi trebuit să fie una în întregime nici mai puțin, nici mai mult decât „dumnezeiască"[2596].

[2592] *Mi* I (*Pav CM od* 1 *tr* 4); „m-ai zidit din pământ și mi-ai dat viață", *Sb* IV (*Ut od* 6 *ca* 1 *tr* 6). Trupul și sufletul, materia și spiritul inserat în ea, sunt unite atât de deplin, încât ele formează o unitate superioară chiar naturii înseși, iar acest mod de a ființa nu poate fi decât opera unui Creator desăvârșit și liber. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 1, Ed. Basilica, București, [5]2018 [*Opere complete* 10], p. 398-405. Acest „amestec" este semn distinctiv al marii înțelepciuni a lui Dumnezeu și reprezintă inelul de legătură între natura văzută și cea nevăzută. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 12, traducere de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Scripta, București, [3]1993, p. 70-71.

[2593] *Vi* III (*C 6 tr pro*).

[2594] Omul a fost făcut de Dumnezeu „cu mâna", *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 8). Suntem „zidirea lui Dumnezeu", ceea ce ne dă nădejde și după cădere, *Jo* V (*Vc Dst* 8). A se vedea și întreg subcapitolul „Omul, creat printr-un act special al lui Dumnezeu", din Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 1, p. 405-427.

[2595] *Vi* I (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 1).

[2596] *Dm* IV (*Ut od* 6 *ca* 1 *tr* 1). Omul este un „animal (*zōon*) condus aici [adică în viața prezentă], dar mutat în altă parte [adică în veacul ce va să fie]; iar termenul final al tainei este îndumnezeirea (*theoumenon*) sa prin înclinația către Dumnezeu". Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 12, p. 71, unde parafrazează și explicitează un text al Sf. Grigorie de Nyssa. Un argument pertinent pentru expresia „Omul – animal

Omul era îmbrăcat, în potențialitate, cu nepătimirea, definită de imnograf ca fiind „veșmântul cel dintâi, țesut de Dumnezeu”[2597].

Prin neascultare, omul a căzut și a fost „dezbrăcat” de Dumnezeu[2598], iar „frumusețea chipului celui dintâi” va fi, de acum, îngropată prin patimi[2599]. Elementul concret al neascultării a fost plăcerea[2600] și, înainte de maturitatea duhovnicească, „mâncarea din pom”[2601], care s-a dovedit însă a fi „amară”[2602], prin consecința ei ultimă, moartea ca despărțire de Dumnezeu, urmată de părăsirea raiului: „Mâncarea cea amară a izgonit din rai în chip cumplit mai înainte, pe omul cel dintâi zidit și l-a așezat în lanțurile morții”[2603]. Omul, deși făcut din pământ, avea în el chipul lui Dumnezeu; prin păcat, a pierdut însă înfierea: „Fiind la Tatăl cel bun în cinste fiască, n-am înțeles eu cel fără de minte, ci însumi pe mine m-am lipsit de mărire, cheltuind rău bogăția harului”[2604].

Dacă moartea a intrat în lume din pricina neînfrânării, viața va fi redobândită prin postire[2605], asceza fiind semnul văzut al părerii de rău, manifestat prin participarea trupului. Fără a fi vorba despre o mortificare disprețuitoare a trupului[2606], nevoințele ascetice pe drumul ridicării din păcat exprimă unitatea psiho-fizică a ființei umane, parti-

îndumnezeit”, ca soluție a realismului patristic pentru extremele la fel de păguboase ale materialismului imanent și spiritualismului platonizant și maniheic, în Diac. Ioan I. Ică jr, „Nota asupra ediției”, la Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, p. 49-52.

[2597] *Mi* I (*Pav CM od* 2 *tr* 1).

[2598] *Ma* I (*Pav CM od* 1 *tr* 3).

[2599] *Mi* I (*Pav CM od* 2 *tr* 8). „Pierdut-am frumusețea cu care am fost zidit întâi și cuviința mea. Și acum zac gol și mă rușinez”, *Jo* I (*Pav CM od* 2 *ca* 1 *tr* 3).

[2600] *Dm* III (*Ut venerare* 1).

[2601] *Mi* I (*Vc Dst* 2);

[2602] *Mi* I (*Vc Dst* 1). Prin comparație, în rai omul era privilegiat a beneficia de „dumnezeiasca hrană”, la care nu a mai avut acces după cădere, *Mi* III (*Ut st* 1).

[2603] *Ma* VI (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1); „gustarea din pom cea fără de vreme a pricinuit moarte neamului omenesc; și s-a oprit cu pază de atunci pomul vieții de a mai împărtăși viața cea preascumpă”, *14 septembrie* (*Ut od* 7 *tr* 2). Moartea a venit pentru neascultare și nepostire, *Vi* II (*Vc st* 1). Fiind eu plămădit din țărână, după păcat Dumnezeu a zis „să mă întorc iarăși în pământ”, *Sb* IV (*Ut od* 6 *ca* 1 *tr* 6).

[2604] *Mi* III (*Ut st* 1).

[2605] *Mi* II (*Ut st* 1).

[2606] Asceza nu este o luptă disprețuitoare împotriva naturii, ci pentru natură, pentru eliberarea de patimile egoiste, astfel încât „energiile naturii sunt vindecate, nu eradicate prin asceză”. Ierom. Calinic (Berger), *Teognosia – sinteza dogmatică și duhovnicească a părintelui Dumitru Stăniloae*, traducere de Ierom. Nectarie (Dărăban), Ed. Deisis, Sibiu, 2014, p. 433-444.

cipantă integral și în cădere, și în ridicare[2607]. De altfel, nu se poate ajunge la un nivel superior, la contemplație, decât trecând prin stadiul ascezei[2608], iar duhul ascetic însoțește fiecare etapă a creșterii duhovnicești. Deși omul tinde cât mai mult spre „dulceața trupească cea fără de durere”, adevărata odihnă însă vine în momentul depărtării de aceasta[2609]. Postirea devine, astfel, desfătare și redeschide raiul:

> „Dăruiește-mi și mie, Cuvântule, *desfătarea postirii* (s.n.), precum lui Adam raiul, odinioară, și a gusta din toate poruncile Tale, Dumnezeul nostru, și a mă feri pururea de rodul păcatului, pe care l-ai oprit. Ca să ajung și eu cu bucurie la patima Ta cea de pe Crucea purtătoare de viață”[2610].

Dezbrăcați „pentru înșelăciune”, dobândim „haina nestricăciunii (*stola aphtharsias*)” prin Întruparea din Fecioara și prin Pătimirile și Învierea lui Hristos[2611]. Izgoniți din rai pentru mâncarea din pom, reintrăm în el prin jertfa Crucii[2612], căci Crucea și pătimirile au izgonit desfătările prea amare[2613] și au „adus oamenilor îmbrăcăminte de viață”[2614]. Neascultarea lui Adam este ca o văpaie, pe care a stins-o însă Sfânta Cruce[2615].

[2607] Sfinții Părinți vorbesc des despre cauzalitatea de ordin spiritual, inclusiv în ceea ce privește păcatele care țin de trup. După Sfântul Simeon Noul Teolog, trupul este „lipsit de alegere și de voință liberă, ba chiar și de mișcare”, sau are o „mișcare” ce „urmează firii sale” și care „este în afara osândei”; cele pe care le caută trupul în chip pătimaș „nu le caută însă niciodată trupul ca unul ce este mort, ci sufletul care-și caută plăcerile prin el, odată ce este amestecat cu lutul”. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheza* 25 [„Legăturile și înrâuririle dintre suflet și trup”], p. 262. „De nu păcătuiește cineva mai întâi cu mintea, nu va păcătui nici cu trupul”, Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cele patru sute de capete despre dragoste. A doua sută*, 78, p. 71. „Păcătuind să nu învinovățești fapta, ci gândul. Căci dacă mintea nu o lua înainte, nu i-ar fi urmat trupul”. Sf. Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească în 200 de capete*, 119, p. 213.

[2608] „Oprind patimile prin frâul curatului post, să ne sârguim toți a ne înălța mintea spre cinstite vederi dumnezeiești”, *Ma* II (*Ut se* 2).

[2609] *Jo* I (*Pav CM od* 5 *tr* 6).

[2610] *Mi* I (*Vc Dst* 3).

[2611] *Sb* V (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 3). Maica Domnului a deschis raiul cel încuiat, *Sb* V (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2).

[2612] *Mi* I (*Vc Dst* 2). Adam și Eva, „cei întâi-zidiți”, au căzut „din ceata cea de sus” prin „pizma ucigașului de oameni”, dar sunt salvați acum prin venirea „preacinstitului lemn”, *Dm* III (*Vc Dst* 4); „Pentru pizmă a scos din rai începătorul răutății pe cel întâi-zidit”, *Jo* V (*Vc Dst* 25).

[2613] *Mi* I (*Vc Dst* 1).

[2614] *Dm* III (*Ut se* 3).

[2615] *Mi* III (*Ut se* 2 *tr* 1).

„Frumusețea minții" s-a stricat prin idolatrizarea „urâțeniei patimilor"[2616] și a devenit pământească: „cu totul toată mintea țărână mi-am făcut-o"[2617], dar Dumnezeu o poate ridica[2618]. Mintea este chinuită de „gândurile cele ucigătoare dinăuntru"[2619], căci noua „Evă înțelegătoare", îndemnătoare la păcat, este „cugetul cel pătimaș în trup"[2620].

Prin păcatul primului om și eu „m-am golit de dumnezeiescul chip" al lui Dumnezeu[2621] și prin orice păcat nu fac decât să repet gestul lui Adam, întinând „chipul cel dumnezeiesc"[2622] primit la Botez.

Părăsind orice viziune juridică asupra noțiunii de păcat, în duhul Părinților Bisericii, imnografia Păresimilor vede păcatul ca accident, ca alterare a firii umane, neconstitutiv ei, „ne-firesc"[2623], ca îmbolnăvire, ca „întinare" a acesteia, cauzator al morții mai întâi sufletești și, mai apoi, al celei fizice. Prin păcat „am ocărât vasul trupului"[2624].

Păcatul este o „alunecare" de la calea cea dreaptă[2625], este consecința și, deopotrivă, pricina orbirii și întunecării spirituale[2626], care

[2616] *Ma* I (*Pav CM od* 2 *tr* 4).

[2617] *Ma* I (*Pav CM od* 2 *tr* 7). „Cu lut mi-am amestecat gândul, eu ticălosul", *Jo* I (*Pav CM od* 5 *tr* 2).

[2618] *Ma* I (*Pav CM od* 8 *tr* 1).

[2619] *Mi* I (*Pav CM od* 1 *tr* 5).

[2620] *Ma* I (*Pav CM od* 1 *tr* 5). Deseori Părinții folosesc pentru patimi noțiuni precum „gânduri", „cugete", „gânduri rele", „gânduri trupești". Jean-Claude LARCHET, *Terapeutica bolilor spirituale*, traducere de Marinela Bojin, Ed. Sophia, București, 2001, p. 120-121.

[2621] *Dm* IV (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1).

[2622] *Dm* V (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 3).

[2623] Asemănându-se cu judecătorul Ghedeon, ascetul, prin virtuți, ucide „patimile *cele de alt neam* (s.n.), precum acela cu trei sute a ucis neamul madiamitenilor", *Lu* III (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 2). „Păcatul nu poate fi inspirat de fire [...] Păcatul vine ca un adaos (*episymbainei*), prin faptul că voința primește inspirații din altă parte, sau nu vrea să țină seama peste tot de rațiunea firii". Nota 264 a părintelui Stăniloae la SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru*, p. 231. „Dacă patimile ar fi în suflet în chip firesc, pentru ce s-ar vătăma el de ele? Pentru că cele ce sunt ale firii nu vatămă firea". SF. ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre nevoință*, 83, p. 336.

[2624] *Vi* I (*Pav CM od* 4 *tr* 5).

[2625] *Ma* VI (*Ut st* 1).

[2626] „Fiind orbit la suflet și de beția patimilor întunecat", *Lu* I (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 3); „În noapte viața mea mi-am petrecut pururea, că întuneric s-a făcut mie și negură adâncă noaptea păcatului; ci ca pe un fiu al zilei arată-mă, Mântuitorule", *Ma* I (*Pav CM od* 5 *tr* 1); „orbindu-mă în toate zilele cu întunecarea păcatelor", *Ma* V (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 3); păcatul este ca o „negură", *Jo* II (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 2); întunecă sufletul, *Vi* II (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 2), *Lu* V (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 2); *Vi* II (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 3); întunecă mintea, *Mi* III (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2); *Ma* V (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 4), *Lu* VI (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 2).

face ca omul să nu-L mai vadă pe Dumnezeu[2627]. Păcatul slăbește puterile naturale ale sufletului[2628] și, repetat, sub formă de patimă, accentuează progresiv întunecarea sufletească[2629]. Păcatul este imprevizibil, iar formele lui de manifestare pot fi nebănuite[2630]. Pe de altă parte, evaluată la rigoare, multiplicitatea păcatului este doar una descriptivă și de folos pentru cercetarea conștiinței sau pentru exigențe taxonomice „de școală"; în esență, el este unul singur; săvârșind *un* păcat, de fapt „*tot* păcatul am făcut"[2631].

Păcatele sunt acte deliberate ce țin de exercitarea voinței umane[2632]; ele reprezintă alegerile noastre proprii: „eu însumi m-am aruncat întru adâncurile păcatelor, lăsând înălțimile virtuților"[2633], căci „voința mea" este „iubitoare de păcate"[2634].

Păcatul alterează cunoștința limpede, fiind asociat unei „bețiii a sufletului"[2635]. El rănește mintea[2636], o vatămă[2637], o înșală[2638], o „fură"[2639], o acaparează, astfel încât omul nu mai este stăpân pe ea; mai mult, chiar el, de bunăvoie[2640], i-o predă demonului. Prin păcat, am preferat să ne facem singuri robi „cetățenilor străini și necurați"[2641], adică demonilor. Păcatele alterează, așadar, mai întâi capacitatea de raționament[2642]. De aceea, insistent se face legătura dintre păcat și deformarea uneia dintre funcțiile specific firii umane,

[2627] „Ceața groasă căzută din patimi peste puterea văzătoare a sufletului îl face să vadă altele în loc de Cel ce este". CALIST CATAFYGHIOTUL, *Cele ce s-au păstrat dintre Capitolele silogistice și foarte înalte despre unirea cu Dumnezeu și viața contemplativă*, 88, p. 138.

[2628] *Ma* VI (*Vc Dst* 1).

[2629] „Întunericul patimilor", *Ma* V (*Vc Dst* 1); „întunericul cel de nepătruns al patimilor", *Jo* III (*Vc Dst* 3).

[2630] „Adâncurile păcatului cele neumblate", *Jo* I (*Pav CM od* 6 *tr* 4).

[2631] *Ma* I (*Vc Dst* 1). Despre diferite clasificări ale patimilor, cu sublinierea că niciuna nu este limitativă, la Jean-Claude LARCHET, *Terapeutica bolilor spirituale*, p. 114-119.

[2632] „Însumi eu păcatului m-am făcut rob, însumi eu am deschis ușa poftelor", *Lu* I (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 4); singuri ne înrobim prin păcat, *Vi* I (*Pav CM od* 3 *tr* 1).

[2633] *Vi* III (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2).

[2634] *Vi* III (*Vc st* 1).

[2635] *Lu* I (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 3); *Lu* V (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1).

[2636] *Ma* I (*Pav CM od* 9 *tr* 1); *Lu* V (*Ut st* 1).

[2637] *Jo* III (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2); *Vi* VI (*Vc Dst* 1).

[2638] *Lu* V (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1).

[2639] *Lu* V (*Vc st* 2).

[2640] „De bunăvoie am greșit mai mult decât toți", *Jo* V (*Vc Dst* 10); *Vi* V (*Vc Dst* 1).

[2641] *Mi* V (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 2); „făcutu-m-am batjocură demonilor, slujind poftelor și necuviințelor", *Jo* V (*Vc Dst* 9).

[2642] *Lu* IV (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1).

specificitatea fiind semn al chipului lui Dumnezeu din om: păcatul afectează partea rațională („greu la minte m-am făcut”[2643]), ajungându-se până la „necunoștință” de sine[2644]; el jefuiește[2645], rănește[2646] și, până la urmă, ucide mintea[2647] sau o ignoră, prin preferința pentru plăcerile trupului[2648]. Ca și Lameh (*Fc* 4, 23-24), prin păcat mi-am ucis „mintea ca pe un tânăr”[2649], pentru că patimile în sine, până la urmă, sunt ilogice, iraționale, sunt „necuvântătoare” (*alogōn*)[2650]. Și nu doar asupra minții, ci efectele păcatului se răsfrâng asupra omului ca întreg, au efect alterabil ontologic: „Trupul mi-am pătat, duhul mi-am întinat, peste tot m-am rănit”[2651].

Privat de permeabilitatea și delicatețea obținute prin legătura cu Dumnezeu, omul păcătos devine insensibil la atenționările din Legea Domnului: „Legea a slăbit, Evanghelia nu lucrează și toată Scriptura nu este băgată în seamă întru tine; profeții au slăbit și tot cuvântul celui drept”[2652]. „Patimile cele fără de cinste”[2653] au în ele un grad de animalitate[2654], îl pogoară pe om din demnitatea lui originală, îl înjosesc, îl dez-umanizează și îl fac pe om după chipul celui care le inspiră: „am suflet îndrăcit de pofte”[2655]. Ca atare, păcatul nu ține numai de o etică morală, ci are un efect restructurator al ființei umane în „genotipul” ei duhovnicesc; gravitatea păcatului nu rezidă numai în încălcarea unei norme exterioare, codificată în porunci sfinte, ci stă într-o mutație, o rescriere a codului duhovnicesc original, o invazie de tip cancerigen a „celulei” spirituale, care va acționa în final, metastazându-se, spre îmbolnăvire și moarte duhovnicească. Păcatul este văzut ca o răzvrătire profundă împotriva lui Dumnezeu, nu doar una legată de încălcarea unei prevederi legaliste. De aceea, imnograful spune că ne-am făcut din patimi idoli, cărora le slujim, ca în niște temple păgânești, spre deosebire de sfinții care și-au transformat întreaga lor ființă în „biserici sfințite”[2656].

Păcatul nu este, apoi, o apariție singulară; el atrage după sine alt păcat, într-un cerc vicios în care se adaugă „rană rănilor”[2657], exemplul lui David care a „împreunat oarecând nelegiuirea cu nelegiuire” fiind unul elocvent[2658]. Iar gravitatea lui este cu atât mai mare cu cât a fost săvârșit întru cunoștință[2659].

Păcatul este o prăbușire în prăpastie[2660], prin el făcându-mă ucigaș al sufletului[2661]. El aduce întristare și dezechilibru, inclusiv trupesc[2662]. Mulțimea păcatelor, conștientizată ca o enormă cădere, rușinează pe om, care nu mai are îndrăzneală în fața lui Dumnezeu[2663]. Păcatele mânie pe Dumnezeu[2664] și aduc, în final, înstrăinarea de Dumnezeu[2665]. Acumulându-se[2666], păcatele aduc, inevitabil, starea de deznădejde[2667],

[2643] *Jo* I (*Pav CM od* 5 *tr* 1).
[2644] *Mi* VI (*Vc Dst* 2).
[2645] *Dm* IV (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 2) (*Ut od* 6 *ca* 1 *tr* 2).
[2646] *Dm* IV (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 4) (*Ut od* 6 *ca* 1 *tr* 2) (*Ut od* 7 *ca* 1 *tr* 1).
[2647] *Dm* IV (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 3). Importanța limpezimii și vigilenței raționale a omului este subliniată și de Sfântul Ioan Scărarul, atunci când afirmă că „dracii se tem de adunarea minții cum se tem hoții de câini”. Sf. Ioan Scărarul, *Scara* 7, 17, p. 169. Având în vedere importanța adunării în sine, la slujbele Bisericii ne rugăm să fie îndreptată „rătăcirea minții”, *Jo* VI (*Ut se* 2 *tr* 2).
[2648] *Lu* VI (*Vc Dst* 2).
[2649] *Vi* I (*Pav CM od* 2 *tr* 3); „Ucigaș m-am făcut sufletului meu, îngrijindu-mă numai de trup”, *Jo* V (*Vc Dst* 9).
[2650] *Sb* III (*Ut od* 7 *ca* 1 *tr* 1).
[2651] *Jo* I (*Pav CM od* 4 *tr* 1); „întreg m-am făcut rob patimilor”, *Jo* V (*Vc Dst* 20); „Mintea s-a rănit, trupul s-a moleșit, duhul bolește; cuvântul a slăbit, viața s-a omorât, sfârșitul este lângă ușă. Pentru aceasta, ticălosul meu suflet, ce vei face când va veni Judecătorul să cerceteze ale tale?”, *Ma* I (*Pav CM od* 9 *tr* 1).
[2652] *Ma* I (*Pav CM od* 9 *tr* 3).
[2653] *CM* (*od* 1 *tr* 26).
[2654] *Ma* I (*Pav CM od* 7 *tr* 3); *Sb* IV (*Vc Dst* 1); „poftind viață dobitocească”, *Mi* V (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 2); „Lăsând hrana cea îngerească, m-am asemănat animalelor, hrănindu-mă cu netrebnica răutate”, *Lu* III (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 2); „prin necugetarea mea, m-am asemănat animalelor celor neînțelegătoare”, *Jo* III (*Vc Dst* 1); *Vi* III (*Ut st tr* 1).
[2655] *Ma* V (*Vc Dst* 2).
[2656] „Sfărâmați chipurile patimilor sufletului meu, cei ce ați sfărâmat capiștile și idolii vrăjmașului, Apostoli ai Domnului, cei ce sunteți biserici sfințite”, *Jo* V (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 3).
[2657] *Ma* I (*Pav CM od* 7 *tr* 1); „în toate zilele adaug rănii mele rană”, *Lu* V (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1).
[2658] *Ma* I (*Pav CM od* 7 *tr* 5); cele două nelegiuri sunt desfrânarea (cu Batșeba) și uciderea (lui Urie Heteul), conform *2 Rg* 11.
[2659] „Mă văd pe mine însumi întrecând pe tot omul cu păcatele; că întru cunoștință gândind am greșit, iar nu întru necunoștință”, *Jo* I (*Pav CM od* 5 *tr* 3).
[2660] *Mi* V (*Vc st* 1).
[2661] „Ucigaș m-am făcut sufletului meu, îngrijindu-mă numai de trup”, *Jo* V (*Vc Dst* 9).
[2662] *Mi* I (*Pav CM od* 2 *tr* 2).
[2663] *Lu* IV (*Vc st* 1); „Făcând vrednicia sufletului meu roabă patimilor, m-am asemănat dobitoacelor și nu mă pot uita spre Tine, Preaînalte; ci plecându-mă jos, Hristoase, ca vameșul mă rog strigând către Tine: Dumnezeule, milostivește-Te spre mine și mă mântuiește”, *Sb* IV (*Vc Dst* 1).
[2664] *Ma* I (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1); *Lu* V (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2).
[2665] *Ma* I (*Pav CM od* 6 *tr* 2).
[2666] Nelegiurile s-au înmulțit și au devenit ca niște „șuvoaie”, *Ma* II (*Vc Dst* 2); mă definesc, prin raportare la păcat, ca fiind cuprins de „patimile sufletului meu, *cele de mulți ani* (s.n.)”, *Vi* IV (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 3); *Lu* V (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 2).
[2667] *Ma* II (*Ut se* 2 *tr* 2); *Lu* I (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 3).

trăită ca un adevărat iad[2668]: patimile ard sufletul[2669], îl topesc[2670], sunt ca o molimă pierzătoare[2671] și ca un venin în suflet[2672]. Prin păcat sufletul „putrezește"[2673], ajunge „mort pe jumătate"[2674], astfel încât omul devine „suflet mort în viață [pământească, strict trupească – *n.n.*]"[2675].

Patimile nu au consistență; sunt prezentate, paradoxal, ca „uscăciuni" pe care le ardem „cu focul înfrânării" și ca „văpaie" pe care o stingem cu „izvoare de lacrimi"[2676]. Ele sunt prezentate, de asemenea, ca viclene[2677]; de aceea, se vor răzvrăti ele însele împotriva noastră[2678], vor biciui sufletul, producându-i dureri[2679]. Pe calea acestei vieți, omul este rănit de tâlhari (*Lc* 10, 30)[2680], aceiași cu care și-a cheltuit, prin păcat, bogăția[2681].

Una dintre cauzele păcatelor este ignoranța, necunoașterea poruncilor dumnezeiești[2682], care favorizează înșelarea cu care sunt propuse de către diavol. Deși produce o plăcere efemeră[2683], prin păcat omul devine „vas de rușine"[2684] și batjocură pentru demoni[2685]. Prin păcat ne pierdem libertatea și devenim robi, amăgiți de cel viclean prin „undița plăcerii"[2686]; deseori imnografia accentuează robia pe

[2668] *Jo* II (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 2).

[2669] *Mi* I (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1); sufletul este aprins „de arșița poftelor", *Ma* V (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 2).

[2670] *Ma* VI (*Ut se* 2 *tr* 1).

[2671] *Ma* II (*Ut od* 2 *ca* 1 *tr* 2).

[2672] *Lu* IV (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1).

[2673] *Jo* I (*Pav CM od* 8 *tr* 3).

[2674] *Mi* V (*Ut st* 2); *Vi* V (*Ut st* 1).

[2675] *Jo* II (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1); „rănit fiind și mai mult mort rămânând", *Mi* V (*Vc st* 2); prin păcat, devenim „morți cu sufletul", *Jo* VI (*Ut od* 4 *ca* 1 *tr* 3).

[2676] *Lu* III (*Ut se* 2). „Ca să stingi văpaia patimilor, ai izvorât pururea pâraie de lacrimi, Marie, arzându-ți sufletul. Al căror dar dă-mi-l și mie, robului tău", *Vi* I (*Pav CM od* 6 *tr* 3). Izvoarele lacrimilor sting văpaia gândurilor întinate, *Dm* V (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 1).

[2677] *Ma* IV (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 4).

[2678] „Scoală-Te, Doamne, și ne ajută nouă, pentru că s-au ridicat împotriva noastră fărădelegile noastre", *Lu* V (*C 6 tr pro*).

[2679] *Dm* IV (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 2); *Jo* VI (*Ut se* 2 *tr* 2).

[2680] *Dm* IV (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 1); *Ma* V (*Vc st* 1, 2).

[2681] *Dm* IV (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 2).

[2682] *Dm* V (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 3); „Întreg m-am făcut rob patimilor, părăsind legea și dumnezeieștile Scripturi", *Jo* V (*Vc Dst* 20).

[2683] „Dulceața poftei, care satură pentru scurtă vreme", *Lu* III (*Vc st* 1).

[2684] *Jo* I (*Pav CM od* 7 *tr* 2).

[2685] *Jo* V (*Vc Dst* 9).

[2686] *Jo* I (*Ut od* 4 *ca* 1 *tr* 2); *Mi* III (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2); suntem atrași de „amăgirile vătămătoare ale șarpelui", *Lu* V (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1); „Într-ascuns pândindu-mă în toate

care o aduce cu sine păcatul: patimile se comportă ca niște tirani, făcând sufletul rob[2687]; despre Eva se spune că „roabă s-a făcut pentru rod"[2688], dar și asupra noastră stă „*lanțul cel greu* (s.n.) al păcatului"[2689].

Prin păcat omul întinează „pe cel făcut după chip"[2690] și își arată, din nou, ca oarecând Adam, goliciunea sufletului[2691], pentru că păcatul golește sufletul de harul dumnezeiesc[2692].

Păcatul este, așadar, o boală a sufletului[2693]:

> „Rănitu-m-am, vătămatu-m-am, iată săgețile vrăjmașului au pătruns sufletul meu și trupul! Iată rănile și bubele și betegirile strigă, și vătămăturile patimilor mele cele de bunăvoie"[2694].

> „Cu totul m-am rănit, Hristoase, tot m-am umplut de bube. Vindecă-mi rănile și bubele mele, și patimile și mușcăturile cele din păcat"[2695].

Cu tot acest tablou sumbru, păcatul nu este o fatalitate, nu este ceva implacabil, definitiv în pecetluirea unei sentințe veșnice și unic element definitoriu al firii umane căzute. Cât timp trăiește pe pământ, omul nu este desăvârșit, nu este „gata", alcătuirea lui este

zilele, cel viclean caută să mă prindă și să mă facă mâncare luișI", *Ma* V (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1); am căzut între „tâlharii cei vicleni", *Mi* V (*Ut st* 1).

[2687] *Lu* I (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 1).

[2688] *Ma* V (*Ut od* 2 *ca* 2 *tr* 2).

[2689] *Vi* I (*Pav CM od* 1 *tr* 1-2, 4).

[2690] *Jo* V (*Vc Dst* 7).

[2691] *Ma* III (*Vc st* 1).

[2692] *Dm* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1); *Jo* III (*Vc Dst* 1, 4); *Mi* V (*Vc st* 2); sunt „gol de virtuți", *Jo* V (*Vc Dst* 1).

[2693] O inventariere a mărturiilor patristice despre păcat ca boală (și prin paronimia *pathos*, „patimă" și *pathē*, „boală"), la Jean-Claude LARCHET, *Terapeutica bolilor spirituale*, p. 113, unde citează din Clement Alexandrinul, Avva Dorotei, Avva Amun Nitriotul, Sfântul Nichita Stethatul, Macarie Egipteanul, Evagrie Ponticul, Sfântul Maxim Mărturisitorul, Origen. Hierotheos Vlachos a introdus chiar termenul de „psihoterapie ortodoxă" (preluat și în unele dicționare de psihologie), pentru a desemna lucrarea de vindecare a sufletului de păcate. A se vedea Mitropolit Hierotheos VLACHOS, *Psihoterapia ortodoxă – Știința Sfinților Părinți*, traducere de Irina Luminița Niculescu, Ed. Învierea, Timișoara, 1998, 420 p.; IDEM, *Psihologia existențialistă și psihoterapia ortodoxă*, Ed. Doxologia, Iași, 2011, 150 p.

[2694] *Vi* I (*Pav CM od* 2 *tr* 5); „sunt rănit la suflet cu sabia păcatului și vătămat cu multe răutăți", *Lu* I (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 2); *Lu* V (*Vc st* 2); *Vi* V (*Vc Dst* 1).

[2695] *Lu* I (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2); „sufletul meu cel bolnav", *Lu* V (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2). „Greu lucru este păcatul, iar călcarea de lege este o boală prea cumplită a sufletului". SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, 1, 2, p. 19.

un proces, parte a unei teo-antropologii în care voința lui Dumnezeu de a-l ridica se întâlnește cu disponibilitatea lui de a se înnoi, de a se „re-umaniza", pentru a se îndumnezei. Imnografia Triodului, deși pune accentul pe radiografia de amănunt a unei patologii spirituale, aduce, deopotrivă, și atmosfera luminoasă și încurajatoare a tratamentului duhovnicesc: pentru păcat leacul este pocăința[2696] și, prin extensie, virtutea.

Perioada cea mai propice pentru un tratament curativ spiritual de fond este cea a Păresimilor: „vremea sfintelor posturi să o începem cu bune purtări"[2697]. Aceasta pentru că, pe de o parte, postul stinge „patimile sufletului cele cumplite" și înalță mintea la cer[2698], iar, pe de altă parte, tot postul este cel care „învinovățește" păcatul[2699], îl descoperă, îl dă în vileag ca vinovat, îl demască în toată urâțenia lui, față de care, prin senzația de dezgust, dorim să ne detașăm. Putem face această trecere spre un alt tip uman numai cu ajutorul Dumnezeu-omului. Hristos este, deopotrivă, Frate mai mare (*Rm* 8, 29), dar și Păstor bun (*In* 10, 11.14), Căruia Îi pasă de oile Sale, pentru că vrea ca toți să se mântuiască[2700]: „Tu ești Păstorul cel bun; caută-mă pe mine, mielul, și, rătăcit fiind, nu mă trece cu vederea"[2701]. Când se spune despre Hristos că este un „liman liniștit"[2702], trimiterea imnografului nu este numai înspre o zonă emoțională, a unei evadări de moment, superficiale, cu efect revigorant în fața asperităților vieții, ci înțelesul deplin este că singur Hristos reprezintă ultima nădejde a vindecării profunde, a ridicării și îndumnezeirii. Așa cum păcatul lui Adam a fost „pironit" pe altarul Crucii, „zapisul păcatului" oricărui om descendent din primul Adam poate fi rupt cu puterea Sfintei Cruci[2703] de către Noul Adam, Hristos cel răstignit și înviat,

[2696] „Ce putere mai are păcatul acolo unde este pocăință?". *Despre avva Ilie*, 3, în *Patericul*, p. 139.

[2697] *Lu* I (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 1); prin post fiecare ascet „se face al lui Dumnezeu", *Ma* V (*Ut se* 3 *tr* 1); „Vremea este a pocăinței, vin către Tine, Făcătorul meu; ridică de la mine lanțul cel greu al păcatului, și, ca un îndurat, dă-mi iertare de greșeale", *CM* (*od* 1 *tr* 17); și *CM* (*od* 1 *tr* 18-23). Despre Postul Mare ca vreme predilectă pentru pocăință, *Lubr* (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 2); *CM* (*od* 1 *tr* 1); *Ma* I (*Ut se* 1 *tr* 2).

[2698] *Ma* III (*Vc Dst* 1).

[2699] *Lu* I (*Ut st* 1).

[2700] *Jo* I (*Pav CM od* 2 *ca* 1 *tr* 6); „Păstorul S-a răstignit și pe Adam l-a înviat", *SbM* (*Vc Dst* 7).

[2701] *Ma* I (*Pav CM od* 3 *tr* 5).

[2702] *Jo* I (*Pav CM od* 6 *tr* 4).

[2703] *Mi* V (*Vc st* 1).

ale Cărui Pătimiri au pus începutul vindecării patimilor noastre[2704] și Care „împreună-pătimește" cu fiecare om care vrea să se ridice din patimi[2705]. Dacă păcatul înrobește, strângându-ne ca și cu niște legături, prin Cruce Hristos dezleagă împietrirea noastră[2706], aducând, iar și iar, libertatea interioară. De aceea, dacă păcatul este o boală, Hristos Se face tămăduitorul celor bolnavi[2707], iar moartea Lui aduce învierea din moartea spirituală, în care omul intră prin păcat[2708]. Pentru omul înțelept, însuși păcatul poate fi „folosit" ca nou început pentru o viață mai întărită și mai experimentată, prin pocăința care întărește voința și ne menține în viață:

> „chiar și după ce am fost răniți, ne putem face, dacă vrem, mai viteji și mai iscusiți printr-o căință aprinsă. Căci faptul de a se ridica și a lupta iarăși după ce au fost răniți și au murit e un lucru propriu celor viteji și curajoși, vrednic și plin de toată admirația. Fiindcă a ne păstra nerăniți nu ține de noi, dar a fi nemuritori sau muritori ține de noi. Căci dacă nu deznădăjduim, nu vom muri, moartea nu va avea stăpânire asupra noastră (*Rm* 6, 9), ci vom fi pururea puternici, fugind prin căință la Dumnezeul nostru Cel atotputernic și iubitor de oameni"[2709].

Luminat prin întoarcerea la Dumnezeu, omul își vede în mod limpede starea în care se află ca fiind ultima fază de cădere: „nimeni din cei din Adam n-a greșit Ție ca mine"[2710]. Amplificarea vinovăției pentru păcat (până la cote trans-istorice și cosmice) nu este o atitudine de bravadă, ci simțire sinceră care decurge din pocăință:

[2704] Prin pătimiri, „de patimi am fost dezlegat", *ViM* (*Ut la* 2). „Cu Patima Celui fără patimă să fie dezlegate patimile, cele prin lemn, ale celui osândit", *14 septembrie* (*Vc Dst slavă și acum*); *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 50); „din patimi Tu ne-ai scos prin patima Ta", *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 2); Pătimind pe Cruce, Hristos „a omorât patimile", *14 septembrie* (*Ut od* 6 *ic*).

[2705] Hristos „a luat asupra Sa prin împreună-pătimire (*sympathōs*), patimile fiecăruia și până la sfârșitul lumii pătimește mistic pururea pentru bunătatea Sa, după analogie cu patimile fiecăruia". Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, 24, p. 147.

[2706] *Ma* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2).

[2707] *Ma* VI (*Ut se* 2 *tr* 1).

[2708] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 21, 32).

[2709] Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheza* 3, p. 51.

[2710] *Mi* I (*Pav CM od* 2 *tr* 10); „am greșit mai mult decât toți oamenii", *Vi* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 4); *Ma* V (*Ut se* 2 *tr* 2); „nu este cineva dintre oameni, din cei ce au greșit, pe care să nu-l fi întrecut eu cu păcatele ", *Mi* I (*Pav CM od* 3 *tr* 2).

„Cine dintre pământeni, alunecând, a mâniat așa pe Dumnezeu vreodată? Cine a urmat pornirile răutății și s-a arătat sălaș păcatului, precum eu, ticălosul? Dumnezeule, voitorul milei, Tu mă miluiește"[2711].

De unde și necesitatea stringentă de vindecare și soluția salvatoare în și prin Hristos, credinciosul înțelegând că „timpul vieții" lui „este scurt"[2712] și că vremea de pocăință este dar al lui Dumnezeu[2713], pe care trebuie să-l fructifice, pentru a se libera de o conștiință care devine din ce în ce mai mustrătoare și apăsătoare[2714]. Mintea păcătoasă, „flămândă și bolnavă și rănită de patimi" zace pururea înaintea „ușilor pocăinței"[2715]. Devin, astfel, conștient că tâlharii cei nevăzuți au furat „lucrarea mea cea dumnezeiască"[2716] și m-au dezbrăcat de poruncile lui Dumnezeu[2717]. De aceea, suntem datori să fim lucrători la nivelul fin, nu doar al faptelor, ci și al sentimentelor și al mișcărilor minții și inimii: „Ogorând gândurile noastre cu dumnezeiescul plug al sfântului post, să rodim spic de virtuți, ca să nu flămânzim în veci, îndulcindu-ne cu desfătarea cea fără cheltuială și veselindu-ne"[2718].

Este drept că înnoirea umană începe cu durere, căci păcatul, inițial dulceag, va sfârși în „amărăciune", dar virtuțile au „dulceață" pentru cel ce, lucrându-le, „se îndulcește mai mult cu desfătarea Postului"[2719]. Când se amintește, deseori, că pocăința trebuie să fie însoțită de

[2711] *Ma* I (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1). „Mai mult decât toți oamenii, eu însumi am greșit Ție", *CM* (*od* 2 *ca* 1 *tr* 3); „De voi cerceta faptele mele, Mântuitorule, mă văd pe mine însumi întrecând pe tot omul cu păcatele", *Jo* I (*Pav CM od* 5 *tr* 3).

[2712] *Vi* I (*Pav CM od* 4 *tr* 1).

[2713] *Lu* I (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 1).

[2714] *Ma* I (*Pav CM od* 4 *tr* 5).

[2715] *Ma* VI (*Vc Dst* 2); „mintea mea am trecut-o cu vederea ca pe un alt Lazăr, care suspină și flămânzește de dumnezeiască mâncare", *Mi* VI (*Vc Dst* 2).

[2716] *Dm* IV (*Ut od* 4 *ca* 1 *tr* 1); „tâlharii cei fără de trupuri", *Vi* V (*Ut st* 1); „am căzut între tâlharii gândurilor", *Sb* V (*Vc Dst* 1); *Jo* V (*Vc Dst* 1); „patimi tâlhărești", *Ma* V (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 6).

[2717] *Dm* IV (*Ut od* 4 *ca* 1 *tr* 2) (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 3); sau, „m-au dezbrăcat de virtute", *Vi* V (*Ut st* 1). Gândurile cele împotriva poruncilor lui Dumnezeu sunt gânduri tâlhărești, *Lu* V (*Vc st* 2).

[2718] *Lu* V (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 1); „Postul cel preabun hrănește inimile, îngrășând gândurile cel plăcute lui Dumnezeu", *Lu* V (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 3). Mergând mai la adânc, Părinții susțin că pocăința din tot sufletul nu numai că nu este doar o simplă părere de rău sau numai părăsirea păcatelor, ci și o luptă fină ca „să facem să dispară și gândurile rele și necurate ale inimii", Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheza* 5, p. 75.

[2719] *Lu* I (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 2); m-am hrănit cu „amarul desfătărilor", *Jo* III (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2); greșeala este amară, *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 21). „Unde e puroi e nevoie de multă doctorie ca să se lepede întinăciunea". Sf. Ioan Scărarul, *Scara* 1, 33, p. 55.

lacrimi[2720], a căror prezență este facilitată tocmai de postire[2721], ca unele care curăță întinăciunea păcatelor[2722], nici pe departe nu se dorește a se proiecta un fundal de lamentație de tip doloristic, efortul de ridicare prin pocăință și virtute din căderea cauzată de păcat fiind animat, în Ortodoxie, de aceeași viziune a legăturii dintre Cruce și Înviere, dintre Vinerea Mare și Duminica Învierii. Pocăința este, până la urmă, semnul milostivirii lui Dumnezeu, pentru întoarcerea și vindecarea făpturii umane: „Doamne, Tu mi-ai pus mie păcătosului pocăința, vrând să mă mântuiești pe mine nevrednicul, cu mila Ta cea nemăsurată"[2723].

Credința crește și se hrănește din virtuți și se purifică prin nevoințe:

„Strugurele credinței l-ai hrănit cu dumnezeiasca ta lucrare, părinte, în teascuri l-ai pus și l-ai stors cu ostenelile nevoinței și, umplând paharul cel duhovnicesc al înfrânării, veselești inimile turmei tale"[2724].

[2720] *Ma* I (*Pav CM od* 6 *tr* 1). Despre legătura dintre pocăință și lacrimi, lucrarea cea mai cunoscută rămâne cea a ilustrului profesor iezuit Irénée Hausherr, *Penthos. La doctrine de la compunction dans l'Orient Chretien*, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma, 1944, [*OCA* 132]; o ediție mai recentă, *Penthos: The Doctrine of Compunction in the Christian East*, translated by Anselm Mufstader, Cistercian Publications, Kalamazoo, MI, 1982, 200 p [*Cistercian Studies Series* 53]. Stilul și abordarea sa, oricât de temeinică ar fi pregătirea academică, vădesc că autorul nu face parte din tradiția răsăriteană. O analiză a abordării (și a carențelor din punct de vedere ortodox), la Hannah Hunt, *Plânsul de-bucurie-făcător. Lacrimile de pocăință*, p. 58-64; o menționare a unei posibile „rectificări răsăritene", prin contribuțiile unui Kalistos Ware sau John Chryssavgis, p. 65-70. A se vedea și studiile dintr-un volum ce tratează tema „lacrimilor" în mai multe tradiții religioase, semnate de Bishop Kallistos Ware, „«An Obscure Matter»: The Mystery of Tears in Orthodox Spirituality", în Kimberley Christine Patton, John Stratton Hawley (eds), *Holy Tears. Weeping in the Religious Imagination*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2005, p. 242-254; Kimberley Christine Patton, „«Howl, Weep and Moan, and Bring It Back to God»: Holy Tears in Eastern Christianity", în *Ibidem*, p. 255-273.

[2721] „Săturarea pântecelui a uscat izvoarele. Dar uscându-se el însuși, s-au născut apele". Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, 14, 16, p. 216. Imnografia asociază des postirea cu lacrimile: „Postind, Ilie a deschis cerurile și a adăpat cu ploi pământul cel însetat. Să postim și noi, vărsând izvoare de lacrimi sufletești, ca să ne miluim [să fim miluiți – *n.n.*]", *Lu* VI (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 3).

[2722] *Mi* I (*Vc Dst* 1); *Sb* II (*Ut od* 6 *ca* 1 *tr* 4).

[2723] *Jo* I (*Ut st* 1); izvorul plânsului și al umilinței este, până la urmă, tot la Dumnezeu, *Jo* I (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2). Iertarea păcatelor de către Dumnezeu este și un semn pentru necredincioși a milei și iubirii Dumnezeului creștinilor, *Jo* I (*C* 6 *tr pro*).

[2724] *Dm* IV (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 2) [Sf. Ioan Scărarul].

Pocăința și nevoințele ascetice sunt, deci, prezente în orice stadiu al vieții duhovnicești, pe diferite coordonate, și „făptuirea" (*praktikē*), și contemplația (*theōria*) având nevoie de osteneală[2725]. Și trupul trebuie să participe la actul pocăinței[2726], pentru că orice păcat (nu numai cel „trupesc") este un păcat al întregii ființe, iar prin pocăință, inclusiv trupul se curăță și se înnoiește. Mișcarea, fie în păcat, fie în virtute, este neîncetată. Imobilitatea nu este sinonimă cu stabilitatea, caracterizată prin dinamism (pozitiv sau negativ). În același context, pocăința are capacitatea de a converti mișcarea de pogorâre prin patimi în urcuș duhovnicesc, cu puteri sporite:

> „În adânc de necuviințe mari pogorându-te, nu te-ai oprit acolo; ci te-ai suit cu preamărire, cu judecata învederat mai bună la virtutea cea desăvârșită prin lucrare, minunând, Marie, firea îngerilor"[2727].

Deși deplângem că suntem flămânzi[2728], străini, păgubiți și săraci în virtuți[2729], știm că, pe măsură ce virtuțile sunt lucrate, ele sunt pricinuitoare de bucurie[2730], au efect revigorant duhovnicește[2731] și devin „sarea" care salvează de la alterare sufletul primejduit de „putreziciunea păcatului"[2732]. Virtuțile sunt darurile noastre aduse lui Dumnezeu[2733] și „reflexia" lui Dumnezeu, a felului Său de „a fi"; de aceea, virtutea este „nemuritoare"[2734]. Panoplia virtuților nu înseamnă o ierarhizare a acestora, o diferențiere care să le distrugă o unitate intrinsecă; taxonomia virtuților are mai mult un rol pedagogic: adresându-ne Sfintei Maria Egipteanca, îi zicem: „toată virtutea,

[2725] *Ma* I (*Pav CM od* 4 *tr* 8). Nu se poate ajunge la contemplație decât trecând prin stadiul ascezei: „Oprind patimile prin frâul curatului post, să ne sârguim toți a ne înălța mintea spre cinstite vederi dumnezeiești", *Ma* II (*Ut se* 2). Despre relația dintre pocăință, asceză și Euharistie, la Élie KOROTKOFF, „Repentir, ascèse et Eucharistie", în *Contacts* 248 (2014), p. 468-522.

[2726] *Ma* I (*Pav CM od* 1 *tr* 2).

[2727] *Vi* I (*Pav CM od* 4 *tr* 8).

[2728] Prin păcat, credinciosul se lipsește de „mântuitoarele mâncări", *Jo* III (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2).

[2729] „Bogat sunt, Doamne, în patimi și în plăceri, dar sărac ca Lazăr din cauza lipsei virtuților", *Dm* V (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 2); „pustiu sunt de virtuți", *Vi* I (*Pav CM od* 1 *tr* 5); *Jo* III (*Vc Dst* 1).

[2730] *Mi* I (*Vc st* 1).

[2731] Focul plăcerilor se stinge cu „roua Duhului", *Ma* VI (*Ut od* 2 *ca* 1 *tr* 3).

[2732] *Ma* V (*Ut od* 2 *ca* 1 *tr* 3).

[2733] *Lu* I (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 2).

[2734] Sf. TEODOR STUDITUL, *Catehezele Mici*, 42, p. 197.

cu toată cucernicia, ca pe una ai săvârșit-o"[2735]. De altfel, nicio virtute nu este „de sine stătătoare"; de aceea creștinul „când se apropie de orice virtute ca s-o lucreze, nu o lucrează numai în parte pe ea, ci le lucrează în chip cuprinzător pe toate, în întregime, dintr-odată"[2736].

Virtuțile au o „lumină" intrinsecă, asigurând luminarea sufletului[2737], la fel spunându-se și despre poruncile lui Dumnezeu că sunt lumină (*Ps* 118, 105) în calea vieții[2738] și pot fi împlinite când Dumnezeu ne deschide „ochii inimii"[2739]. Lucrând virtuțile agonisim lumină și numai așa, „fiind purtători de lumină" mai dinainte, vom putea contempla și celebra „Paștile cele mari"[2740]. Iar speranța în Înviere are tocmai rolul de a potența lucrarea virtuților[2741].

13.2. Ideea de „înnoire" în imnografie

Imnografia accentuează finalitatea antropologică a Pătimirilor și Învierii; scopul nu este o „demonstrație" de scenă realizată de Hristos pentru a-Și dovedi, în sfârșit și definitiv, dumnezeirea, ci se referă la înnoirea omului căzut, descendent din Adam cel vechi, și repunerea sa în slava dinainte de cădere:

> „Ca să umpli toate de slava Ta, Te-ai pogorât în cele de dedesubt ale pământului; că nu s-a ascuns de Tine ființa mea cea din Adam, ci îngropându-Te *m-ai înnoit pe mine cel stricat* (s.n.), Iubitorule de oameni"[2742].

[2735] *Vi* I (*Pav CM od* 1 *tr* 6). Despre diferite cataloage ale virtuților, genealogia lor, dar și despre unitatea și unicitatea lor, la Tomáš ŠPIDLÍK S.J., *Spiritualitatea Răsăritului creștin. I. Manual sistematic*, p. 326-331. „Virtutea e una prin natura sa, dar se specifică în puterile sufletului, căci și lumina soarelui este lipsită de formă, dar ia în chip natural forma ferestrelor prin care pătrunde". AVVA EVAGRIE PONTICUL, *Monahul sau Făptuitorul (Praktikos) – o sută de capitole despre viața duhovnicească*, 98, p. 321.

[2736] SF. ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre nevoință*, 81, p. 324.

[2737] *Jo* I (*Ut se* 2 *tr* 1).

[2738] *Vi* I (*Vc Dst* 1).

[2739] *Ma* IV (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 5).

[2740] *Mi* III (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 3).

[2741] „Rădăcina oricărei fapte bune este nădejdea în înviere. Așteptarea răsplății întărește sufletul spre fapta bună". SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, 18, 1, p. 320.

[2742] *SbM* (*Ut od* 1 *tr* 3).

Hristos a venit „spre înnoirea oamenilor”[2743], dar restaurarea și înnoirea firii umane căzute implică numaidecât asumarea acesteia („înnoiești pe pământeni, făcându-Te pământean”[2744]) și schimbarea ei prin unirea cu cea dumnezeiască („nestricăcios ai făcut trupul pe care l-ai luat, cu dumnezeiasca Ta cuviință făcându-l nemuritor”[2745]). Astfel transformat, „omul” Iisus, aparent fără nicio putere, unit cu Dumnezeirea, înșală iadul, pregătit să înghită încă un descendent al lui Adam; „chipul” batjocorit al lui Iisus, devine „înfricoșător” în iad: „Iadul întâmpinându-Te, Cuvinte, s-a amărât văzându-Te om îndumnezeit, rănit de bătăi și atotputernic, și de înfricoșătorul Tău chip a rămas fără de glas”[2746].

Pătimirile și Învierea sunt o recreare/înnoire a omului, adormirea noului Adam, zămislit mai presus de fire din noua Evă, pentru a se da naștere unei noi „vieți” (*zōē*):

> „Ieșind, Ziditorul meu din ceea ce nu știe de bărbat și fiind împuns cu sulița în coastă, dintru aceea ai făcut înnoire Evei, făcându-Te Adam, adormind mai presus de fire, cu somn făcător de viață și ridicând viața din somn și din stricăciune ca un Atotputernic”[2747].

Hristos este cel dintâi „om îndumnezeit”[2748], arhetipul noii umanități pe care o inaugurează prin Pătimire și Înviere și, astfel, Adam cel nou ridică pe Adam cel vechi: „al doilea Adam, Cel ce locuiește în înălțime, S-a pogorât la Adam cel dintâi până la cămările iadului”[2749]; „ai venit în lume să mântuiești pe Adam din blestemul cel dintâi; duhovnicește făcându-Te Adam nou, Iubitorule de oameni”[2750]; „Pe întâiul Adam,/ Prin păcat omorât,/ La viață

[2743] *ViM* (*Ut la slavă*)

[2744] *SbM* (*Ut od* 5 *tr* 1).

[2745] *SbM* (*Ut od* 5 *tr* 2); sângele lui Iisus este „sângele vieții celei nestricăcioase”, *MiM/JoM* (*Pav od* 9 *tr* 4).

[2746] *SbM* (*Ut od* 4 *tr* 3).

[2747] *SbM* (*Ut od* 5 *tr* 3). „Învierea e tot una cu o nouă facere (*anaplasis*)”. Sf. Grigorie Palama, *Antireticul al cincilea contra celor scrise de Anchidin împotriva luminii harului și a harismelor duhovnicești* [de aici înainte, *Antireticul contra lui Anchidin*, V], 23, în Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățăturile Sfântului Grigorie Palama – cu patru tratate traduse* –, Ed. Scripta, București, ²1993, p. 286.

[2748] *SbM* (*Ut od* 4 *tr* 3).

[2749] *SbM* (*Ut od* 8 *tr* 1). Adam cel nou îl dezleagă din legături pe Adam cel vechi, *SbM* (*Ut la* 1). Hristos, „al doilea Adam”, și la *13 septembrie* (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 2).

[2750] *DmSt* (*Ut se* 1 *tr* 1).

ridicându-l cu moartea Ta,/ Adam nou în trup Te-ai arătat acum”[2751].

Hristos, Frumusețea cea desăvârșită[2752], poate „să înfrumusețeze urâțenia inimii mele”[2753]. El a venit „spre înnoirea oamenilor”[2754], fiind trimis de Tatăl pentru a fi „curățire în lume”[2755], căci, dacă păcatul meu este atât de dezastruos încât și „viața s-a omorât (*ho bios nenekrōtai*)”[2756], regenerarea vine din Moartea și Învierea lui Hristos: „Din coasta Ta, Doamne,/ Cea însulițată,/ Izvorăști mie viață, prin viața Ta,/ Și mă înnoiești și mă viezi cu ea”[2757]. Odată cu răstignirea lui Iisus pe Cruce a fost „răstignit și omul nostru cel vechi”[2758], firea omenească a fost ridicată la Dumnezeu[2759], ca una înnoită: „Cu Crucea Ta pierzând pe vrăjmașul, iarăși ai înnoit firea omenească cea stricată”[2760].

Înnoirea a fost cu putință datorită marii smerenii a lui Hristos; ea are ca obiect firea omenească în care virtutea smereniei este chemată să fie lucrată. Exersând smerenia după modelul smereniei hristice, omul conlucrează la împlinirea lucrării înnoitoare începută de Hristos prin Întrupare, Pătimiri și Înviere:

> „Pe Tine, Cel împodobit cu frumusețea, Fecioara cea frumoasă Te-a născut; pe Care văzându-Te neavând frumusețe, nici chip când ai pătimit, Mântuitorule, tânguindu-se a zis: Mă minunez de smerenia Ta, cea mai presus de minte, Fiul meu, prin care mântuiești firea omenească, care se smerește”[2761].

[2751] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 33).

[2752] *Mi* VI (*Ut st slavă și acum*); Hristos este „Împodobitorul tuturor”, *Sb* V (*Ut Ac cond* 10).

[2753] *Mi* VI (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 4).

[2754] *ViM* (*Ut st slavă*). Hristos este „izvor al înnoirii noastre”, *Mi* IV (*Ut od* 6 *tr* 4). Prin nașterea Lui din Fecioara Maria „se înnoiește făptura”, *Ac* (*ic* 1 *v* 11).

[2755] *JoM* (*Ut od* 4 *tr* 2, 3, 4).

[2756] *Ma* I (*Pav CM od* 9 *tr* 1).

[2757] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 43); „Ca să înnoiesc/ Firea oamenilor cea zdrobită,/ Eu cu moartea Mi-am rănit trupul, voind”, *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 14); „moartea Ta este viața mea”, *Octoih, Dm gl* 7 (*Vc Dst* 4); „prin moartea Ta, moartea ai omorât”, *Dm gl* 7 (*LitEuh fer* 3); „moartea Ta, Doamne, morților viață a înflorit”, *Octoih, Sb gl* 7 (*Ut se* 2 *tr* 2).

[2758] *Mi* II (*Vc st* 1); *Ef* 4, 22.

[2759] *Mi* IV (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 1).

[2760] *Mi* IV (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 4). Cauza stricăciunii stă în acceptarea gândurilor pătimașe, care se fac una cu firea umană, o parazitează și o locuiesc, schimbându-i însușirile firești, originale, nepătimașe: „Vrând, Hristoase, să scoți cuiele gândurilor celor de patimi ale celui dintâi-zidit și să vindeci zdrobirea lui cu bunătatea Ta, cu voința Ta ai clătinat lumea cea văzută, răstignit fiind și rămânând pironit”, *Mi* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 4).

[2761] *Mi* IV (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 4).

Ridicat din iad prin smerenia iubitoare a Fiului lui Dumnezeu, Adam, bucuros, a recunoscut în Iisus tocmai ceea ce îi lipsise lui pentru a nu cădea: „Adam cu mulțumire, bucurându-se, a strigat Ție: Slavă *smereniei* (s.n.) Tale, Iubitorule de oameni"[2762].

Pocăința, plină de nădejde, are calitatea de a regenera sufletul, oricât de întinat ar fi: „Mâna lui Moise ne va face să credem, suflete, cum că poate Dumnezeu viața cea leproasă să o albească și să o curețe; nu te deznădăjdui, dar, măcar că ești lepros"[2763]. Le fel, se spune despre temerea de Dumnezeu că este ca un foc care înnoiește și luminează pe omul vechi „întunecat la vederea sufletului"[2764]. Pocăinței i se asociază postul, ca mijloc de înnoire, prin care ne arătăm „curați Făcătorului" pentru a putea dobândi „frumusețea Lui"[2765]. Tainele Bisericii (mai ales Botezul și Euharistia) sunt prezentate de imnografie ca agenți ai înnoirii: sângele și apa din coasta lui Iisus sunt „băutura nemuririi și botezul creației celei din nou"[2766], prin care Hristos a „izvorât lumii apa iertării spre înnoirea frământăturii omenești"[2767], iar poporul se înnoiește prin „stropirea dumnezeiescului sânge"[2768].

Prin întruparea lui Hristos din Maica Domnului „se înnoiește făptura" (*neourgeitai hē ktisis*)[2769], Adam cel căzut (*pesontos Adam*) este chemat din nou, i se deschide orizontul unei noi chemări (*anaklēsis*)[2770]: „Dumnezeu Cel preaînalt pe pământ S-a arătat Om smerit, vrând să tragă la înălțime" pe omul căzut[2771]. Iar Maica Domnului, ca nouă Evă, generatoare a unei vieți înnoite, este numită „începătoarea zidirii din nou cea înțelegătoare" (*archēge noētēs anaplaseōs*)[2772].

[2762] *ViM* (*Vc st* 2).

[2763] *Ma* I (*Pav CM od* 6 *tr* 4); pocăința, ca agent al înnoirii duhovnicești, *Vi* III (*Vc st* 1). Firea omenească este curățată de către Mielul înjunghiat, *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 40).

[2764] *Lu* I (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1).

[2765] *Lu* V (*Ut se* 2 *tr* 1).

[2766] Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt la Sâmbăta cea Sfântă*, 21, p. 128.

[2767] *Vi* III (*Vc Dst* 1).

[2768] *DmSt* (*Ut od* 6 *tr* 1, 2).

[2769] *Sb* V (*Ut Ac ic* 4 *v* 11).

[2770] *Sb* V (*Ut Ac ic* 1 *v* 3). Prin Pătimire și Înviere, Adam intră din nou în rai, *Vi* III (*Vc Dst* 3). Omul are din nou acces în Paradis, pentru că, odată cu Învierea lui Hristos, s-au deschis pentru făptura umană „ușile raiului", *SbM* (*Ut la* 4).

[2771] *Sb* V (*Ut Ac cond* 8).

[2772] *Sb* V (*Ut Ac ic* 10 *v* 3). Ea este rugată să mijlocească înnoirea fiecăruia: „Dumnezeu cel mai înainte de veci a binevoit a Se face nou Adam din sângiurile

Pe un alt plan duhovnicesc, noua Evă este Biserica, spațiu al nașterii din nou:

> „Ieșind, Ziditorul meu, din ceea ce nu știe de bărbat, și fiind împuns cu sulița în coastă, dintru aceea ai făcut înnoire Evei, făcându-Te Adam, adormind mai presus de fire, cu somn făcător de viață, și ridicând viața din somn și din stricăciune, ca un Atotputernic"[2773].

Dumnezeu este „ziditor al firii omenești" și, ca atare, are toată deschiderea de a ne izbăvi „de la fiara cea pierzătoare"[2774]. Astfel, Dumnezeu Cuvântul are, din fire, „imboldul" de a crea și re-crea: „palma" Sa este pururi „începătoare de viață"[2775]. Mormântul nou (*Mt* 27, 60; *In* 19, 41) anunță înnoirea umanității. Înnoirea este un apanaj al lui Dumnezeu, Care Se arată în „firescul" lucrărilor Sale când o realizează: „În mormânt nou Te-au pus,/ Înnoind, Hristoase,/ Firea oamenilor, prin Învierea Ta;/ După cum se cade unui Dumnezeu"[2776]. Dumnezeu Se face pământean, supus timpului și „învechirii", pentru a înnoi pe om:

> „Înnoiești pe pământeni, Ziditorule, făcându-Te pământean; și giulgiul și mormântul arată taina ce este întru Tine, Cuvinte; că sfetnicul cel cuvios înseamnă sfatul Celui ce Te-a născut, Care m-a înnoit în Tine cu mare cuviință"[2777].

Restaurarea este una a întregului neam omenesc; deși mântuirea este personalistă, prin Pătimire și Înviere, Hristos regenerează firea umană în sine, vindecă „fondul", substanța comună a persoanelor umane („izbăvesc pe Adam și pe Eva *cu tot neamul*"[2778]), urmând ca

tale cele preacurate, pe Care roagă-L acum să mă înnoiască pe mine cel învechit". *Canoanele Maicii Domnului, Vi gl* 1 (*od* 7 *tr* 2).

[2773] *SbM* (*Ut od* 5 *tr* 3).

[2774] *Dm* V (*Ut od* 4 *ca* 2 *tr* 1).

[2775] *SbM* (*Ut od* 6 *tr* 3).

[2776] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 24).

[2777] *SbM* (*Ut od* 5 *tr* 1); „[...] nu s-a ascuns de Tine ființa mea cea din Adam, ci, îngropându-Te, m-ai înnoit pe mine, cel stricat", *SbM* (*Ut od* 1 *tr* 3); „al doilea Adam, Cel ce locuiește întru înălțime, S-a pogorât la Adam cel dintâi, până la cămările iadului", *SbM* (*Ut od* 8 *tr* 1).

[2778] *SbM* (*Ut od* 9 *tr* 3), s.n. Părinții Bisericii au subliniat că învierea nu a fost o simplă revenire la viață a „omului" Iisus, ci începutul de primenire a întregii umanități, trecerea ei de la nestricăciune la stricăciune, de la moarte la viață. Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, „Iisus Hristos – Paștele nostru", în *RT* 1 (1991), nr. 2, p. 70-71.

fiecare să primească, liber și conștient, darul Învierii și, prin lucrare proprie, să devină părtaș acesteia, precum Adam cel dintâi.

Ideea de reînnoire este sugerată și de metafora leului, prezentat în mai multe vârste ale vieții: „Ca un leu, Tu, Doamne,/ Adormind cu trupul,/ Ca un pui de leu Te scoli, Cela ce-ai fost mort,/ Lepădând și bătrânețea trupului”[2779].

Hristos este noul spic, este regeneratorul umanității și al creației, punctul de început al unei etape noi de viață, îmbogățite și îmbogățitoare: „Ca grăuntul de grâu,/ Ce-ncolțește pe pământ,/ Spic aducător de rod nouă Te-ai făcut,/ Înviind pe toți urmașii lui Adam”[2780]. Anticiparea înnoirii a fost făcută de Lazăr cel înviat a patra zi: el este prezentat de imnograf ca un „miel” salvat de Păstorul Hristos de la „lupul cel pierzător” și pe care l-a înnoit, fiind stricat[2781].

Pe parcursul anului bisericesc, mai multe praznice conțin referințe imnografice care dezvoltă tema „înnoirii” firii umane, prin Întrupare, Pătimire, Înviere și Înălțare.

Imnografia praznicului Înălțării Sfintei Cruci reia idei majore din cea a *Triduum*-ului pascal, în subsidiar conținând și trimiteri de factură antropologică: în și prin Hristos cel răstignit („înălțat”) pe Cruce, omul își recapătă „chipul” și are posibilitatea să-și reînnoiască viața. Răstignirea („Înălțându-Te Tu, Stăpâne”) a însemnat vindecarea naturii umane căzute: „împreună ai înălțat firea lui Adam cea căzută”[2782]. Crucea este „sfințire” a umanității[2783] și îi face părtași pe cei ce o cinstesc „darului” lui Dumnezeu[2784], îndumnezeindu-i[2785]. Omul cel nou, înnoit, este unul înfrumusețat[2786], plin de bucurie[2787]. Omul cel nou a primit, cum este și firesc, o lege nouă[2788] și un nume nou: „Cel ce Te-ai înălțat pe Cruce de bunăvoie, *poporului Tău celui nou numit cu numele Tău* (s.n., *tē epōnymō sou kainē politeia*), îndu-

[2779] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 38).

[2780] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 29).

[2781] *SbLaz* (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1).

[2782] *14 septembrie* (*Vcm Dst* 1) (*Vcm st* 3) (*Ut venerare* 4, 7).

[2783] *14 septembrie* (*Vcm Dst* 2) (*Vcm Dst slavă și acum*) (*Vc Dst* 3) (*Vc lit* 6, 7, 8) (*Ut slavă* după Evanghelie) (*Ut lum* 2); Cei ce o sărută primesc sfințenie, *14 septembrie* (*Vc Dst* 3).

[2784] *14 septembrie* (*Vcm Dst* 2).

[2785] Prin Cruce, „pământenii ne-am îndumnezeit”, *14 septembrie* (*Vc st* 3).

[2786] *14 septembrie* (*Vc Dst* 1).

[2787] Prin Cruce, Adam „dănțuiește”. *14 septembrie* (*Vcm Dst* 3); făptura se veselește, *14 septembrie* (*Vc Dst* 2) (*Vc lit* 2, 4).

[2788] Despre înnoirea legii, la *14 septembrie* (*Ut od* 3 *tr* 2) (*Ut od* 6 *tr* 2).

rările Tale dăruiește-i, Hristoase Dumnezeule”[2789]. Prin neascultare, omul fiind osândit „cu izgonirea cea cumplită din viață”[2790], Hristos a dăruit Crucea lemn „de viață făcător”[2791], pricinuitor, așadar, de viață nouă[2792], pregustare a vieții veșnice[2793]. Și nu doar Crucea, ci Pătimirile, în general, sunt „făcătoare de viață”[2794].

Îndemnul la înnoire este întâlnit mai ales în imnografia sărbătorii din ziua Înaintepraznuirii Sfintei Cruci, când se celebrează și pomenirea „înnoirii Bisericii Sfintei Învieri”[2795]:

> „Vino întru înțelegere, omule, fă-te nou în loc de vechi (*genou kainos anti palaiou*) și prăznuiește înnoirile sufletului (*psychēs heortaze ta enkainia*), până când este vremea vieții, să se înnoiască ție calea a toată petrecerea. Cele de demult au trecut, iată toate s-au făcut noi. Cu acest fel de rod să prăznuiești, cu bună schimbare schimbându-te. Așa se înnoiește omul (*houtōs enkainizetai anthrōpos*); așa se cinstește ziua înnoirilor”[2796].

Înnoirea umanității nu este o lucrarea doar a Fiului, ci a Fiului prin Duhul Sfânt (de fapt, a întregii Treimi[2797]) și se realizează în

[2789] *14 septembrie* (*Ut od* 6 *cond*).

[2790] *14 septembrie* (*Ut od* 7 *tr* 2).

[2791] *14 septembrie* (*Ut venerare* 1), identic cu *Dm* III (*Ut venerare* 1); *Ma* IV (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 1); Crucea este „dumnezeiască” și „de viață făcătoare” (*tou theiou kai zōopoiou Staurou*); *Mi* IV (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 1); „lemnul cel dătător de viață și dumnezeiesc”, *Lu* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2); „lemn purtător de viață”, *Lu* V (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 1). Expresii asemănătoare, în întreg Postul Mare; de exemplu: *Mi* I (*Vc Dst* 3); *Jo* III (*Vc Dst* 2). *Mi* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2); *Vi* IV (*Ut od* 4 *tr* 3); *Vi* III (*Vc Dst* 3), *ViM* (*C 9 Împ rug* finală) etc.

[2792] „Crucea Ta, Doamne, este viață și înviere poporului”, *ViM* (*Ut ant* 15 *tr* 3). Prin Cruce culegem viață, *Vi* II (*Vc st* 1); Crucea „a înflorit viață oamenilor”, *Lu* IV (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 1).

[2793] „Lemnul Crucii a adus lumii roadă de viață veșnică”, *Mi* III (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 2).

[2794] *LuM* (*Pav od* 1 *tr* 7); *JoM* (*SpPic rug* după spălare).

[2795] Prin corelație cu sărbătoarea din ziua precedentă (a Înnoirii Bisericii Învierii), cu care formează, de fapt, un tot unitar, însuși praznicul din 14 septembrie, al Înălțării Sfintei Cruci, este pus sub semnul înnoirii: „Astăzi Învierea lui Hristos se înnoiește”. *14 septembrie* (*Ut venerare slavă și acum*).

[2796] *13 septembrie* (*Ut la slavă*). „Înnoiți-vă, fraților, și pe omul cel vechi lepădându-l, întru înnoirea vieții să rămâneți. Toate patimile și toate mădularele, din care moartea se pricinuiește, să le înfrânăm, și să urâm gustarea cea vicleană a pomului. Pentru aceasta, aducându-ne aminte de cele vechi, să fugim de ele. Așa se înnoiește omul, așa se cinstește ziua Înnoirilor”, *13 septembrie* (*Vc Dst* 2). Ziua înnoirilor nu poate fi celebrată cu vrednicie decât de cei ce-și înnoiesc viața. *13 septembrie* (*Ut se* 2).

[2797] Nu doar cu referire la biserica de zid, ci și la persoana umană, ca locaș/biserică a lui Dumnezeu se aplică aceste cuvinte ale imnografului: „Această casă Tatăl a

mediul sacramental și eclesial, Biserica fiind, prin excelență, spațiul înnoirilor:

„Pe toate le-a luminat cu harul Său Hristos și lumea a înnoit; cu Duhul Său cel Preasfânt sufletele se înnoiesc; că a Domnului casă s-a deschis întru slavă, unde și înnoiește inimile credincioșilor"[2798].

Imnele Nașterii Domnului abundă în texte care vor să-l încredințeze pe credinciosul participant la sfintele slujbe că evenimentul Nașterii a adus cu sine și primenirea firii păcătoase. Hristos a venit să dezlege „patimile cele învechite ale sufletelor noastre"[2799] și S-a pogorât pe pământ pentru a-l sui pe fiul omului la cer[2800] și a-i reda, înnoindu-l, frumusețea originară: „Făptură, leapădă-ți acum toată vechitura, văzând pe Ziditorul născându-Se, Prunc făcându-Se, pe tine înnoindu-te și la frumusețea cea dintâi aducându-te"[2801]. Toată zidirea se înnoiește odată cu omul, răspunzând cu un sentiment de bucurie: „Hristos vine să Se nască, dăruind minunată înnoire celor din Adam. Veselește-te pustiu care nu nășteai; saltă fire omenească toată, că a venit stăpânul să te facă mult-roditoare"[2802].

Beneficiarul „înnoirii" era un Adam în stare jalnică: deși „făcut după chipul lui Dumnezeu", el era acum „căzut pentru neascultare" și „cu totul în stricăciune", deci „lipsit de viața dumnezeiască cea bună"[2803]. „Înnoirea" este sinonimă cu o „rezidire"[2804] făcută de Cel ce a făcut dintâi pe om, printr-o tainică și de neînțeles[2805] lucrare, nu

zidit; această casă Fiul a întărit; această casă Duhul Sfânt a înnoit, a luminat și a întărit și a sfințit sufletele noastre"; *13 septembrie* (*Ut la* 4), preluat și în Slujba de târnosire a bisericilor. *Arhieraticon*, p. 140; *Târnosirea sau slujba de sfințirii bisericii*, Ed. IBMO, București, 2012, p. 46.

[2798] *13 septembrie* (*Ut se* 1).

[2799] *24 decembrie* (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 2); „Cuvântul, Cel ce este Dumnezeu dintru început, văzând firea cea de jos neputincioasă, o întărește, așezându-Se Însuși ca o a doua împărtășire și o arată slobozită de patimi", *25 decembrie* (*Ut od* 6 *ca* 2 *tr* 1).

[2800] „Astăzi Dumnezeu pe pământ a venit și omul la ceruri s-a suit". *25 decembrie* (*Vc lit* 2).

[2801] *24 decembrie* (*Ut od* 4 *ca* 1 *tr* 1).

[2802] *24 decembrie* (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 3).

[2803] *25 decembrie* (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 1).

[2804] „Văzând Ziditorul pe omul pe care l-a zidit cu mâinile pierind, plecând cerurile S-a pogorât și pe acesta, întrupându-Se din dumnezeiasca Fecioară, îl zidește cu totul din nou, cu adevărat, că S-a preaslăvit", *25 decembrie* (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 2).

[2805] „Taina nu suferă cercetare", *25 decembrie* (*Ut la* 3). Imnografia Nașterii Domnului conține „contradicții" ireductibile, asemănătoare cu cele pe care le

este o înnoire din afară, ci una pe „dinlăuntru":

„Înțelepciunea, Cuvântul și Puterea, Fiul și strălucirea Tatălui, Hristos-Dumnezeu, tăinuindu-Se de puterile cele cu mult mai presus de lume și de cele ce sunt pe pământ și întrupându-Se ne-a înnoit pe noi (*enanthrōpēsas anektēsato hēmas*), că S-a preaslăvit"[2806].

În același spirit cu tematica imnografică a Nașterii Domnului, ideea de înnoire este reflectată și de compozițiile liturgice ale praznicului Bunei Vestiri, punct de cotitură în planul de mântuire a lumii pe care Dumnezeu l-a lucrat împreună cu omul, a cărui deschidere este iconizată de Fecioara Maria[2807]. Hristos, prin întruparea din Maica Fecioară, vine „să înnoiască pe cei stricați"[2808], să ridice „din cădere zidirea dreptei" Sale[2809] „la cinstea cea dintâi"[2810], la „frumusețea cea de demult"[2811] și să cheme „din nou omenirea la fericirea cea dintâi"[2812], pe care a pierdut-o prin înșelarea invidioasă a celui rău[2813]. Și aici nu este vorba de o acțiune exterioară, ci de o re-creare ontologică, o re-construcție, o re-zidire[2814]. „Dumnezeu Se deșartă,

întâlnim, din belșug, în imnografia ultimelor zile din Săptămâna Pătimirilor: „Cum voi mărturisi această taină mare? Cel fără de trup Se întrupează; Cuvântul prinde formă văzută și grea; Cel nevăzut Se face văzut; Cel nepipăit Se pipăie; Cel fără de început Se începe și Fiul lui Dumneze Se face Fiu al omului. Iisus Hristos, Același ieri și astăzi și în veci", *26 decembrie* (*Vc st* 3). A se vedea și *supra* 11.6 [*Excursus* 2: Paradoxuri și construcții antinomice exprimate în imnografie], p. 561-565.

[2806] *25 decembrie* (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 3).

[2807] Foarte des este reiterată ideea că, spre deosebire de Eva cea dintâi, amăgită de diavolul, ea, noua Evă, rămâne ascultătoare lui Dumnezeu, răscumpărând greșeala celei dintâi. *24 martie* (*Vc Dst slavă și acum*). „Astăzi îngâmfarea șarpelui se întunecă, pentru că legătura blestemului strămoșului se desface", *24 martie* (*Ut od* 3 *se*). „Eva, cu adevărat, a cules ca rod moartea, care lucrează pierzarea; iar din tine va răsări Rodul cel solitor de nemurire, Hristos, îndulcirea noastră, stăpână", *24 martie* (*Ut od* 9 *tr* 1) și *24 martie* (*Ut od* 4 *tr* 3) (*Ut od* 6 *tr* 1) (*Ut lum slavă și acum*); *25 martie* (*Vcm st* 2) (*Vc lit și acum*). Maica Domnului a regăsit „harul pe care Eva", strămoașa ei, „l-a pierdut de demult", *25 martie* (*Vcm Dst* 1). De aceea, ea este invocată ca fiind „chemarea din nou a lui Adam și izbăvirea Evei", *25 martie* (*Vc lit* 2) (*Vc Dst* 1).

[2808] *24 martie* (*Ut od* 7 *tr* 1).

[2809] *24 martie* (*Ut od* 9 *tr* 2).

[2810] *25 martie* (*Vc Dst* 3).

[2811] *24 martie* (*Ut od* 9 *tr* 3).

[2812] *25 martie* (*Vcm Dst* 3).

[2813] *24 martie* (*Vc Dst* 2).

[2814] „Pe Adam îl zidește din nou în pântecele celeia ce L-a zămislit pe El fără de sămânță", *25 martie* (*Ut la* 4); Dumnezeu Se face prunc „ca să zidească din nou tot

Se întrupează și Se zidește"[2815]; iar imnograful, referindu-se la trupul lui Hristos plămădit din firea umană oferită de Maica Domnului, exclamă că „Adam se înnoiește (*ho Adam kainourgeitai*)"[2816] și că această înnoire se cere a fi cunoscută acum de către toți: „Popoarelor vestiți înnoirea lumii! (*laoi euangelizesthe tēn anaplasin kosmou*)"[2817]. Numai astfel, primenită, firea umană poate deveni, apoi, casă a lui Dumnezeu: „cortul firii noastre, prin îndumnezeirea lui de către Cel ce a luat asupră-și aluatul nostru, Biserică a lui Dumnezeu se face"[2818].

Praznicul Botezului Domnului asociază ideea de înnoire cu cea de curățire:

> „Înnoiești pe pământeni (*neopoies tous gēgeneis*), făcându-Te un nou Adam, Ziditorule. Cu foc, cu Duh și cu apă, fără sfârâmare și fără topitoare, uimitoare naștere a doua și înnoire minunată săvârșind, cu Botezul cel dumnezeiesc lucrător din nou i-ai zidit"[2819].

Nașterea unui om nou este rodul unei chenoze dumnezeiești:

> „Ca să umpli de slava Ta toate, pe Tine Însuți Te-ai deșertat până la a lua chip de rob (*sauton ekenōsas, mechri kai doulou morphē*); și acum Îți pleci capul ca un rob, sub palma robului, dăruindu-mi mie înnoire și curățire (*tēn emēn anaplasin kai katharsin dōsoumenos*)"[2820].

Înnoitorul lui Adam cel căzut este omonimul lui Adam cel nou, Care a luat firea celui vechi, aflat în așteptare[2821]: „pentru mine, cel căzut, prin milostivirea Ta, Te-ai îmbrăcat întru Adam și ai înnoit cele ce au fost de la Adam"[2822]. Deodată cu Iisus, în Iordan se pogoară

neamul omenesc", *25 martie* (*Ut lum*).

[2815] *25 martie* (*Vc lit slavă*).

[2816] *25 martie* (*Vc st slavă și acum*).

[2817] *25 martie* (*Ut lum*).

[2818] *25 martie* (*Vc st slavă și acum*); „omul avea trebuință să fie sfințit prin firea omenească a lui Dumnezeu", Sf. Grigorie de Nazians, *Cuvântul al XLV-lea. La Sfintele Paști*, 22, p. 155.

[2819] *5 ianuarie* (*Pav od* 5 *tr* 1); „[...] dându-le înnoirea nașterii celei de a doua (*nemōn nean anagennēsin*)", *5 ianuarie* (*Pav od* 3 *tr* 1).

[2820] *5 ianuarie* (*Pav od* 1 *tr* 3); „Pe Cel necuprins, Care a sărăcit cu trupul și vine la Botez, ca să lucreze într-însul a noastră înnoire, toți să-L lăudăm ca pe Dumnezeu Cel Mult-milostiv", *5 ianuarie* (*Ut se* 2).

[2821] „Săracul Adam, întru cădere, a strigat și l-a auzit pe el Domnul, venind la apele Iordanului, și pe cel stricat l-a înnoit", *6 ianuarie* (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1).

[2822] *5 ianuarie* (*Ut la* 4); „Nu te teme a Mă boteza; căci am venit să mântuiesc pe Adam cel întâi zidit", *5 ianuarie* (*Ut cond*).

întreg Adamul, pentru a fi înnoit: „Cuvinte fără de început, pe cel ce s-a îngropat cu Tine în râu, pe cel stricat de înșelăciune, îl înnoiești desăvârșit"[2823]. Apa Iordanului este „înnoitoare" care acționează pentru cei care se apropie cu credință[2824] și recunosc, prin Duhul, Dumnezeirea lui Iisus[2825].

Și imnografia Schimbării la Față amintește de schimbarea statusului firii umane și înnoirea ei dintr-una căzută, întinată, în una care are, de acum, acces la îndumnezeire: Hristos „a schimbat firea lui Adam, luminând-o în chip negrăit"[2826]; „În Adam îmbrăcându-Te tot, Hristoase, firea cea înnegrită de demult, schimbând-o, ai luminat-o și, cu schimbarea chipului Tău, dumnezeu ai făcut-o (*alloiōsei tēs morphēs sou etheourgēsas*)"[2827].

„Praznic al praznicelor" și „sărbătoare a sărbătorilor", Învierea lui Iisus Hristos este înnoirea prin excelență a omului:

> „Paștile nostru, Paștile cel adevărat, Hristos S-a jertfit și orice făptură este nouă în Hristos, orice credință este nouă în Hristos; legi noi, nou este poporul lui Dumnezeu; nou, iar nu vechiul Israel; Paște nou, tăiere-împrejur nouă și duhovnicească; jertfă nouă și nesângeroasă; Testament nou și dumnezeiesc"[2828].

Slăvit de Dumnezeu și destinat îndumnezeirii, Adam cel vechi nu și-a onorat menirea și a căzut, păcatul devenindu-i „a doua fire". Înjosit și batjocorit, lui i s-a oferit posibilitatea de ridicare prin

[2823] *6 ianuarie* (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 3); „pe noi, pe toți, în ape ne-ai înnoit", *6 ianuarie* (*Ut la* 1); botezul este o nouă naștere, după moartea prin „afundare": „Pe Adam, cel stricat, iarăși îl zidește în apele Iordanului", *6 ianuarie* (*Ut od* 1 *ca* 1 *tr* 1); „Se îmbracă astăzi cu apele Iordanului, nu El având trebuință de acestea spre curățire, ci lucrându-ne nouă întru El o a doua naștere", *9 ianuarie* (*Vc st și acum*). Și în creația populară a colindelor este surprinsă această idee că viața este reînnoită prin nașterea și botezul lui Iisus: „Se recreează omul din apele-nălțate/ Până la cer, unite cu apele de sus;/ Duhu-i împărtășește din sfânta plinătate,/ Lumea cea mică-omul se reface-n Iisus". „Deschideți-vă inima, Lumina iar se arată", în *Răsună Cerul de colinde. Colinde și cântări teologice la Sărbătorile de iarnă*, p. 61.

[2824] *6 ianuarie* (*Ut od* 9 *ca* ' *tr* 2).

[2825] „Pe cei ce cunosc Dumnezeirea Lui, cu Duhul îi înnoiește, prin apă, cu harul, de greșeli izbăvindu-i", *6 ianuarie* (*Ut od* 6 *ca* 1 *tr* 2).

[2826] *6 august* (*Vcm st* 1).

[2827] *6 august* (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 1).

[2828] Sf. Epifanie de Salamina, *La Înviere*, traducere de Pr. Ilie Toader, în Sf. Macarie Egipteanul, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Epifanie de Salamina, *Scrieri duhovnicești și omilii*, p. 474-475.

înomenirea lui Hristos, Adam cel nou, nimicitorul păcatului și izvorul virtuților. Atât celebrarea Sfintelor Pătimiri, cât și mai multe sărbători din cursul anului bisericesc subliniază ideea de „înoire" a firii umane pe care o face posibilă Hristos, Dumnezeu-omul, la care omul se conectează prin lupta duhovnicească. Bogat dezvoltată de imnografie, această înnoire a vieții (*Rm* 6, 4) la care suntem chemați, nu este un dat static, ci un proces; începută la botez, ea se lucrează ciclic și, până la urmă, în fiecare moment al vieții:

> „lucrurile cele noi să le cinstim prin înnoiri; și aceasta nu se face doar o dată, ci de mai multe ori, întrucât fiecare ciclu anual aduce iarăși aceeași zi, pentru ca să nu se piardă prin trecerea timpului cele bune, nici să se prăpădească curând spre abisul uitării"[2829].

[2829] Sf. Grigorie de Nazians, *Cuvântul al XLIV-lea. La Duminica cea nouă*, 1, în *Cuvântări praznicale și morale*, p. 119; „înnoiți-vă, iar pe omul cel vechi, lepădându-l, întru înnoirea vieții să petreceți, frâu punând asupra tuturor celor din care provine moartea". Idem, *Cuvântul al XLIV-lea. La Duminica cea nouă*, 5, p. 123.

Pilda Scripturii îți aduc ție, suflete, spre umilință;
râvnește, dar, dreptilor

CM (od 9 tr 4)

Hristos S-a făcut om, chemând la pocăință pe tâlhari și pe desfrânate.
Suflete, pocăiește-te, că s-a deschis ușa împărăției acum,
și o apucă mai înainte fariseii și vameșii și desfrânatele

CM (od 9 tr 6)

14. Două tipologii umane paradigmatice: Iosif cel preafrumos și femeia păcătoasă

Spre finalul *Canonului Mare*, după evocarea mai multor personaje biblice[2830], Sfântul Andrei Criteanul, în dialog cu sufletul care se pocăiește, îi prezintă acestuia concluziile inventarierii Scripturii. Astfel, chipurile invocate se pot clasifica în două categorii principale: cei drepți, care au bineplăcut lui Dumnezeu, și cei nedrepți[2831], aceasta a doua categorie, la rându-i, fiind alcătuită din alte două tipare umane: păcătoșii care s-au întors la calea Domnului, prin pocăință, și păcătoșii care au persistat în greșeli[2832]. Angajat în eforul de creștere a „chipului" nou, parte a unei umanități reînnoite prin Pătimirea și Învierea lui Adam cel de pe urmă, credinciosul este îndemnat să

[2830] O prezentare a personajelor din cuprinsul *Canonului celui Mare*, grupate în „hristologico-tipologice" și non-tipologice, dar cu impact moral, la Alexandru Prelipcean, *Spiritualitatea și doctrina* Canonului Mare *al Sfântului Andrei Criteanul*, p. 277-283, respectiv p. 283-291. Și la Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 46-47 [„I.1. Antropologia Triodului/Modele scripturistice"], cu precizarea scopului acestei cateheze biblice din perspectivă duhovnicească: pentru „a aplica pasajele scripturistice pe care le comentează stării duhovnicești a credincioșilor angajați pe calea curățirii". *Ibidem*, p. 46.

[2831] „Adusu-ți-am aminte, suflete, de la Moise facerea lumii și de toată Scriptura cea așezată de acela; care îți povestește ție de cei *drepți* și de cei *nedrepți* (*dikaious kai adikous*)", *CM* (*od* 9 *tr* 2).

[2832] Această triplă taxonomie umană (drepți/păcătoși convertiți/păcătoși nepocăiți), și la † Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Foame și sete după Dumnezeu – înțelesul și folosul postului* –, p. 90-91.

„râvnească" drepților[2833] sau celor cărora, deși „tâlhari", „desfrânate", „farisei", „vameși", li s-a deschis, prin pocăință, „ușa împărăției"[2834].

Această desfășurare de personaje de extracție biblică este prezentă, de fapt, în tot Postul Păresimilor, față de care exemplele biblice din Săptămâna Mare au rolul de recapitulare de tip exponențial. Pentru ilustrarea celor două categorii propuse de *Triod*, studiul de față se oprește aspra lui Iosif cel frumos (evocat în Lunea Mare), icoană a omului drept, virtuos, și asupra femeii păcătoase care a uns cu mir picioarele Domnului (gest plasat cronologic în Miercurea Mare), imagine a persoanei umane care are capacitatea de a se schimba, prin părere de rău și iertarea lui Dumnezeu, de a începe o altă viață, marcată de virtuți, de a fi, cu adevărat, om nou. Cele două tipologii antropologice nu sunt opozabile, ci complementare, ambele coagulând experiențe umane cărora aceeași bunătate a lui Dumnezeu le deschide calea Împărăției.

> „Fericiți sunt copiii care s-au născut sfinți «din pântecele maicii lor», dar mai fericiți sunt aceia care s-au născut cu toate patimile moștenite ale lumii, însă s-au nevoit cu sudori și le-au dezrădăcinat, dobândind Împărăția lui Dumnezeu «întru sudoarea feții» (*Fc* 3, 19)"[2835].

Perechea omul virtuos-omul păcătos, dar pocăit, a avut o ilustrare încă mai vizibilă și de impact prin dedicarea a două duminici speciale, consecutive, din Postul Mare: a patra, în care este pomenit Sfântul Ioan Scărarul, „cel pe pământ înger și în Ceruri om al lui Dumnezeu, podoaba cea frumoasă a lumii, desfătarea virtuților"[2836], „grădină însuflețită a virtuților"[2837], și a cincea, în care se amintește de Maria din Egipt, odinioară „plină de tot felul de întinări",

[2833] *CM* (*od* 9 *tr* 4).

[2834] *CM* (*od* 9 *tr* 6).

[2835] Cuv. Paisie Aghioritul, *Cale către Cer. Epistole*, traducere din elenă de Ieroschim. Ștefan Lacoschitiotul, Chilia „Bunei-Vestiri", Schitul Lacu, Sf. Munte Athos, f.a., p. 212.

[2836] *Dm* IV (*Vc st slavă*); el s-a suit la „înălțimea virtuților", *Dm* IV (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 3), ajungând la cer „întărind ca niște trepte virtuțile", *Dm* IV (*Ut od* 3 *se* 2),

[2837] *Dm* IV (*Ut od* 4 *ca* 2 *tr* 1). „Fiind împodobit cu virtuțile, ai intrat în cămara cea de nuntă a slavei celei nespuse", *Dm* IV (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 3). „Casă a lui Dumnezeu te-ai făcut cu adevărat pe tine însuți, părinte, cu dumnezeiești tale virtuți", *Dm* IV (*Ut od* 6 *ic*), unde sunt amintite și câteva dintre virtuțile pe care le-a dobândit Sfântul Ioan: credință, nădejde, dragoste, înfrânare, bărbăție, curăție și smerenie.

dar acum „aleasă a lui Hristos prin pocăință"[2838], mai înainte prostituată, acum mireasă a lui Hristos[2839] și pildă de pocăință[2840]. Prin plasarea lor în cea de-a doua perioadă (ascetică) a Postului Mare, față de prima (dogmatică), aceste modele antropologice sunt în interconexiune tematică cu cele din *Triduum*-ul Mirelui: Ioan Scărarul-Iosif-virtutea; Maria Egipteanca-femeia din Betania-pocăința. Astfel, Sfinții pomeniți în duminicile a patra și a cincea,

> „aceste modele vii ale vieții duhovnicești și de realizare a mântuirii printr-o viață răstignită, sunt o pregătire indirectă în vederea ambianței dramatice a Săptămânii Patimii care începe încă din Săptămâna a VI-a [...] sunt realizări parțiale, dar totuși reale, ale plinătății divino-umane a lui Hristos. Urmându-L în Patima Sa prin martiriul sângelui sau martirul ascezei și pătrunși de energia enipostatică a Duhului Sfânt, sfinții devin în Biserică tot atâția «hristoși», tot atâtea împliniri ale marelui «plan» al lui Dumnezeu pentru om care, așa cum spune Sfântul Maxim, este acela «de a săvârși în toate taina Întrupării Sale»"[2841].

14.1. Iosif cel preafrumos. Virtutea inspiratoare

Prezență consistentă în structura cărții *Facerea*, capitolele 37[2842] și 39-50[2843] ocupând o cincime din prima carte a *Pentateuhului*,

[2838] *Dm* V (*Ut od* 6 *cond*). Modelul adoptat de imnograf este acela al evidențierii trecerii de la un pol la altul: „ai întinat chipul cel dumnezeiesc", dar „l-ai îndumnezeit [...] prin faptele tale cele de sfințire", *Dm* V (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 3); era „pricină a răutății multora", dar acum a devenit „călăuzitoare celor ce păcătuiesc", *Dm* V (*Ut od* 4 *ca* 2 *tr* 3) (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 3).

[2839] *Dm* V (*Vc Dst* 1).

[2840] *Dm* V (*Ut lum* 1). Și *Dm* V (*Ut od* 4 *ca* 2 *tr* 3). „O, cât de cinstită este schimbarea mutării tale spre cele mai bune", *Dm* V (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 2). Maria Egipteanca este amintită printre exemplele de femei care au păcătuit, dar s-au pocăit (precum Pelaghia, Teodora, Eufrosina, Xenia), și de Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheza* 5, p. 90-91; întreaga cateheză este extrem de relevantă pentru tematica pocăinței, p. 74-105 [„Căința, calea mântuirii"].

[2841] Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 361-362; Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 7f, p. 128.

[2842] Una dintre cele mai recente investigații (de „detectiv" cum o numește prefața) din sfera studiilor biblice, bazată pe o amănunțită critică textuală, la Mattew C. Genung, *The Composition of Genesis 37. Incoherence and Meaning in the Exposition of the Joseph Story*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2017, 247 p.

[2843] O analiză a interogațiilor pe care le suscită ultimele capitole, văzute ca tot unitar, în ansamblul cărții *Facerea* (mai ales referitor la cap. 38 și 49), cu raportare

amplu evocat de literatura rabinică și patristică[2844], sursă de inspirație pentru operele beletristice sau pentru artă[2845], patriarhul Iosif este singurul personaj din Vechiul Testament căruia i s-a consacrat în mod explicit, prin consemnare în sinaxar, o zi din Săptămâna Sfintelor Pătimiri. După Nichifor Calist Xanthopol, pe lângă amintirea smochinului uscat și blestemat pentru nerodire de către Hristos, „în Sfânta și Marea Luni se face pomenire de fericitul Iosif cel preafrumos (*tou makariou Iōsēf tou pankalou*)". Motivația oferită de sinaxar a prezenței lui Iosif în debutul Săptămânii Mari este caracterul său tipologic: după o scurtă biografie care se încheie, concluziv, cu sublinierea că a trăit „în chip minunat toată viața lui", Nichifor Calist Xanthopol reține, cu titlu de exemplu, câteva asemănări dintre Hristos și Iosif – cele care, dezvoltate și comentate, au făcut subiectul multor pagini de hermeneutică patristică – și anume: a fost urât de iudei (de același neam), vândut pe 30 de arginți, închis și El într-o groapă întunecoasă (mormânt), dar a ieșit de acolo și împărățește peste tot păcatul (ca peste un nou Egipt) și ne hrănește cu Pâinea cea de viață[2846].

Credinciosului antrenat în călătoria Postului Mare nu îi este străin chipul lui Iosif, pe de o parte, din *Canonul cel Mare*, citit atât

la teoria surselor multiple ale ei, la Friedemann W. GOLKA, „Genesis 37-50: Joseph Story or Israel-Joseph Story?", în *Currents in Biblical Research* 2 (2004), p. 153-177. Pentru comentariile ultimelor capitole ale *Facerii*, a se vedea Claus WESTERMANN, *Genesis*, T&T Clark International, London/New York, 1987, p. 256-338. Cu iz moralizator, Antonio BONORA, *La storia di Giuseppe. Dio in cerca di fratelli (Genesi 37-50)*, Ed. Queriniana, Brescia, 1992, 96 p.

[2844] Paul-Marie GUILLAUM oferă o prezentare sintetică a modului recepării portretului spiritual al patriarhului Iosif în iudaism și în scrierile Părinților Bisericii, în articolul său „Joseph (Le Patriarche)", în *DSp* 8, col. 1278-1280, respectiv, col. 1280-1288. Un comentariu patristic la *Fc* 37-50, cu ample extrase pe secțiunile tematice ale capitolelor, la Mark SHERIDAN, *Genesis 12-50*, Inter Varsity Press, Downers Grove, Illinois, 2002 [*Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament II*], p. 229-352. Istoria lui Iosif a fost povestită nu numai de către prozatori ca Thomas Mann, ci și relatată sub formă de roman chiar de părinți duhovnicești, pentru a fi mai ușor asimilată. A se vedea, în acest sens, SF. IGNATIE BRIANCIANINOV, *Iosif cel preafrumos. Povestire după Cartea Facerii*, traducere din limba rusă de Adrian Tănăsescu-Vlas, Ed. Sophia, București, 2017, 110 p.

[2845] Pierre FABRE, „Le développement de l'histoire de Joseph dans la littérature et dans l'art au cours de douze premiers siècles", în *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 39 (1921-1922), p. 193-211. Mai schematic, în art. „Iosif", în *Dicționar enciclopedic de personaje biblice*, de Martin Bocian în colaborare cu Ursula Braut și Iris Lenz, traducere de Gabriela Dancis și Herta Spuhn, Ed. Enciclopedică, București, 1996, p. 201-204, respectiv, p. 205-206.

[2846] *LuM* (*Ut sinaxar*).

în prima săptămână cât și, în lectură integrală, în Joia săptămânii a cincea (unde Iosif apare în patru tropare din a cincea odă), pe de altă parte, din lectura cursivă a cărții *Facerea* la slujba Vecerniei, cu toate omisiunile din capitolele finale care caracterizează citirile ultimelor săptămâni ale postului. Astfel, avem următoarele extrase din istoria patriarhului Iosif în zilele de joi, vineri și sâmbătă din Săptămâna a VI-a: *Fc* 43, 26-31; 45, 1-16 (joi); *Fc* 46, 1-7 (vineri); *Fc* 49, 33-50, 26 (sâmbătă), texte care nu impresionează numaidecât prin selecția unor momente de biografie pe care le-am fi considerat mai semnificative, cât importante prin simpla semnalare a lui Iosif. Această prezență a dreptului Iosif, în ultimele trei zile ale săptămânii a șasea, se constituie, printre altele, și în element de continuitate, punct de începcere și facilitator al unei tranziții neabrupte între Postul Paștilor propriu-zis și Săptămâna Mare.

Imnografia Lunii celei Mari, în pofida menționării din sinaxar și a preluării acesteia în mentalul comun al credincioșilor, nu este atât de generoasă cu dreptul Iosif pe cât, poate, ne-am aștepta, ea trebuind să distribuie compozițiile pentru încă alte câteva teme. Pe lângă cateheza duhovnicească cu referire la sufletul fără roade simbolizat de smochin, alcătuirile din această zi poartă încă ecoul evenimentului Intrării Domnului în Ierusalim, celebrat în ziua precedentă, și, în legătură și în firească continuare cu acest praznic[2847], fac începutul pomenirii sfintelor pătimiri la care este invitat să participe, ascetic și duhovnicește, fiecare credincios. Ocurența cea mai mare o regăsim, surprinzător, nu în slujba Utreniei (unde avem doar trei tropare[2848]) sau a Vecerniei (nicio mențiune), ci în relativ scurta Tricântare a Sfântului Andrei Criteanul de la slujba Pavecerniței Mari (patru tropare[2849]), așadar, în total șapte ocurențe (sau opt, dacă luăm în calcul repetiția unui tropar de la *Slavă... Și acum...* a stihoavnei Utreniei la Liturghia Darurilor mai înainte sfințite). Cu toate acestea, conținutul dens al acestor totuși puține tropare, completate de explicitările lui Nichifor Calist Xanthopol din sinaxar, pe fondul unei lungi de acum tradiții a asocierii dintre ziua de Luni din Săptămâna

[2847] „De la stâlpările de finic și de la acele ramuri, ca de la un dumnezeiesc praznic, trecând la altă serbare dumnezeiască, la cinstitele Patimi ale lui Hristos, la taina cea de mântuire, să alergăm credincioșii", *LuM* (*Vc st* 1).

[2848] *LuM* (*Ut cond* și *ic*) (*Ut st slavă și acum*).

[2849] Două tropare în cântarea întâi, și câte una în celelalte două (a 8-a și a 9-a): *LuM* (*Pav od* 1 *tr* 1) (*Pav od* 1 *tr* 3) (*Pav od* 8 *tr* 2) și (*Pav od* 9 *tr* 1).

Mare cu „Iosif cel frumos", fac din prezența imnologică a patriarhului Iosif subiect de meditație duhovnicească pentru monahii și credincioșii intrați în ultima și intensa perioadă de pregătire prepascală[2850].

14.1.1. Iosif – figura Christi

Două sunt troparele acestei zile care îl prezintă pe Iosif ca preînchipuire a lui Hristos. Primul dintre ele asociază aruncarea în groapă (*Fc* 37, 20-24) și vinderea lui Iosif de către frații săi (*Fc* 37, 26-28), cu vinderea lui Iisus de către un apostol și ucenic al său (*Mt* 26, 14-16; *Mc* 14, 10-11; *Lc* 22, 3-6) și șederea în mormânt cu trupul (*Mt* 26, 60; *Mc* 15, 46; *Lc* 23, 53; *In* 19, 41-42):

> „Chipul Stăpânului (*tēn eikona tou Despotou*) însemnând mai înainte Iosif, a fost aruncat în groapă și vândut de frații lui; toate le-a răbdat, pururea-lăudatul cu adevărat, spre închipuirea lui Hristos (*eis typon ontos Christou*)"[2851].

[2850] Dacă se ține cont de faptul că, atât *Tricântarea* lui Andrei Criteanul de la Pavecerniță, cât și *condacul* și *icosul* Canonului de la Utrenie, facere a lui Cosma Monahul, sunt de secol al VIII-lea, iar *sinaxarul* este alcătuit mult mai târziu (secolele al XIII-lea – al XIV-lea), se constată, așadar, că producțiile imnografice și liturgice în care este evocat Iosif în Lunea Mare sunt mai noi, destinate de acum nu catehumenilor, ci creștinilor chemați să-și înnoiască făgăduințele baptismale. Ca atare, nu este de ignorat realitatea că nivelul de cunoștințe al acestor „beneficiari" ai slujbelor din Postul Mare era mult mai ridicat, astfel încât nu era nevoie de o lecție de catehează la un nivel incipient. Asimilarea figurii lui Iosif în viața creștinului de astăzi este absolut dependentă de un efort al acestuia de a cunoaște și integra, inclusiv prin atu-ul pe care i-l oferă imnografia Sfintei și Marii Luni, cel puțin referatul biblic din *Facerea*, dacă nu și modul receptării acestui text, în cheie hristologică și/sau moral-duhovnicească, de către autorii patristici.

[2851] *LuM* (*Pav od* 1 *tr* 3). Iosif „dulcele suflet, cel drept" (*hē dikaia psychē, ho glykys* = dreptul suflet, cel dulce) este „închipuire a Domnului" (*typon tou Kyriou*), *CM* (*od* 5 *tr* 4). Și Roman Melodul îl caracterizează simplu: „Iosif, cel ce a fost chipul lui Iisus". Sf. Roman Melodul, „La trădarea lui Iuda", 8, în *Imnele Sfintei Scripturi*, p. 280. O analiză a referințelor despre Hristos și Iosif, ca „antitip" al Său, în imnul romaneic „Despre Iosif (I)" (identificat ca fiind *Condacul* 43, cel mai lung dintre toate condacele), la Roland Joseph Reichmuth, *Tipologia în condacele autentice ale Sfântului Roman Melodul*, p. 162-169; în acest imn, mai mult și „mai rafinat ca în oricare alt condac autentic", Roman Melodul, „țese tipologia de la început la sfârșit". *Ibidem*, p. 169. În limba română, Sf. Roman Melodul, „Despre Iosif (I) ", în *Imnele Sfintei Scripturi*, p. 142-163.

Ambrozie al Mediolanului vede în vinderea lui Iosif mai mult decât o similitudine cu cea a lui Iisus, ea semnificând însuși actul chenotic, manifestat atât în Întrupare, cât și în Pătimirile Sale[2852]. Literatura aprocrifă iudaică, prin *Testamentul lui Zabulon*, spune chiar că Iosif a stat în groapă trei zile și trei nopți (*Mt* 12, 38-40, după profeția lui *Iona* 2, 1)[2853]. Interpretată de către psalmist cu trimitere la pătimirile Domnului (*Ps* 87, 6: „Pusu-M-au în groapa cea mai de jos, întru cele întunecate și în umbra morții"), groapa lipsită de apă (*Fc* 37, 24) trimite cu gândul și la ariditatea sufletească a poporului evreu, nevrednic de moștenirea lui Iahve și, ca atare, transferată Bisericii[2854].

Clement Alexandrinul dă acestei gropi (*lakkos*, *Fc* 37, 20.24) – un fel de cisternă abandonată, săpată în pământ, unde se colecta apa de la izvoare și la care se avea acces uneori pe niște scări săpate pe una din laturi[2855] – un sens duhovnicesc-gnoseologic: goală, groapa este simbol al minții caracterizată de neștiință[2856]; atât ea, cât și Egiptul (lipsit de cunoștința Cuvântului dumnezeiesc) în care a fost vândut, pun în opoziție pe Iosif cel înțelept, care are „dragoste" de „învățătură", cu frații ignoranți, care credeau că li se va asemăna și Iosif, dacă îl vor lipsi de haina-simbol al diversității cunoștințelor[2857]. Motivul gropii, ca spațiu al întunericului, al descompunerii și al morții, este prezent în literatura duhovnicească și semnificând starea de cădere și persistare în păcat. Tot despre Iosif, care n-a cedat ispitei din partea

[2852] Sf. Ambrozie al Milanului, *Despre patriarhul Iosif*, 14, în *Scrieri. Partea întâi. Tâlcuiri la Sfânta Scriptură*, traducere de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Prof. Maria Hetco, Ed. IBMBOR, București, 2007 [*PSB* 52], p. 309-310. Dezbrăcarea de haina „cea aleasă" mai înainte de a fi aruncat în groapă semnifică imposibilitatea ca pătimirile să altereze firea dumnezeiască. *Ibidem*, 15, p. 310.

[2853] *Testamentele celor doisprezece patriarhi* [*Zabulon* 4, 4], traducere din limba greacă de Walther Alexander Prager, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2015, p. 88.

[2854] Sf. Ambrozie al Milanului, *Despre patriarhul Iosif*, 16-17, p. 310-311.

[2855] *Septuaginta 1. Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul*, volum coordonat de Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu, Dan Slușanschi, în colaborare cu pr. Ioan-Florin Florescu, Colegiul Noua Europă, Polirom, 2004, p. 140. Corespondentul ebraic *bōr* se referă la cavitățile existente în mod natural în Cannan (un teren de multe ori calcaros); lărgite artificial, pereții erau tencuiți pentru a reține apa de ploaie colectată de pe versanții apropiați. A se vedea *Biblia după textul ebraic. Geneza*, ediție îngrijită de Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu, Ed. Humanitas, București, 2017, p. 317.

[2856] „Liberează, dezleagă-ți, Sioane, pe legații tăi, și-i scoate din groapa cea fără de apă a necunoștinței", *DmSt* (*Ut od* 6 *tr* 2).

[2857] Clement Alexandrinul, *Stromatele*, V, 53, 2-3, p. 341-342.

soției lui Putifar, se spune că „a biruit cel puternic ale desfrânării încercări/ și iese în grabă din *groapă* (s.n.)”[2858].

Nu numai vinderea propriu-zisă a lui Iosif, determinată de sentimentul de invidie al fraților lui față de cel care a primit înștiințare în vis că va fi „mai mare” peste ei[2859], dar și încercarea de ascundere a ei prin strategia înmuierii hainei „pestrițe”[2860] (*Fc* 36, 31) în sângele unui ied are, în tâlcuirea Părinților, semnificații hristologice[2861].

Faptul că inițiativa vinderii lui Iosif către ismaeliți/madianiți a aparținut, dintre toți frații, tocmai lui Iuda (*Fc* 37, 26) a fost reținut de către Părinți ca prefigurare a trădării făcute de omonimul său din cercul apostolilor lui Hristos: „Spune dar Scriptura cum că Iuda cu frații s-a sfătuit:/ «Să se vândă cel frumos dintre frați!»./ O, după câte generații se arată Iuda!/ O, veche preînchipuire a trădării!”[2862].

Sfântul Ioan Gură de Aur mai remarcă și amănuntul de diferențiere că frații lui Iosif ar fi dorit să-l ucidă, dar nu au dus la capăt hotărârea lor, în timp ce iudeii, de același neam cu Iisus, L-au ucis. Aceasta, după părerea părintelui antiohian, s-a făcut ca „tipul să fie mai mic decât realitatea”, să avem doar „o umbră premergătoare”, un „tip al celor viitoare”, o „icoană a celor ce se vor întâmpla”[2863].

[2858] Sf. Roman Melodul, „Despre Iosif (I) ”, 13, p. 149; „marele atlet Iosif/ a ajuns la groapa cu nisip a ispitelor”. Idem, „La ispitirea lui Iosif (II) ”, 11, în *Imnele Sfintei Scripturi*, p. 172. Groapa cu nisip (*skamma*) era locul unde, în Antichitate, se desfășurau luptele. *Ibidem*, nota 15.

[2859] Un alt motiv al vinderii este și faptul că Iosif avea ascultarea de la Iacov de a-i relata comportamentul fraților săi, de multe ori nepotrivit (*Fc* 37, 2), amănunt important în sensul comparației cu Hristos, a Cărui predică înfiera păcatele, îndeosebi ale fariseilor (*Mt* 23). Despre Duhul Sfânt, promis că va fi trimis de către Hristos (*In* 16, 7) de la Tatăl (*In* 15, 26), se spune că „va vădi lumea de păcat și de dreptate și de judecată” (*In* 16, 8).

[2860] Pentru Filon, de altfel în general interpret într-o lumină negativă a evenimentelor legate de Iosif, haina „pestriță” (*poikilos*) („de culori diferite”, „cu mâneci lungi”) (*Fc* 37, 3), este simbol al versatilității și duplicității omului politic, întruchipat de către Iosif. Dimpotrivă, Origen (*Omilii la Iezechiel* 6, 9) vede în ea haina scripturistică cu care Hristos îmbracă Biserica. A se vedea *Septuaginta 1*, p. 140. La Clement Alexandrinul, haina de care Iosif a fost dezbrăcat de două ori are și un înțeles duhovnicesc, simbolizând pofta care conduce pe om în prăpastie. Clement Alexandrinul, *Stromatele*, V, 53, 4, p. 342.

[2861] Sf. Ambrozie al Milanului, *Despre patriarhul Iosif*, 18, p. 311. Frații „au spus: Bine a venit împăratul!/ Să vopsim cu sângele său porfira,/ prima lui înfățișare ca împărat la porțile celor morți/ să o facă”. Sf. Roman Melodul, „Despre Iosif (I)”, 6, p. 145. *1 Ptr* 3, 19: „S-a coborât și a propovăduit și duhurilor ținute în închisoare”.

[2862] Sf. Roman Melodul, „Despre Iosif (I) ”, 7, p. 146.

[2863] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 51, 3, traducere din limba greacă veche și note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2004, p. 360.

Episodul prinderii și vinderii nevinovatului Iosif, ca și necazurile ulterioare ale primei faze a șederii sale în Egipt, ilustrează, așadar, anticipativ, ideea „suferinței mântuitoare”[2864], iar pasajele respective din *Facere* au fost desemnate drept o „schiță a Răscumpărării”[2865]. Paralelismul Iosif-Iisus în legătură cu Sfintele Pătimiri a fost surprins și în imagini. Scena vinderii lui Iosif de către frații săi ocupă poziția exact simetrică cu cea a reprezentării vinderii lui Iisus de către Iuda, în naosul bisericii Sfântul Ioan din Lateran (secolul al IV-lea), unde se derulează, în tandem (în stânga, prefigurarea, în dreapta, realizarea), o serie de scene extrase din Vechiul și Noul Testament[2866]. De asemenea, *Biblia Pauperum* (secolele al XIII-lea – al XIV-lea) conține șase scene despre Iosif în legătură cu Pătimirile lui Hristos[2867].

A doua referință din imnografia zilei de luni care îl înfățișează pe Iosif în legătură cu Iisus este din alt registru: nu este vorba numai de similitudini biografice explicite, ci de o afinitate de virtute/numire: Iosif, biruitor al ispitelor cărnii, este chip al înțelepciunii (*sōphrosynē*), una din numirile prin excelență ale lui Hristos (*1 Co* 1, 24; *Prov* 8, 22-30; *Prov* 9, 1-6)[2868]:

Despre interpretarea tipologică a evenimentelor legate de Iosif, și în Idem, *Omilii la Matei*, 84, 4, p. 954-955.

[2864] Paul-Marie Guillaum, „Joseph (Le Patriarche)”, col. 1277.

[2865] Roland de Vaux, Thomas George Chifflot, Philippe Béguerre, *La Bible de Jérusalim. La Genèse*, traduction, commentaire et introduction, Les Éditions du Cerf, Paris, 1968, p. 166.

[2866] Henri Leclercq, „Joseph”, în *DACL*, 7, 2, col. 2643. În mozaicurile basilicii San Marco din Veneția, frații aflați cu turmele în pastorație, pe care îi cercetează Iosif, se află în jurul unei mese ovale pe care este așezată o farfurie, trimițând la evenimentul Cinei. *Ibidem*, col. 2649-2650. După Godefroy d'Admont († 1165), *Homélie festives* 42, în *PL* 174, 840c, imaginea Cinei este simbolizată de masa reîntâlnirii lui Iosif cu frații săi în Egipt. La Paul-Marie Guillaum, „Joseph (Le Patriarche)”, col. 1281.

[2867] „Iosif”, în *Dicționar enciclopedic de personaje biblice*, p. 206. Dintre cele 99 de miniaturi originale ultime păstrate, 93 sunt reproduse în ediția de lux *Goldene Bilderbibel - Biblia Pauperum*, Munich, 1993, editată de Janet Bachhouse, James Marrow and Gerhard Schmidt, după manuscrisul *Kings MS 5* – British Library (London, United Kingdom), câteva dintre ele disponibile în condiții grafice de vizualizare excelente, la: https://www.ziereis-faksimiles.de/goldene-bilderbibel-biblia-pauperum. Din păcate, scenele referitoare la dreptul Iosif nu se regăsesc aici. În condiții ceva mai modeste, o scenă poate fi vizualizată la: https://i.pinimg.com/originals/a2/44/be/a244be38c926c9421335dd7347ebade6.jpg (adrese accesate la 15 februarie 2018).

[2868] Clement Alexandrinul, *Stromatele*, VI, 61, 1, p. 423. După Origen, „Înțelepciunea” este cea mai veche dintre numirile (*epínoiai*) date lui Iisus. Origen, *Comentariu la Evanghelia după Ioan. Cartea I*, 19, 104 și 24, 243-246, traducere,

„Străină este celor necuviincioși curăția (*sōphrosynē*), și străină este celor credincioși fărădelegea; iar marele Iosif s-a ferit de păcat și s-a făcut chip înțelepciunii și închipuire cu adevărat a lui Hristos (*eikon kai typos ontos Christou*)"[2869].

Iconografia Mănăstirii Sucevița a reținut magistral această imagine a lui Hristos-Înțelepciunea lui Dumnezeu Care le spune celor aleși: „Veniți și mâncați din pâinea mea și beți din vinul pe care eu l-am amestecat cu mirodenii" (*Prov* 9, 5), imagine interpretată în vădită cheie euharistică[2870]. Faptul că și Iosif, responsabil cu împărțirea grâului (pâinii) în Egipt, a fost văzut, inclusiv în sinaxarul de luni, ca un chip al lui Hristos, trebuie pus, în lumina acestui tropar, în legătură cu relația, subliniată de imnografi, dintre ceea ce s-a numit „ospățul Înțelepciunii"[2871] și Cina cea de Taină:

note și studii de Cristian Bădiliță, Institutul European, Iași, 2005, p. 52-54, respectiv p. 79-80. Despre doctrina numirilor lui Hristos la Origen (aproximativ 100, dintre care peste 50 numai în opera citată), la Henri CROUZEL, „Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le livre I du Commentaire sur Jean d'Origène" în H. CROUZEL, A. QUACQUARELLI (EDS), *Origeniana Secunda: Second coloque internationale des etudes origéniennes, Bari, 1977*, Quaderni di „Vetera Christianorum", 15, Editione dell'Ateneo, Roma, 1980, p. 131-150. A se vedea și Fr. Thomas HOPKO, *The Names of Jesus: Discovering the Person of Jesus Christ through Scripture*, 9, Ancient Faith Publishing, Chesterton, Indiana, 2010, p. 58-65 [*Jesus the Wisdom of God*], printre cele 50 de numiri. După Sfântul Dionisie Areopagitul, care merge pe urmele capadocienilor, numirile lui Dumnezeu, revelate prin Scripturi, deși nu se referă la ființa dumnezeiască, sunt semne („sacramente") concrete ale prezenței Sale în lume și invitații la participare la „circuitul" harului: și prin ele „Dumnezeu Însuși se dă pe Sine Însuși, Se deschide participării, făcând cu putință același lucru în ființele Sale și întorcându-le astfel înapoi la Sine Însuși". O prezentare la † Alexandr GOLITZIN, *Dionisie Areopagitul mistagogul – o lectură monahală*, cu colaborarea pr. Bogdan G. Bucur, traducere de Ierom. Nectarie (Dărăban), Ed. Deisis, Sibiu, 2015, p. 143-150 [„Numirile – icoane noționale, ecouri ale lui Dumnezeu ca Providență"]. *Prohodul* Domnului este alcătuirea liturgică în care pot fi reperate multe „nume" date de Părinți lui Hristos. Alexandru PRELIPCEAN, „The Title of Christ in the Lamentations Service of Holy Saturday", în *Analele Științifice ale Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iași. Teologie Ortodoxă*, 23 (2018), nr. 1, p. 77-86.

[2869] *LuM* (*Pav od* 9 *tr* 1). Calchiere după irmos: „Străină este maicilor fecioria, și fecioarelor străină este nașterea de prunci", *LuM* (*Pav od* 9 *ir*).

[2870] George PALADE, „Iisus Hristos – Sofia Luminătoare în fresca de la Mănăstirea Sucevița", în *Movilești – istorie și spiritualitate romanească. Artă și restaurare*, vol. III, Sfânta Mănăstire Sucevița, 2007, p. 43-45.

[2871] Expresia a fost folosită pentru prima dată de ORIGEN, *Omilii, comentarii și adnotări la Geneză*, XVI, 4, introducere, traducere și note de Adrian Muraru, Ed. Polirom, Iași, 2006, p. 451. Despre tema „Înțelepciunii lui Dumnezeu" în Sfânta Scriptură, și la Pr. Prof. Boris BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, p. 46-62.

„Taine învățând (*mystagōgousa*) pe prietenii Săi, gătește masă hrănitoare de suflete (*psychotrophon trapezan*), băutură dumnezeiască (*ambrosias*) fiind cu adevărat Înțelepciunea lui Dumnezeu (*sophia Theou*), și drege pahar celor credincioși"[2872].

„Să auzim toți credincioșii Înțelepciunea lui Dumnezeu cea nezidită și firească (*tēs aktistou kai emphytou sophias Theou*), chemată cu înaltă propovăduire. Că zice: Gustați și, cunoscând că Eu sunt bun, ziceți: Cu slavă S-a preaslăvit Hristos Dumnezeul nostru"[2873].

„Înțelepciunea" va deveni, astfel, nota caracteristică a portretului duhovnicesc al patriarhului Iosif, așa cum alte virtuți sunt asociate altor personaje, propuse de Triod spre imitare în timpul Postului Mare: „Să păzim și noi virtuțile acestora: bărbăția lui Iov, neviclenia lui Iacov, credința lui Avraam, înțelepciunea lui Iosif și vitejiile lui David"[2874]. Imaginea lui Iosif cel înțelept este reținută și de tradiția islamică, unde i se dedică o întreagă *Sură* (a 12-a): „când a ajuns la vârsta bărbăției, i-am dat Noi înțelepciune și știință, căci așa răsplătim Noi pe cei care fac bine"[2875].

Paralelismul Iosif-Iisus a fost mult dezvoltat în literatura patristică și de către exegeza biblică[2876]. Deși nu toate exploatate imnografic

[2872] *JoM* (*Ut od* 1 *tr* 2); „Râu de viață ești/ Ce din Tatăl curgi, Înțelepciune", *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 13). Într-un canon la 22 decembrie al Sfântului Simeon Metafrastul, neamurile (nu ucenicii) sunt destinatarii descoperirii Înțelepciunii lui Dumnezeu: „Taine învățându-i pe magii cei ce au fost pârgă dintre păgâni (*Magous tēn aparchēn tōn Ethnōn*), îi cheamă înțelepciunea lui Dumnezeu pe cei mai înainte necuvântători (*alogous*), ca să-i ospăteze în taină, în ieslea necuvântătoarelor fiind pusă masă de taină (*trapezēs tēs mystikēs*)". La Cezar LOGIN, *Înaintepăznuirea Nașterii Domnului în ritul bizantin*, p. 233 (pentru textul grecesc am folosit lucrarea în manuscris, p. 188).

[2873] *JoM* (*Ut od* 1 *tr* 3). Hristos este „Puterea și Înțelepciunea lui Dumnezeu", *ViM* (*Ut ant* 13 *tr* 2). „O, Paștile cel mari și preasfințite, Hristoase, o, Înțelepciunea și Cuvântul lui Dumnezeu și Puterea, dă-ne nouă să ne împărtășim cu Tine mai adevărat, în ziua cea neînserată a Împărăției Tale". *DmÎnv* (*Ut od* 9 *tr* 3), reluat la fiecare Sfântă Liturghie, după primirea Sfintei Împărtășanii.

[2874] *Mibr* (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 3). „Toți oamenii înțelepciunea să o dorim,/ râvnind ca în toate pe Iosif să urmăm!". SF. ROMAN MELODUL, „Despre Iosif (I) ", 40, p. 163.

[2875] *Coran*, Sura 12 [„Surat Yusuf"], 22, la: https://sites.google.com/site/coranarabroman/sura-12-yusuf-iosif (accesat la 22 ianuarie 2018).

[2876] Încă de la începutul secolului al XIX-lea, M. CARON, *Essai sur le raports entre le saint patriarche Joseph et notre Seigneur Jésus-Christ*, Abbeville, 1825, reproducea pe două coloane 315 texte noutestamentare (dreapta) și fragmente din *Facerea* (stânga), reprezentând tot atâtea asemănări între Iosif și Iisus, grupate în trei capitole: smerenia (p. 5-31), ridicarea/înălțarea (p. 32-46), conducerea/împărăția (p. 47-128).

de către *Triod*, care oferă doar schițe de portrete inspiraționale, este important de reținut și alte câteva elemente de tipologie cu referire directă la Pătimirile Domnului de care face amintire Săptămâna Mare. Astfel, scena întemnițării lui Iosif între cei doi dregători, dintre care unul va fi salvat („mântuit"), iar altul nu (*Fc* 40, 1-42), a fost interpretată ca prefigurare a răstignirii lui Iisus între cei doi tâlhari (*Mt* 27, 38-40.44; *Mc* 15, 27-28; *Lc* 23, 33.39-43; *In* 19, 18)[2877]. Iosif a fost vândut în timp ce frații săi se ospătau, iar Iisus a fost sacrificat în timp ce iudeii se pregăteau de cina de Paști; Iosif a stat în închisoare, iar Iisus în „temnița" mormântului; în camera egiptencei, Iosif i-a biruit avansurile păcătoase, iar Iisus, în iad, a biruit stăpânirea tiranului[2878]. Prețul vinderii și a lui Iosif[2879], și a lui Iisus a fost unul derizoriu, josnic[2880], semnificând lipsa de respect și prețuire pentru „cel neprețuit"[2881]. Prin Pătimire și Înviere, Hristos asumă, biruie răul și

Comparația sub formă de alăturare (punctuală) este prezentă până în zilele noastre pe site-uri creștine (de popularizare) (de pildă, http://www.bible-history.com/old-testament/types-joseph.html, accesat la 25 noiembrie 2017). Dintre studiile mai recente de teologie academică, reține atenția Nicholas P. LUNN, „The Synoptic Gospels and Acts: Foundations of a Biblical Type", în *Journal of the Evanghelical Theological Society* 55 (2012), nr. 1, p. 27-41, cu sublinieri de similitudini, inclusiv verbale, între istoria lui Iosif și pasaje din scrierile Sfântului Luca (Evanghelia și Fapte) și cu comentarii tipologice la pilda lucrătorilor viei (*Lc* 20, 9-19) și „a celor doi fii" (*Lc* 15, 11-32). Pledează pentru caracterul tipologic al lui Iosif și Sidney GREIDANUS, *Preaching Christ from Genesis: Foundations for Expository Sermos*, Grand Rapids, Eerdmans, 2007, p. 344, 385, 400, sau James M. HAMILTON, „Was Joseph a Type of the Messiah? Tracing the Typological Identification between Joseph, David and Jesus", în *Southern Baptist Jurnal of Theology* 12 (2008), nr. 4, p. 52-77; fără a insista prea mult, Bruce K. WALTKE, *Genesis: A Commentary*, Grand Rapids, Michigan, 2001, p. 523; sau, cu un oarecare grad de rezervă, Ian Howard MARSHALL, *The Book of Acts: An Introduction and Commentary*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, U.K., 1983 [*Tyndale New Testament commentaries*], p. 137-139.

[2877] (Ps) IOAN GURĂ DE AUR, *De negatione Petri*, PG 59, 615, *apud Septuaginta 1*, p. 146.

[2878] SF. EFREM SIRUL, *Omilie despre femeia păcătoasă*, în *Erminii Scripturistice*, p. 73 (și alte asemănări, ordonate oarecum după cronologia vieții lui Iisus, de la Pătimiri, până la Înălțare și a Doua Venire, p. 73-75).

[2879] După *Testamentele celor doisprezece patriarhi* [*Gad*, 2], p. 109, prețul ar fi fost similar, de 30 de arginți, dar 10 arginți au fost ascunși de către Gad față de frați. 20 de arginți (*Fc* 37, 28) era prețul de răscumpărare a unui copil/tânăr între 5-20 de ani (*Lv* 27, 5), undeva, astăzi, sub 100 euro (conversie aproximativă). A se vedea V. ERMONI, „Joseph", în *DB* 3, col. 1656.

[2880] IERONIM, *Liber quaestionum in Genesim* 37, 38, *apud* Paul-Marie GUILLAUM, „Joseph (Le Patriarche)", col. 1283.

[2881] „Când păcătoasa aducea mirul, atunci s-a înțeles ucenicul cu cei fărădelege. Aceea se bucura turnând mirul cel de mult preț, iar el se grăbea să vândă pe *Cel fără*

vindecă firea umană, așa cum Iosif „a biruit [...] ale desfrânării încercări/ și iese în grabă din groapă"[2882]. Interpretarea viselor celor doi demnitari închiși (ambele în legătură cu „trei zile") trimite la predicarea vieții veșnice de către Iisus înviat a treia zi[2883]. Întreg planul de mântuire împlinit de Hristos găsește și în istoria lui Iosif o icoană a providenței dumnezeiești, care își urmează scopul, indiferent de – și uneori „folosind", „transformând" – răul inserat de om[2884]. După chipul lui Iisus – numit chiar „adevăratul Iosif"[2885] – Care i-a iertat pe cei care L-au trădat și răstignit, Iosif, prin iertarea necondiționată a fraților săi vânzători, a împlinit, anticipat, preceptele Legii Noi, mai ales cele referitoare la iubirea vrăjmașilor (*Mt* 5, 44)[2886]. Astfel, Iosif, în Egipt, oferă imaginea unui conducător care nu pretinde cinstire, ci *el* slujește pe semenii săi (*Mt* 20, 28), oferind imaginea *avant la lettre* a unui adevărat lider slujitor.

De amintit și faptul că descoperirea în vis a unor realități viitoare care îl privesc pe el în relație cu familia sa (*Fc* 37, 5-10), precum și capacitatea de a tâlcui visele altora (*Fc* 40, 8-13. 16-19; 41, 15-32)[2887]

de preț (s.n.)", *MiM* (*Ut la tr* 3).

[2882] SF. ROMAN MELODUL, „Despre Iosif (I) ", 13, p. 149.

[2883] SF. EFREM SIRUL, *In pulcherrimus Joseph*, partea I, *apud* Paul-Marie GUILLAUM, „Joseph (Le Patriarche)", col. 1281. Iosif însuși ar fi fost reținut în închisoare timp de trei ani, din care a ieșit teafăr, ca și Hristos din morți. SF. EPIFANIE DE SALAMINA, *La Înviere (fragment)*, p. 476.

[2884] Frații lui Iosif „fiindcă nu puteau să schimbe planul lui Dumnezeu, ca să nu necinstească pe cel pe care-l vânduseră, l-au cinstit tocmai de aceea că l-au vândut". La SF. GRIGORIE CEL MARE, *Omilii la profetul Iezechiel*, 9, 19, p. 527-528. Aceeași idee, la SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, 8, 4, p. 116. A se vedea și Antonio BONORA, *La storia di Giuseppe. Dio in cerca di fratelli (Genesi 37-50)*, p. 55-66 [cap. „Dio guida la storia"].

[2885] ORIGEN, *Omilii și adnotări la Geneză*, 15, 7, p. 435. (PS) TOMA D'AQUINO, *Comentariu la Geneză*, 31, Paris, 1876, p. 164-194, *apud* Paul-Marie GUILLAUM, „Joseph (Le Patriarche)", col. 1287.

[2886] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere*, 64, 7, p. 411. SF. AMBROZIE AL MILANULUI, *Despre patriarhul Iosif*, 4, p. 304.

[2887] Nu este o tâlcuire bazată pe capacități interpretative deprinse de un Iosif exersat în arta onirică, ci prin descoperire de la Dumnezeu: „Oare tâlcuirile nu sunt ele de la Dumnezeu?" (*Fc* 40, 8). *TM* accentuează ideea, propunând pentru *Fc* 41, 16 „Nu eu: Dumnezeu îi va da lui Faraon un răspuns prielnic". A se vedea *Biblia după textul ebraic. Geneza*, p. 172. Spiritualitatea ortodoxă, pe baza unei practici a discernământului și a prevenției în fața înșelării, va fi reticentă în ceea ce privește primirea unor descoperiri prin vise, sau privind interpretarea lor. A se vedea, de pildă, SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara* 3, 35-45, p. 75-77. Enigmaticul pasaj din *Fc* 44, 1-17 este insuficient pentru atestarea unei practici de ghicire (fie ea lecanomanție, oleomanție sau hidromanție) – violent incriminată de Dumnezeu în legea (viitoare) mozaică – pe care ar fi

fac din Iosif un profet, iar învestirea lui de către Faraon în demnitatea a doua în Egipt (*Fc* 41, 40-43) este similară cu cea a unui vice-rege (*Fc* 40, 40)[2888]. Dacă se adaugă la acestea și că în aparatul de conducere egiptean politeist și autoritar, Iosif își păstrează fidelitatea față de Dumnezeul lui Avraam, Isaac și Iacob[2889], iar Faraon îi acordă încredere, vede în el un om „în care să fie duhul lui Dumnezeu" (*Fc* 41, 38) – expresie surprinzătoare în gura faraonului[2890]– și recunoaște, admirativ, că numai Dumnezeul în care crede Iosif „a descoperit toate acestea" (*Fc* 41, 40) și dacă se citește în cheie duhovnicească, în bună tradiție patristică, porunca lui Faraon „de cuvântul tău se va povățui tot poporul meu" (*Fc* 41, 40), precum și faptul că nu numai poporul egiptean, ci și alte neamuri (*Fc* 41, 57) au fost hrănite de el cu pâine în anii de foamete (*Fc* 41, 48-49.54-57)[2891], s-ar putea vedea în Iosif și în acțiunile sale o atitudine de sacerdot și misionar. Toate acestea ar face trimitere la întreita slujire a lui Hristos de Rege, Profet și Preot[2892].

profesat-o Iosif. F. CUNEN, „Les pratiques divinatoires attribuées à Joseph d'Egypte", în *RSR* 33/4 (1959), p. 396-404; Gordon J. WENHAM, *Word Biblical Commentary, vol. 2: Genesis 16-50,* Thomas Nelson Inc, Nashville, 1994, p. 425. Pentru citirea textului în favoarea atribuirii lui Iosif a acestei practici, Victor P. HAMILTON, *The Book of Genesis, Chapters 18-50,* Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1995 [*The New International Commentary of the Old Testament*], p. 565.

[2888] Rangul lui Iosif a fost asimilat fie aceluia de ministru al agriculturii, dependent direct de rege, fie, mai probabil, celui de vizir, al doilea după rege. A se vedea R.E. NIXON, „Iosif", în *DBO*, col. 603. Ceremonia învestirii este atestată de inscripții pe piatră, de tipul celebrei pietre de la Rosetta, conform „Joseph", în *The Westminster Dictionary of the Bible,* by John D.Davis, revised and rewritten by Henry Sayder Gehman, Chicago, 1994, p. 328. Evenimentul este plasat cronologic între 1700-1600 î.Hr. (în timpul dinastiei hixoșilor). P. MONTET, *L'Egipt et la Bible,* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1959 [*Cahiers d'Archéologie Biblique* 11], p. 23; „Joseph" în Merrill F. UNGER, R.K. HARRISON (EDS), *The New Unger's Bible Dictionary,* Moody Press, Chicago, 1988, p. 980. După ZENON DIN VERONA († 371), *De pudicitia*, 5, în *PL* 11, 299c, Iosif este îndreptățit să primească acest titlu, pentru că s-a dovedit a fi, mai înainte, „rege al pudorii". La Paul-Marie GUILLAUM, „Joseph (Le Patriarche)", col. 1283

[2889] Arhid. Ioan I. ICĂ jr, *Cuvântare despre Patriarhul Iosif,* omilie rostită în Postul Mare (22.04.2016), în Paraclisul Facultății de Teologie „Andrei Șaguna" din Sibiu (disponibil la: https://www.youtube.com/watch?v=6KcC-sU9DJA, accesat la 15 ianuarie 2018).

[2890] *Biblia după textul ebraic. Geneza*, p. 324.

[2891] SF. AMBROZIE AL MILANULUI, *Despre patriarhul Iosif,* 41, p. 324. „Iosif a salvat Egiptul de la sărăcia de grâu și Hristos a eliberat lumea de foamea cuvântului lui Dumnezeu". Isidor de SEVILIA, *Quaestiones in Genesim*, 30, 20-21, în *PL* 83, 274bc, *apud* Paul-Marie GUILLAUM, „Joseph (Le Patriarche)", col. 1277.

[2892] Întreita demnitate/slujire (*munus triplex*) a lui Hristos nu a fost o temă uzuală la Părinții din Răsărit, fiind consacrată mai ales după Reforma protestantă.

Pe fondul tot mai dezvoltatei evidențieri a relației tipologice Iosif-Iisus la Părinții Bisericii, prezența dreptului Iosif ca *figura Christi,* în debutul Săptămânii Sfintelor Pătimiri, apare, așadar, ca un firesc corespondent liturgic[2893] al acestei însuflețiri care a animat pe tâlcuitorii *Facerii* și ai întregii Scripturi de a vedea în persoane și evenimente vechitestamentare, tipare și tipologii cu valențe hristologice[2894] și, în continuare, cu aderență la viața practică, duhovnicească, a creștinilor. În această lumină, cuvintele despre dreptul Iosif și Iisus Hristos ale cistercianului Bernard de Clairvaux († 1153), cu care își începea o predică la sărbătoarea Sfintelor Paști, vin ca un rezumat al întregii viziuni patristice:

> „Îmi veți zice: *Ce are a face Iosif cu bucuria acestei zile, cu slava Învierii lui Hristos?// Sunt Paștile și tu ne pui înainte iarăși cele ale păresimilor? [...] Flămânzim după Iisus nu după Iosif; după Mântuitorul, nu după tâlcuitorul de vise*[2895]*, după Stăpânitorul cerului, nu al Egiptului; nu cel care a hrănit pântecele [în Egipt], ci cel care hrănește mințile, cele ce flămânzesc.* [...] Un ou sau o nucă v-am pus înainte vouă, fraților; spargeți coaja și veți găsi mâncarea. Iosif se va risipi și Iisus, mielul pascal, de care voi flămânziți, va ieși la iveală;// Cel Care este mâncat, cu atât este mai dulce cu cât stă mai ascuns, și este căutat mai cu osârdie, și

Andrew Louth reproșa, cumva, manualului de Teologie Dogmatică al părintelui Dumitru Stăniloae că a preluat necritic această idee (fără a ști că părintele a fost nevoit să lucreze pe o programă analitică aparținând altcuiva). Andrew LOUTH, „Review Essay: The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Stăniloae", în *Modern Theology* 13/2 (1997), p. 253-267.

[2893] Un manuscris galican datând din prima parte a secolului al VIII-lea, folosit în cadrul unei mese din Postul Mare, conține mai multe fraze, sobre, prin care preotul era invitat să celebreze misterul lui Hristos prefigurat în viața lui Iosif. La Paul-Marie GUILLAUM, „Joseph (Le Patriarche)", col. 1285.

[2894] Tipologia (gr. *typos*, semn, chip, model, preînchipuire) s-a considerat mult timp a fi caracteristica strictă a școlii exegetice antiohiene, spre deosebire de alegorismul alexandrin. Polarizării excesive, susținute la mijlocul secolului trecut inclusiv de un Jean Daniélou, căruia i-a replicat Henri de Lubac, exegeza biblică contemporană îi preferă moderația: și alegoria și tipologia, ambele neomițând sensul literar, dar cu accente diferite, intenționează să identifice sensul duhovnicesc al persoanelor și faptelor. La Alexandru MIHĂILĂ, *„În multe rânduri și în multe chipuri". O scurtă introducere ortodoxă în Vechiul Testament,* Ed. Doxologia, Iași, 2017, p. 55-55. În același sens, a se vedea, de pildă, Eugen J. PENTIUC, *Eastern Orthodox Tradition,* University Press, Oxford, 2014, p. 177-198; Jean-Nöel GUINOT, „La frontière entre allégorie et typologie. École alexandrine, école antiochienne", în *RSR* 99/2 (2011), p. 207-228.

[2895] Jocul de cuvinte în limba latină este câte se poate de sugestiv: „Salvatorem, non somniatorem".

este găsit mai cu anevoie. [...] Căci cine dintre toți patriarhii și profeții redă mai clar și mai expresiv chipul Mântuitorului? Și, ca să scurtez totul în câteva cuvinte [...] dacă vom cugeta cu credință și cucernicie la tălmăcirea numelui lui, apoi la faptul că în comparație cu ceilalți frați era frumos la față și cuviincios la înfățișare (*Fc* 39, 6), că era nevinovat în felul de a lucra, înțelept în cunoaștere, că vândut de ai săi, pe ai săi din moarte i-a răscumpărat, că mai întâi a fost smerit până la închisoare și apoi a fost slăvit până la tron, în cele din urmă, că pentru valoarea lucrării sale a fost numit între neamuri cu un nume nou – *Mântuitorul lumii* (*Fc* 49, 45), dacă toate acestea, zic, le vom cugeta cu credință și cucernicie, oare nu vom mărturisi fără șovăială că adevărat este ceea ce s-a zis de către Domnul: *În mâinile profeților mi-am făcut asemănare* (*Os* 12, 10)?"[2896].

14.1.2. Iosif – model de virtute

În cazul primei ocurențe a patriarhului Iosif în slujba din Sfânta și Marea Luni, în rânduiala Pavecerniței, el nu este pus în legătură cu Hristos, ca *typos* al Acestuia, ci este prezentat credinciosului care începe Săptămâna Sfintelor Pătimiri ca exemplu de virtute, vrednic de urmat în starea lui de „curăție".

„Să urmăm (*mimēsōmetha*, să imităm), credincioșilor, curăției lui Iosif (*Iosef tēn sōphrosynēn*); să cunoaștem pe cel ce a cinstit firea omenească cea cuvântătoare (*tēn ton anthrōpon logikēn ousian*), viețuind cu toată paza prin virtutea cea lucrătoare (*aretēs praktikēs*)"[2897].

„Curăția" redă aici termenul grecesc mult mai bogat în nuanțe *sōphrosynē*[2898], care, în acest context, ar putea fi tradus și prin „întreaga

[2896] Bernard de Clairvaux, *De Resurrectione Domini. Sermo I. Pulchre verba Jacob de Joseph applicantur ad resurrectionem Christi* [*Despre învierea Domnului. Cuvântul întâi. Minunatele cuvinte ale lui Iacob despre Iosif se potrivesc Învierii lui Hristos*], în *PL* 185, 141B-142B, disponibil la http://www.binetti.ru/bernardus/pl185_index.shtml (accesat la 23 februarie 2018). Îi mulțumesc părintelui diacon Ilarion Argatu pentru disponibilitatea de a mă ajuta cu traducerea textului din limba latină. Opera renumitului abate de la Clairvaux încă așteaptă tălmăcirea în limba română.

[2897] *LuM* (*Pav od* 1 *tr* 1); *LuM* (*Pav od* 9 *tr* 1), spre deosebire de care troparul prezent are un accent mai mult moral. „Curăția" este văzută și ca izvor al altor virtuți: Iosif cel *curat* (s.n.)/ Noian de bunătăți s-a arătat./ Grâu a împărțit/ Și drept stăpânitor el s-a vădit", *LuM* (*Ut sinaxar stih*).

[2898] După *Greek Dictionary of the New Testament*, p. 471, termenul ar însemna *soundness of mind*; *sanity* or *self-control*; *soberness*, *sobriety*. La fel, în *A Greek-English*

înțelepciune", „întreaga cugetare"[2899], în înțelesul de „integritate sufletească și trupească", așadar ca păstrare a inimii, a minții și a întregii ființe umane în stare de curăție și de unitate, la antipodul dezintegrării pe care o implică păcatul (orice păcat este, prin efectele sale asupra structurii unitare a sufletului, o „*des-frânare*").

Această stare de „curăție", de integritate a minții și a trupului, dobândită prin tot efortul ascetic din perioada Postului Mare, este condiție esențială a celebrării Pătimirilor și Învierii. Numai „curăția"/„înțelepciunea", primită ca împărtășire de la Fiul-Înțelepciunea lui Dumnezeu, asigură capacitatea minții de a „pătrunde" taina acestor evenimente[2900] și face posibilă participarea mistică a credinciosului la Sfintele Pătimiri și, prin ele, la Înviere. De aceea, starea de trezvie este starea caracteristică a minții ascetului adunată în sine, conștientă de înclinația spre păcat, dar curățită prin asceză și priveghere și luminată de lecturile sfinte din timpul postului. Și despre Iosif s-a spus că, înainte de a fi stăpân în Egipt, a fost stăpân peste mintea (și trupul) său:

„Iosif acesta, chiar de s-a vândut din patima invidiei,/ rob al patimilor deloc nu s-a aflat;/ căci a avut mintea asemenea unui împărat înțelept/ și s-a făcut stăpân asupra patimilor trupești"[2901].

Lexicon of the New Testament, p. 618. Cu o semantică bogată, care a evoluat în timp în cadrul tradiției grecești, *sōphrosynē* s-a tradus și cu „înfrânare" (în lat. *continentia*). De pildă, Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre înfrânare* [*Peri sōphrosynēs*], traducere, introducere, note și comentarii de Drd. Ilarion Argatu, în *TV* 9-12 (2015), p. 236-252, (textul propriu-zis, p. 244-248; explicațiile opțiunii de traducere, p. 242-243), conform cu conținutul omiliei, și cu analiza termenului la Geoffrey Hugo Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1961, p. 1370.

[2899] Alexander Schmemann, *Postul Mare. Pași spre Înviere*, p. 67. Corespondentul slavon este *țielomudrie*, al cărui radical este *mudrosti* (=înțelepciune; cuget). Arhim. Sofronie Saharov, *Nașterea întru Împărăția cea neclătită*, p. 172, nota 1.

[2900] După Henri Crouzel, la Origen „înțelepciunea" este „virtutea mistică prin excelență, care face posibilă perceperea realităților divine printr-un fel de conaturalitate intimă". Henri Crouzel S. J., *Origen: personajul-exegetul-omul duhovnicesc-teologul*, p. 320.

[2901] Sf. Roman Melodul, „La ispitirea lui Iosif (II) ", 2, p. 166. „Cu lingușirile nu a slăbit gândul [lui Iosif]/ ci [l-]a făcut mai treaz", *Ibidem*, 10, p. 171; „Aceasta striga: «Culcă-te cu mine!»,/ iar de sus harul: «*Privegheză* (s.n.) cu mine!»", *Ibidem*, 18, p. 178. Aceeași idee, și la *Ibidem*, 3 și 12, p. 166, respectiv, p. 173. Înrobit de către alte persoane, el nu s-a lăsat robit de păcat. Priest George L. Parsenios, „Joseph, the Noble Patriarch, and Biblical Interpretation as a Way of Life", în *Holy Week: A Series of Meditations*, p. 47.

Invitația imnografului este și una de natură gnoseologică: suntem chemați să înțelegem – o înțelegere și prin *experiența* acumulată în cele nouă săptămâni de pregătire – că „virtutea cea lucrătoare", a cărei origine este arătată de Părinți a fi una hristologică, este cea proprie firii umane, face *cinste* omului, creat după „chipul lui Hristos", în totală opoziție cu păcatul, văzut în spiritualitatea ortodoxă ca ceva străin firii, accident și parazit în existența umană.

> „Câți timpul postului cu înțelepciune l-am străbătut/ și începutul Patimii Domnului cu dorință/ începem, veniți toți, fraților,/ curăția lui Iosif cel înțelept cu ardoare să o râvnim!"[2902]. „Pe acesta, credincioșilor,/ să încercăm să-l imităm,/ pentru că și acum răscoală ridică/ înșelăciunea plăcerilor trupești"[2903].

„Duhul curăției" a fost cerut de la Dumnezeu în tot timpul Postului Mare, nu numai ca remediu împotriva duhului de curiozitate/risipire („duhul grijii de multe")[2904], ci și ca stăpânire peste toate poftele care-l asaltează pe ascet și îi împrăștie rațiunea/cugetul, custode al virtuților:

> „Neprihănirea este cugetul întreg, adică neștirbit. El nu lasă pe cel ce o are să se abată nici spre neînfrânare, nici spre tocire, ci păzește toate bunătățile culese de chibzuință și leapădă pe toate cele rele și adună gândul la ea însăși și prin ea îl urcă la Dumnezeu"[2905].

Chipul minunat al lui Iosif cel curat și înțelept s-a adeverit în mod deosebit în urma episodului rezistenței patriarhului în fața provocărilor desfrânate ale soției lui Putifar, stăpânul său din Egipt (*Fc* 39, 6-19)[2906]:

[2902] Sf. Roman Melodul, „La ispitirea lui Iosif (II)", *Prooimion* 2, p. 164; „Mare cunună are Iosif ca atlet/ căci s-a luptat corect pentru înțelepciune". *Ibidem*, 19, p. 178.

[2903] *Ibidem*, 10, p. 180. Și pentru Sfântul Vasile cel Mare, Iosif este un model nu doar pentru cel care dorește să-și păstreze fecioria, dar și pentru cel care vrea, în general, „să stăruiască mai mult în virtute". Sf. Vasile cel Mare, *Epistole*, 2, 3, p. 33.

[2904] Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 138, în tâlcuirea Rugăciunii Sfântului Efrem Sirul.

[2905] Sf. Petru Damaschin, *Din dumnezeieștile învățături duhovnicești ale cuviosului Părintelui nostru Petru Damaschin*, 2, 18 [*Despre neprihănire*], traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, ²2017 [*FR* 5], p. 198-199.

[2906] Din toată istoria amplă a lui Iosif, arta postmedievală va îndrăgi mai ales scena „Iosif și soția lui Putifar". A se vedea „Iosif", în *Dicționar enciclopedic de personaje biblice*, p. 206.

> „O a doua Evă aflând șarpele pe egipteanca, se nevoia să împiedice pe Iosif prin cuvinte lingușitoare; dar el, lăsându-și haina, a fugit de păcat. Și, fiind gol, nu s-a rușinat, ca și cel întâi-zidit (*hōs o prōtoplastos*) mai înainte de călcarea poruncii (*pro tēs parakoēs*). Pentru rugăciunile lui, Hristoase, miluiește-ne pe noi"[2907].

Nuditatea lui Iosif – el este „gol, fără de haine, dar îmbrăcat cu haina castității"[2908] – consecință a biruirii ispitei, îl face asemănător lui Adam dinainte de cădere. Este cu atât mai potrivit a fi amintit la începutul Săptămânii Mari, pe de o parte, ca ipostas „adamic" al istoriei omenirii care încearcă să restaureze „chipul cel dintâi", prin ascultare și respectare a poruncilor dumnezeiești, așa cum nu a făcut primul Adam, iar, pe de altă parte, ca preînchipuire a lui Hristos nu numai în asemănarea „biografică", ci și ca prevestitor al lucrării de curățare și restaurare a firii pe care a împlinit-o noul Adam, Dumnezeu-omul desăvârșit.

Virtutea lui Iosif este cu atât mai mare cu cât propunerea din partea femeii nu a fost una izolată, accidentală, ci una susținută (*Fc* 39, 10)[2909], iar chipul său tânăr și deosebit de atrăgător l-ar fi favorizat în obținerea unui plăceri imediate[2910]. De aceea, scena rezistenței

[2907] *LuM* (*Ut st slavă și acum*); „Altă Evă aflând pe egipteanca, patriarhul Iosif nu s-a amăgit spre nelegiuire, ci a stat ca un diamant, necuprins de patimile păcatului", *LuM* (*Pav od* 8 *tr* 2). Un ecou al acestor tropare la Sf. Roman Melodul, „La ispitirea lui Iosif (II), 16", p. 176: „Sfaturi nimicitoare nu-mi da,/ precum, în vechime, Eva lui Adam!/ Depărtează-te [de la mine]!/ Cu siguranță nu voi mânca din roadele pomului,/ care mă vor ucide" (*Fc* 2, 7); la fel, și „[...] a venit femeia acestuia/ să arunce jos pe cel de sus./ Când dar lipsește femeia din gândul șarpelui?". Idem, „Despre Iosif (I)", 10, p. 147. În altă variantă de text, „Eva" în loc de „femeia". *Ibidem*, nota 12; a se vedea și textele biblice *Fc* 3, 1-5; *2 Co* 11, 3; *1 Tm* 12, 4.

[2908] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 62, 4, p. 377. Clement Alexandrinul, *Stromatele*, VII, 61, 2, p. 514. „Despuiat de haină, dar n-a fugit gol, întrucât era adăpostit în haina nevinovăției", Sf. Ambrozie al Milanului, *Despre patriarhul Iosif*, 25, p. 316; „chiar de mă ții de cămașă,/ de feciorie nu mă dezgolești", Sf. Roman Melodul, „Despre Iosif (I) ", 12, p. 148.

[2909] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 62, 4, p. 376. *Testamentele celor doisprezece patriarhi* [*Iosif*, 1-16], p. 119-128, relatează multele încercări viclene de ademenire ale lui Iosif spre păcat, unele chiar prin amenințare cu moartea.

[2910] „Este greu ca cei care ajung pe culmea frumuseții să-și stăpânească plăcerea; cel care-și agonisește atâta suferință pentru înfrânare, ca să potolească prin frumusețea sufletului tinerețea trupului, e asemenea unui astru minunat în privința frumuseții [trupului], unor îngeri, în privința [frumuseții] sufletului". Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre înfrânare*, p. 245. Despre frumusețea și a trupului, dar și a sufletului lui Iosif, Idem, *Omilii la Facere*, 62, 4, p. 375.

în fața ispitei a fost asemănată cu biruirea focului de către tinerii din Babilon (*Dn* 3, 8-28), fideli lui Dumnezeu până la sfârșit, așa cum Iosif a fost fidel și Legii și încrederii stăpânului său (*Fc* 39, 8), într-un mediu egiptean imoral recunoscut[2911]; astfel, Iosif a scăpat „nevătămat ca dintr-un foc, ca dintr-un cuptor" și „nu numai că n-a fost ars, ci a ajuns și mai strălucitor și mai frumos"[2912].

Pentru imnografii *Triodului*, tocmai postirea l-a întărit pe Iosif să nu cedeze în fața propunerilor egiptencei, astfel încât el este inclus între personajele vechitestamentare evocate în Miercurea săptămânii Lăsatului sec de brânză, a căror postire este izvor de inspirație pentru credincioșii care se pregătesc să intre în Postul Mare:

> „Postind mai înainte Iosif, a scăpat de amestecarea femeii celei fără de lege, și împărăția a dobândit. Pentru aceasta și noi să stingem, cu postul, săgețile cele aprinse ale vrăjmașului Veliar"[2913].

Comentând expresia lapidară că „Domnul era cu Iosif" (*Fc* 39, 3), Sfântul Ioan Gură de Aur insistă asupra faptului că harul este cel care îl întărea pe Iosif în fața ispitelor[2914], dar harul lucra în acest mod, parte a împreună-lucrării omului cu Dumnezeu, tocmai „pentru că el [Iosif – *n.n.*] mai întâi a făcut tot ce trebuia să facă"[2915].

[2911] V. Ermoni colectează date despre imoralitatea moravurilor egiptene. A se vedea „Joseph", în *DB* 3, col. 1658.

[2912] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 62, 4, p. 377. Iosif „a stins cu desăvârșire/ al desfrânării foc cu iarba trupului". Sf. Roman Melodul, „Despre Iosif (I)", 3, p. 144.

[2913] *Mibr* (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1). Biruința ispitei prin postire a fost reținută și de literatura apocrifă iudaică. A se vedea *Testamentele celor doisprezece patriarhi* [*Iosif*, 6], p. 122. Roman Melodul accentuează însăși virtutea fecioriei lui Iosif ca sursă a rezistenței sale în fața ispitei: „fecioria celui cumpătat putere îi oferă". Sf. Roman Melodul, „La ispitirea lui Iosif (II) ", *Prooimion* 1, p. 164.

[2914] „Harul îi făcea ușoare toate greutățile". Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 62, 3, p. 373. La fel, Sf. Macarie Egipteanul, „Cuvântul al 34-lea. Dacă nu i se va îngădui de la Dumnezeu, diavolul nu are putere asupra cuiva. Despre schimbarea sufletului prin voia liberă", 34, 5, în *Cuvinte ascetice și epistole*, vol. II, traducere din limba greacă veche de Laura Enache, ediție îngrijită de Pr. Dragoș Bahrim, Ed. Doxologia, Iași, 2017, p. 121-122.

[2915] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 63, 4, p. 389; „harul cel de Sus a făcut ca Iosif să fie iubit pentru virtutea sa". *Ibidem*, 61, 1, p. 356. În ochii egiptenilor, semn al binecuvântării lui Dumnezeu peste Iosif a fost inclusiv vârsta pe care a ajuns-o, 110 ani fiind, pentru ei, vârstă ideală. R.E. Nixon, „Iosif", în *DB*, col. 604.

Vândut de frați, pedepsit pe nedrept cu închisoarea, din cauza vicleniei și minciunii femeii lui Putifar, deși „mai curat decât soarele", Iosif nu s-a dezvinovățit, căci „nu urmărea slava de la oameni"[2916]; de aceea, Iosif cel smerit va fi preamărit în chip minunat în Egipt de către Dumnezeu:

> „Iacov plângea pentru lipsa lui Iosif, și viteazul ședea în căruță, ca un împărat fiind cinstit; că plăcerilor egiptencei atunci nefăcându-se rob, s-a mărit în schimb de la Cel ce vede inimile oamenilor și dă cunună nestricăcioasă"[2917].

Imnograful insistă că nu au fost zadarnice experiențele ascetice din timpul postului, menite să asigure sufletului izbăvirea din robia patimilor, căci din însăși istoria lui Iosif este cât se poate de clar că privațiunile exterioare sunt infinit mai mici decât libertatea spiritului:

> „Peste tânguire să mai adăugăm acum tânguire, și să vărsăm lacrimi, plângând împreună cu Iacov pe Iosif, cel vrednic de laudă și înțelept (*ton aoidimon sōphrona*), pe cel ce s-a robit cu trupul, iar sufletul și l-a păzit nerobit; și a domnit peste tot Egiptul. Că Dumnezeu dă slugilor Sale cunună nestricăcioasă"[2918].

Și în *Canonul cel Mare*, în legătură cu patriarhul Iosif, evocat în cântarea a cincea, se face un transfer de planuri: de la cel strict istoric, credinciosul este ridicat la un plan duhovnicesc, fiind el, de acum, parte din istoria vechitestamentară. Astfel, în rostirea lui Andrei Criteanul, *noi* suntem frații lui Iosif, care ne mărturisim pentru vina de a fi vândut „rodul curăției și al înțelepciunii" (*ton tēs agneias karpon kai ton tēs sōphrosynēs*)[2919]. Grozăvia cea mare este că „a fost dat, a fost vândut în robie", „spre închipuire a Domnului" tocmai de

[2916] De aceea, nici „n-a învinuit pe stăpân și nici n-a vorbit de neomenia fraților lui". Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 63, 2, p. 384.

[2917] *LuM* (*Ut cond*). „Dacă nu-l slăvește Dumnezeu pe om, slava oamenilor nu înseamnă nimic". *Despre Avva Sisoe*, 15, în *Patericul*, p. 329. Avva Pambo s-a rugat lui Dumnezeu trei ani să nu fie slăvit pe pământ, iar „Dumnezeu i-a dat o asemenea slavă, încât nimeni nu se putea uita la fața sa, din pricina strălucirii ei". *Despre avva Pambo*, 1, în *Patericul*, p. 301.

[2918] *LuM* (*Ut ic*).

[2919] *CM* (*od* 5 *tr* 3).

către „cei de un sânge"; dar imediat, planul istoric și cel profetic este interiorizat: „iar tu suflete, cu totul te-ai vândut răutăților tale"[2920].

Două sunt caracteristicile sufletești ale lui Iosif pe care imnograful le propune în continuare ca soluție (și ca model) pentru sufletul bolnav: dreptatea și curăția/înțelepciunea în opoziție cu fărădelegea și desfrânarea:

> „Lui Iosif cel drept (*ton dikaion*) și minții lui celei curate (*sōphrona noun*), urmează, ticălosule și neiscusitule suflete, și nu te desfrâna cu pornirile cele nebunești, făcând fărădelege pururea"[2921].

Însăși aruncarea în groapă a lui Iosif este văzută ca un act liber acceptat de dăruire (anticipată) lui Hristos – așa cum și martirii și, mai apoi, asceții, își vor oferi întreaga viață idealului creștin – față de care sufletul păcătos nu are ce aduce, similar:

> „De s-a și sălășluit în groapă oarecând Iosif, Stăpâne Doamne, dar spre închipuirea îngropării (*eis typon tēs taphēs*) și Învierii Tale (*tēs egerseōs*) a fost aceasta; iar eu ce-Ți voi aduce Ție în acest chip vreodată?"[2922].

Tâlcuirea duhovnicească a comportamentului exemplar al lui Iosif relevă și alte dimensiuni, pe care, deși nu le conține explicit, *Triodul* le presupune. Astfel, după Sfântul Macarie Egipteanul, sufletul care se lipsește de Hristos, Care să împărătească întru el, se va rușina înaintea Lui, când va veni Învierea și „marea foamete a Judecății", tot așa cum frații lui Iosif s-au rușinat înaintea acestuia atunci când, făcându-se foamete, au venit și s-au arătat „feței lui", de care s-au lepădat mai înainte[2923]. Fericitul Augustin îl aduce pe Iosif ca exemplu de luptă cu păcatul „până la sânge" (*Evr* 12, 4) pentru impulsionarea asceților, tot așa cum Suzana este recomandată pentru femei[2924],

[2920] *CM* (*od* 5 *tr* 4).

[2921] *CM* (*od* 5 *tr* 5). „Fuga de oferta distructivă a păcatului este unicul și firescul reflex al sufletului curat și plin de bunătate", la † Ignatie Mureșanul, *„Curăția preafrumoasă a lui Iosif și roada binelui fără planificări temporale"*, în *Lumina*, 25 aprilie 2016, p. 6.

[2922] *CM* (*od* 5 *tr* 6).

[2923] Sf. Macarie Egipteanul, „Cuvântul al 22-lea. Despre sufletul căzut care vine le pocăință și o alegorie despre Fiul risipitor", 22, 13, în *Cuvinte ascetice și epistole*, vol. II, p. 22.

[2924] Fericitul Augustin, *Predica 318. Despre martiriul Sfântului Ștefan*, 2, în *Predici la marile sărbători*, p. 545-546. Iosif și Suzana au biruit adulterul trupesc, dar

în Biserică, existând – spune Cromance de Aquileea († 409) – „trei modele de castitate: bărbații să-l imite pe Iosif, femeile pe Suzana iar fecioarele pe Maria"[2925].

Iosif este, apoi, pildă de neîndreptățire de sine pentru ascet, atunci când este calomniat. Acuzat pe nedrept de stăpâna adulterină, el nu s-a împotrivit, pentru că „avea o conștiință care nu-l învinovățea", drept care Dumnezeu Însuși a fost „martorul său". Astfel, „din pilda lui Iosif învățăm că, chiar și în lanțuri dacă sunt puși, oamenii sunt liberi atunci când au o conștiință care nu-i învinovățește"[2926].

Literatura patristică (îndeosebi Sfântul Ioan Gură de Aur) evidențiază și alte virtuți ale lui Iosif, adevărat „bărbat minunat, om virtuos"[2927]: supunerea față de tatăl[2928]; încrederea în Dumnezeu, privind veridicitatea viselor, cu toate că a fost dus în robie (deci erau mici șansele ca visele să se împlinească)[2929], Iosif nepierzându-se cu firea, ci păstrând „cugetul bărbătesc"[2930]; neră utatea, pe care o trăda chipul plăcut la vedere[2931]; recunoștința față de stăpânul său egiptean[2932]; cinstit și

există și unul mai mare decât acesta, adulterul sufletesc, adică lepădarea de Hristos. Fericitul Augustin îi dă ca exemplu pe martirii care disprețuiesc moartea, consecința lepădării/neascultării primilor oameni de Dumnezeu: „Primii au păcătuit ca să moară; martirii au murit ca să nu păcătuiască". *Ibidem*. Cum păcatul este lepădare de Hristos, analogia este valabilă și în orizontul vieții duhovnicești, asceții fiind des asimilați cu martirii.

[2925] Cromance de Aquileea, *Sermon*, 24, 2, în *SC* 164, p. 72, *apud* Paul-Marie Guillaum, „Joseph (Le Patriarche)", col. 1283. Cumpătarea lui Iosif se cuvine a fi lăudată „nu doar prin cuvinte, ci și prin imitarea faptelor". Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre înfrânare*, p. 245. Iosif ca model de castitate este prezent și în opera omiletică a Sfântului Vasile al Seleuciei; a se vedea, María Panagía Miola, „Basil of Seleucia's *In Ioseph* (CPG 6656.8) and Its Dependence on the Pseudo-Chrysostomic Homily, *De Ioseph et de castitate* (CPG 4566)", în *BBGC* 14 (2017), p. 167-190.

[2926] Sf. Leandru, Arhiepiscopul Sevillei, *Despre rânduiala fecioarelor și disprețuirea celor lumești*, traducere din limba latină, studiu introductiv și note de Dragoș Dâscă, Ed. Doxologia, Iași, 2016, p. 79-80 [„Rânduiala a VIII-a. Fecioara nu trebuie să vorbească de rău pe nimeni"].

[2927] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 67, 4, p. 446. Prosper de Aquitania († 455) spune că Iosif, pentru virtuțile sale, este primul dintre patriarhi care a primit titlul de „sanctus". A se vedea Henri Leclercq, „Joseph", col. 2644.

[2928] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 61, 2, p. 360.

[2929] *Ibidem*, 62, 3, p. 373.

[2930] *Ibidem*, 62, 5, p. 379.

[2931] *Testamentele celor doisprezece patriarhi* [*Simeon*, 5], p. 48 (căci „fața arată când duhul este tulburat").

[2932] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 62, 4, p. 376. În *Fc* 39, 8, Iosif se folosește de atenția arătată de stăpânul său față de el ca argument împotriva infidelității.

conștiincios față de îndatoririle sale în casa stăpânului[2933]; închis pe nedrept în închisoare, a rămas „blând" și „răbda totul în tăcere"[2934], iar „răbdarea l-a făcut încercat" (*Rm* 5, 3-5)[2935] și a avut efect curățitor asupra sufletului[2936]; uitarea de către marele paharnic a rugămintii lui Iosif de a-și aminti de el nu i-a adus lui Iosif tulburare, cârtire sau descurajare[2937]; el este exemplu de discernământ[2938], de libertate interioară[2939], de smerenie[2940] și de atitudine binevoitoare față de cei necredincioși[2941]. El a ieșit biruitor, prin sârguință și consecvență, deși toate se păreau că sunt împotriva lui[2942]. În plus, virtutea arătată de Iosif în robie este cu atât mai mare, cu cât el avea și o vârstă tânără, „când flacăra firii se înalță tare"[2943], și se afla într-un context ostil, radical diferit de o copilărie trăită într-un mediu cald, familiar[2944].

Între un Adam (amintit în căderea sa, la începutul postului) și Alt Adam (Care-l repune pe cel dintâi în starea de dinainte, prin Pătimire și Înviere), între care se desfășoară călătoria Postului Mare, Iosif apare ca un Adam deplin, corectându-l pe primul și prevestindu-L pe Celălalt, un adevărat „om după inima lui Dumnezeu" (*1 Rg* 13, 14), încheind, exponențial, evocarea acelor drepți ai Vechiului Legământ

[2933] Sf. Ambrozie al Milanului, *Despre patriarhul Iosif*, 23, p. 315.

[2934] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 62, 5, p. 378. Idem, *Scrisoarea* 10, 13.b-d, (către Olimpiada), în *Scrisori din exil. Către Olimpiada și cei rămași credincioși. Despre deprimare, suferință și providență*, volum realizat de diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 202-204.

[2935] Idem, *Omilii la Facere*, 63, 4, p. 389.

[2936] *Ibidem*, 63, 3, p. 387.

[2937] *Ibidem*, 63, 2, p. 385.

[2938] Sf. Grigorie cel Mare, *Omilii la profetul Iezechiel*, 9, 19, p. 528.

[2939] Iosif este același, sclav sau rege, când i se arată bunătate și în mijlocul răutății. Teodoret de Cyr, *De providența*, 8, în *PG* 83, 693-708, și, aproape identic, Procopie din Gaza, *Commentaire sur la Gènese*, în *PG* 39, 475cd, *apud* Paul-Marie Guillaum, „Joseph (Le Patriarche)", col. 1282, respectiv, col. 1283.

[2940] Pe Iosif nu l-au vândut frații, ci smerenia, căci deși putea să-i dea în vileag la tranzacție cu madianiții, „a tăcut" și „smerenia l-a vândut. Și tot smerenia l-a făcut mare în Egipt". *Despre avva Ioan cel Pitic*, 20, în *Patericul*, p. 164-165.

[2941] Rupert de Deutz, *In Genesim*, 9, 4, în *PL* 167, 532, *apud* Paul-Marie Guillaum, „Joseph (Le Patriarche)", col. 1286.

[2942] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 84, 4, p. 954-955, care se folosește de Iosif pentru a ilustra teza conform căreia „sunt victorii care vatămă și sunt înfrângeri care folosesc". *Ibidem*, 84, 3, p. 953.

[2943] Idem, *Scrisoarea* 10, 12a, (către Olimpiada), p. 200.

[2944] *Ibidem*, *Scrisoarea* 10, 11c-d, (către Olimpiada), p. 199. Idem, *Omilii la Facere*, 62, 3, p. 372-373.

care au bineplăcut Domnului. În opoziție cu smochinul cel neroditor, această icoană a dreptului Iosif cel plin de virtuți, prezent în debutul Săptămânii Mari, reprezintă oglinda pentru nevoitorul aflat la finalul cursei: în fața ei, acesta se poate interoga ce și cât a câștigat în acest timp binecuvântat, pentru ca, în statusul său interior reînnoit, să fie vrednic de împreună-pătimirea cu Hristos.

Într-o epocă a dezintegrării morale, Iosif se propune de către *Triod* nu numai ca *imago Christi*, Căruia și credincioșii înscriși în stadionul Postului Mare sunt invitați a-I urma, pas cu pas, în Săptămâna Sfintelor Pătimiri care se deschide, ci și, pe un plan mai larg, tuturor celor interesați, drept model comportamental de integritate aducătoare de împlinire. Cu atât mai mult pentru cei care se recunosc a fi din „sămânța lui Avraam" (*In* 8, 33), adevărații urmași prin credință ai lui Iosif, icoana „celui preafrumos" stă, îmbietoare și încurajatoare, în tânjirea după Frumusețea cea adevărată care Se descoperă acum, în slava Crucii și a Învierii, la încheierea Postului Mare. Iosif devine, așadar, pentru aceștia, și o *vera imago christiani*, în exercițiul reînnoirii baptismale propus de Postul Paștilor, în general, și de Săptămâna Mare, în special.

14.2. Femeia păcătoasă. Pocăința mântuitoare

Există în Sfânta Scriptură patru pericope ale ungerii lui Iisus de către o femeie (*Mt* 26, 6-13; *Mc* 14, 3-9; *Lc* 7, 37-50; *In* 12, 1-8), care de timpuriu au pus probleme de interpretare. Analiza exegetică a acestor patru pasaje biblice relevă mai multe asemănări, precum și deosebiri[2945], concluzia general acceptată fiind aceea că sunt, de fapt, două ungeri, ambele în Betania, apropiate de timpul Pătimirilor, la trei zile distanță doar: în seara sâmbetei spre duminica Intrării în Ierusalim (relatarea ioaneică) și cea de marți seara spre miercuri (la primii trei evangheliști)[2946].

[2945] O inventariere a detaliilor, în prezentare sinoptică, la Grenville J. Kent, „Mary Magdalene, Mary of Bethany and the Sinful Woman of Lucke 7: The Same Person?", în *Journal of Asia Adventist Seminary* 13/1 (2010), p. 13-28; aici, tabelul 1 și comentariile pe marginea lui, de la p. 15-20.

[2946] Arhim. Ieronim Moțoc, „În Sfânta și Marea Miercuri: despre femeia cea păcătoasă și cântarea Casiei", în *GB* (1975), nr. 3-4, p. 254-257, aici, p. 254-255.

În tradiția patristică, Sfântul Ioan Gură de Aur identifică femeia care unge cu mir pe Iisus în săptămâna Pătimirilor, menționată de primii doi evangheliști, cu cea din casa lui Simon leprosul, amintită nu în proximitatea Pătimirilor, ci în timpul activității lui Iisus din Galileea[2947] (*Lc* 7, 37-50; de altfel, Luca nici nu inserează acest moment în relatarea Pătimirilor, din capitolele finale) și o diferențiază de Maria, sora lui Lazăr (care și-a arătat gestul de recunoștință în chiar seara învierii fratelui ei), unul dintre elementele comune fiind totuși locul, Betania[2948]. Tertulian leagă caracteristicile relatării Sfântului Luca despre femeia păcătoasă cu elementele din Evanghelia după Marcu referitoare la femeia care a uns, profetic (ca „preludiu al morții"), picioarele lui Iisus[2949]. Papa Grigorie cel Mare o identifică pe femeia păcătoasă anonimă de la *Luca* 7 cu Maria Magdalena[2950], trend ce va fi susținut până târziu, în literatură și arte[2951], pentru ca, în secolul al XX-lea, să se renunțe la epitetul de prostituată atașat Mariei Magdalena și să-i fie „reabilitată" imaginea[2952], deși încă mai

[2947] A se vedea planul general al Evangheliei după Luca, de pildă la Ioannis Karavidopulos, *Eisagōgē stēn Kainē Diathēkē*, Ed. Pournara, Thessalonikē, 1995, p. 164, *apud* Pr. Prof. Dr. Constantin Coman, *Studiul Noului Testament*, suport de curs, an I, sem. 2, p. 64-66 (disponibil la: www.academia.edu/33878949, accesat la 11 august 2019).

[2948] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 50, 1, p. 905. În *MiM* (*Ut sinaxar*), sunt prezentate mai multe scenarii posibile, Nichifor Kalist oprindu-se, până la urmă, la ideea împărtășită de Sfântul Ioan Hristostom.

[2949] Tertulian, *De pudicitia*, 11, 1; lucrarea, considerată printre ultimele ale scriitorului latin, a fost descoperită, într-un manuscris de secol al XIII-lea, de abia în anul 1946, și semnalată de J.W. Borleffs, „Un nouveau manuscrit de Tertulien", în *Vigiliae Christianae* 5 (1951), p. 65-79. În limba română nu există încă traducerea textului; varianta latină este disponibilă la: http://www.tertullian.org/latin/de_pudicitia.htm; traducerea într-o limbă modernă, la: http://www.tertullian.org/french/delapudicite.htm, accesat la 10 august 2019).

[2950] Grégoire le Grand, *Homélie sur l'Évangile. Livre I (21-40)*, tome II, 33, traduction par Georges Blanc, notes par Bruno Judic, Les Éditions du Cerf, Paris, 2008 [*SC* 522], p. 386. O părere singulară consideră că această femeie păcătoasă este Ioana, soția lui Uza (menționată în capitolul imediat următor, *Lc* 8, 3). Thierry Murcia, *Marie appelée la Magdaléenne. Entre Traditions et Histoire. I^er – VIII^e siècle*, Presses Universitaires de Provence, Aix-en-Provence, 2017, p. 32-34.

[2951] A se vedea, în acest sens, Susan Haskins, *Mary Magdalen: Myth and Metaphor*, Pimlico, London, 2005, 528 p. (cu bogate ilustrații).

[2952] De exemplu, Benedicta Ward SLG, *„Viețile Sfintelor care mai înainte au fost desfrânate", cu un studiu asupra căinței în monahismul timpuriu*, în românește de Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, ²1998, p. 19-33 [„II. Sfânta Maria Magdalena – motivul biblic al căinței"], unde explică și „demontează" (dar nu acuzator) motivațiile

sunt voci ale exegeților biblici care continuă să susțină că Maria Magdalena, Maria din Betania și femeia desemnată ca *hamartōlē* sunt una și aceeași persoană[2953].

Spre deosebire de cazul lui Iosif cel frumos, imnografia din Miercurea Mare este foarte generoasă când este vorba despre menționarea gestului femeii din Betania: nu mai puțin de zece ocurențe în canonul triodă de la Pavecerniță (dominând, într-un fel, întreg conținutul, completat de referirile la Iuda, la Pătimiri și la Judecata de Apoi), precum și 18 ocurențe la slujba Utreniei (cu sublinierea că, atât la Laude, cât și la Stihoavnă, *toate* stihirile fac referire la femeia păcătoasă, fie în mod individual, fie în oglindă și în opoziție cu gestul trădării lui Iisus de către Iuda[2954]).

Alcătuirile imnografice sunt realizate pe modelul imaginii compozite[2955], obținută prin conexarea informațiilor de la sinoptici, pe linia tradițională, dar permițându-și să împrumute și informații din relatarea ioaneică a ungerii lui Iisus, deși este vorba de un alt moment și o altă semnificație. Astfel, cântările preiau de la Matei și Marcu relatarea despre ungerea cu două zile înainte de Paști (*Mt* 26, 1; *Mc* 14, 1), din casa lui Simon Leprosul din Betania (*Mt* 26, 6; *Mc* 14, 3)[2956], de către o femeie anonimă, (spre deosebire de imnografie, la *Mt* și *Mc* nu avem indicații privind statutul ei moral), care toarnă mir de nard, de mare preț[2957] dintr-un alabastru pe capul Învățătorului (*Mt*

pentru care s-a ajuns la combinația „3 în 1"; Mary Ann Beavis, „Reconsidering Mary of Bethany", în *Catholic Biblical Quarterly* 74/2 (2012), p. 281-297; Eadem, „Who is Mary Magdalene?", în *Women in the Bible*, The Center for Christian Ethics at Baylor University, 2013, p. 23-29; Eadem, „The Deification of Mary Magdalene", în *Feminist Theology* 21/2 (2012), p. 145-154, unde atrage atenția asupra exagerărilor care au urmat transformării figurii Mariei Magdalena din prostituată notorie într-un rol al unui ucenic de prim rang (și chiar „soție") a lui Iisus.

[2953] André Feuillet, „Les deux onctions faites sur Jésus, et Marie-Madeline", în *Revue Thomiste* 75 (1975), p. 357-394; B. P. Robinson, „The Anointing by Mary of Bethany", în *Downside Review* 115 (1997), p. 99-111; John Wenham, *Easter Enigma: Are the Resurrection Accounts in Conflict?*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, Oregon, 2005, 162 p. (mai ales Appendix II: „The Sinner of Luke and Mary Magdalene of Luke 8", p. 129-131); Grenville J. Kent, „Mary Magdalene, Mary of Bethany and the Sinful Woman of Lucke 7: The Same Person?", p. 13-28.

[2954] A se vedea și *supra* 9.3.3., p. 433-441.

[2955] Despre aceste „contopiri scripturistice", la Joseph A. Fitzmyer S.J., *The Gospel According to Luke, I-IX*, Yale Universiy Press, New York, 1970 [*The Anchor Bible* 28], p. 684.

[2956] *MaM/MiM* (*Pav od* 3 *tr* 4) (*Pav od* 8 *tr* 5) (*Pav od* 9 *tr* 4, 6-8); *MiM* (*Ut se* 1, 3).

[2957] *MiM* (*Ut la* 2, 3, *slavă*). Despre semnificațiile untdelemnului cu aromate, la Susan Ashbrook-Harvey, „Why the Perfume Mattered: The Sinful Woman

26, 7; *Mc* 14, 3)[2958], cu amănuntul că gestul femeii profețește moartea și înmormântarea lui Iisus (*Mt* 26, 11-12; *Mc* 14, 8)[2959] și va fi cunoscut pretutindeni[2960], spre pomenirea ei (*Mt* 26, 12; *Mc* 14, 9). Pornind de la *Luca* 7, imnografia reține – și chiar insistă – că această femeie este păcătoasă (*Lc* 7, 37. 39)[2961] și îi numește păcatul ca fiind desfrânarea[2962], că a udat mai întâi picioarele cu lacrimi[2963], le-a șters cu părul capului ei[2964], le-a sărutat și mai apoi le-a uns cu mir (*Lc* 7, 38.44-46)[2965], iar pentru dragostea ei[2966] și pentru credința arătată i

in Syriac Exegetical Tradition", în Paul M. BLOWERS (ED.), *In Dominico Eloquio. In Lordly Eloquence. Essays on Patristic Exegesis in Honour of R.L. Wilken*, Grand Rapids, Michigan, 2002, p. 69-89.

[2958] *MaM/MiM* (*Pav od* 8 *tr* 8); „împărătescul Tău creștet", *MiM* (*Ut od* 8 *tr* 1).

[2959] *MiM* (*Ut st* 3); „mai înainte de îngropare", femeia devine „mironosiță", *MiM* (*Ut st slavă și acum*).

[2960] *MiM* (*Ut la* 1).

[2961] *MaM/MiM* (*Pav od* 3 *tr* 4, 5); *MiM* (*Ut od* 8 *tr* 2) (*Ut la* 1, 3, *slavă, și acum*) (*Ut st* 1-4); femeia căzuse în „păcate multe", *MiM* (*Ut st slavă și acum*). Întreaga atmosfera și construcție imnografică a zilei de *MiM* nu pune deloc la îndoială că femeia nu ar fi păcătoasă (deși acest amănunt este prezent explicit numai la *Lc*).

[2962] *MaM/MiM* (*Pav od* 9 *tr* 5); *MiM* (*Ut cond, ic*); „noapte îmi este mie patima desfrânării", *MiM* (*Ut st slavă și acum*). *Triodul* grecesc este mai explicit, folosind de mai multe ori cuvântul *pornē*, tradus deficitar în românește prin „păcătoasa": *„pornē prosēlthe soi"* – „păcătoasa a venit la Tine", *MiM* (*Ut se* 1); *„hē pornē (...) ekmassousa thermōs tous achrantous sou podas"* – „păcătoasa, ștergând cu căldură preacuratele Tale picioare", *MiM* (*Ut se* 3); *„hēplōsen hē pornē tas trichas soi tō Despotē"* – „Întins-a păcătoasa părul său Ție, Stăpâne", *MiM* (*Ut st* 2) etc. Identificarea de către imnografie a femeii care a uns picioarele lui Iisus cu o *hetaira* (prostituată) are sens mult mai adânc: preluând imaginea Israelului infidel, „orice suflet păcătos poate fi acum descris drept o prostituată, drept infidel legământului de iubire dintre Dumnezeu și om". Benedicta WARD SLG, *„Viețile Sfintelor care mai înainte au fost desfrânate"*, p. 25. S-a mai spus despre ea că a fost transformată de Mirele Hristos din desfrânată „într-o mireasă pură". Hieromonk Herman MAJKRZAK, „The Lord's Anointed", în *Holy Week: a Series of Meditations*, p. 74.

[2963] *MaM/MiM* (*Pav od* 8 *tr* 8); *MiM* (*Ut se* 1, 3) (*Ut cond*) (*Ut od* 8 *tr* 2) (*Ut la* 1, și acum) (*Ut st* 3, 4, *slavă și acum*).

[2964] *MiM* (*Ut se* 3) (*Ut od* 8 *tr* 2) (*Ut la* 4) (*Ut st* 2, *slavă și acum*).

[2965] *MaM/MiM* (*Pav od* 8 *tr* 8) (*Pav od* 9 *tr* 6); *MiM* (*Ut se* 1, 3) (*Ut cond*) (*Ut od* 8 *tr* 1, 2) (*Ut la* 2). (*Ut st slavă și acum*); cu sublinierea că nu a fost un act fugitiv, conjunctural, ci unul cu participare totală: despre femeia care s-a apropiat de picioarele lui Iisus, spunându-se că le-a sărutat „des", *MaM/MiM* (*Pav od* 8 *tr* 7).

[2966] *MiM* (*Ut la* 1). După Sfântul Ioan Hrisostom, cuvintele de apreciere ale lui Hristos la adresa femeii sunt un extraordinar exemplu de pedagogie (divino-)umană, prin care este acceptată o manifestare nedesăvârșită de devoțiune din partea cuiva neexperimentat în credință, pentru a nu rămâne stânjenită de reacția mustrătoare a ucenicilor față de costul exagerat al mirului. SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Matei*, 50, 2, p. 908.

se iartă păcatele (*Lc* 7, 47.50), în ciuda cârtelii gazdei, în persoana lui Simon (aici, numit fariseul[2967]).

Pentru un plus de dramatism, precum și pentru a valorifica mai mult gestul extraordinar al femeii – prin opoziție cu cel simultan al lui Iuda de vindere a lui Iisus[2968] –, imnografia apelează (prin „confuzie" deliberată) și la elemente din pasajul ungerii lui Iisus de către Maria din Betania, cu șase zile înainte de Paști (*In* 12, 1-3), unde doar Iuda este prezentat drept cel ce se răzvrătește împotriva acestei pagube (*In* 12, 4-5), cu comentariul evanghelistului că s-a semnalat tocmai el, care fura din banii destinați necesităților comunității apostolice (*In* 12, 6), și care, de dragul banilor, Îl va vinde (*In* 12, 4; *Mt* 26, 14; *Mc* 14, 10; *Lc* 22, 3-5)[2969]; și tot de aici, se preia, încă odată, ideea că mirul va fi păstrat „pentru ziua îngropării" (*In* 12, 7).

Amănuntele biblice care nu sunt reflectate de imnografie sunt puține: că vasul de alabastru cu mir a fost spart (*Mc* 14, 3), indignarea ucenicilor, în general, (*Mt* 26, 8-9; *Mc* 14, 4-5) și mustrarea lor de către Iisus (*Mt* 26, 10; *Mc* 14, 3), precum și cârteala lui Simon fariseul și a comesenilor (*Lc* 7, 39.49), apostrofați, de asemenea, de Iisus (*Lc* 7, 40-46).

Opțiunea imnografilor (și, uneori, chiar a autorilor patristici[2970]) pentru combinări de felul celor semnalate mai sus este explicabilă: ei nu-și propun o raportare la textul biblic cu aceeași acuratețe, exactitate și fidelitate precum ar face-o exegeții consacrați; scopul este unul în primul rând de ordin spiritual, vizând edificarea credincioșilor participanți la memorialul Pătimirilor Domnului. Preocuparea imnografiei este una consecventă cu întreaga perioadă precedentă: în femeia păcătoasă, care se întoarce cu pocăință, credință și dragoste

[2967] *MaM/MiM* (*Pav od* 9 *tr* 4); *MiM* (*Ut st* 1).

[2968] „Când păcătoasa aducea mirul, atunci s-a înțeles ucenicul cu cei fără de lege", *MiM* (*Ut la* 3).

[2969] *MiM* (*Ut la* 3, 4) (*Ut st* 2). Pentru bogatele referințele din Săptămâna Mare la avariția lui Iuda, ca mobil al vinderii lui Iisus, a se vedea *supra* 9.3.3, p. 437-441 și 10.3., p. 473-483.

[2970] A se vedea, în acest sens, transferul de referințe dintre femeia anonimă din Betania și cea de la Luca, așa cum apare în mai multe imne ale Sfântului Efrem Sirul (*Imnul 4 despre feciorie, Imnul 26 despre feciorie, Imnul 9 despre Biserică* etc.), sau într-o omilie lui Iacob din Serugh. Scott F. JOHNSON, „The Sinful Woman: a *memra* by Jacob of Serugh", în *Sobornost* 24/1 (2002), p. 56-88; o analiză despre tâlcuirile siriene despre „femeia păcătoasă", la Hannah HUNT, *Plânsul de-bucurie-făcător. Lacrimile de pocăință*, p. 155-194 [„Secțiunea a III-a «*A udat cu lacrimi picioarele Lui*»: tâlcuirea Sfântului Efrem Sirul a versetelor de la Luca 7, 36-50"].

la Dumnezeu, avem icoana omului care poate oricând să abandoneze calea lui cea rea (*Iz* 33, 11), chiar și acum, cu câteva zile înainte de Paști.

14.2.1. O teologie pascală a pocăinței

Icoana dătătoare de nădejde a întoarcerii femeii păcătoase se înscrie într-o galerie a modelelor de pocăință care – împreună cu amintirea puterii lacrimilor care o însoțesc – sunt evocate încă din deschiderea Triodului și apoi, constant, în toată perioada postului.

> „Atottțiitorule, Doamne, știu cât pot *lacrimile*! Că pe Iezechia din porțile morții l-au ridicat, *pe cea păcătoasă de greșelile cele de mulți ani au izbăvit-o* (s.n.); iar pe vameșul, mai presus decât pe fariseul, l-au îndreptat. Deci mă rog: Împreună cu aceștia numărându-mă, miluiește-mă"[2971].

Deși ar părea redundant, după atâtea referințe din săptămânile precedente ale Postului Mare referitoare la tema pocăinței[2972],

[2971] *DmVF* (*Vc Dst slavă*). Femeia păcătoasă și pocăită este un model pentru orice creștin: „Dorim și noi să devenim imitatori ai acestei femei și mărturisim să ne curățim cu lacrimile noastre murdăria sufletelor și să urmăm iubirea de oameni de la Dumnezeul cel sfânt". Sf. Efrem Sirul, *Omilie despre femeia păcătoasă*, în *Erminii Scripturistice*, p. 203. „Păcătoasa era o cursă pentru bărbați; dar El a făcut-o pildă pentru cele ce se pocăiesc". Idem, *Imnele Nașterii și Arătării Domnului*, 4, 40, în *Imne II*, traducere și prezentare de diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 38. Pocăința are nevoie totdeauna de modele inspiratoare: „Sosit-a vremea pocăinței, arată roadele înfrânării, o, suflete al meu. *Caută spre cei ce mai înainte s-au pocăit* (s.n.)"; *Ma* I (*Ut se* 1 *tr* 2). Alte modele biblice de pocăință oferite catehumenilor (dar și celor care doresc să-și reînnoiască făgăduințele baptismale), la Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, 2, 7-20, p. 26-36. A se vedea și Pr. Prof. Viorel Sava, „Modele de pocăință în perioada Triodului", în *Teologia mistică poetică. Imnele iubirii dumnezeiești ale Sfântul Simeon Noul Teolog – 1000 de ani de la compunerea lor*, Ed. Basilica, București, 2012, p. 75-96.

[2972] Despre centralitatea pocăinței în imnografia și arhitectura generală a Postului Mare, despre etapele întoarcerii la Dumnezeu (pe modelul pildei fiului risipitor), și despre modelele de pocăință puse la dispoziția ascetului în pregătirea pentru Sfintele Pătimiri, la Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 64-74. Femeia păcătoasă este amintită alături de alte exemple (precum Zaheu sau vameșul de la templu), în alcătuiri comune, precum: „Vameșul s-a mântuit și păcătoasa s-a înțelepțit; iar fariseul, lăudându-se, s-a osândit. Că vameșul strîga: milostivește-te; și păcătoasa: miluiește-mă. Iar fariseul se îngâmfa strigând: Dumnezeule, mulțumescu-Ți, și celelalte graiuri ale nebuniei lui"; „Zaheu vameș a fost, dar s-a mântuit; și fariseul

Biserica, prin opțiunea din Miercurea Săptămânii Sfintelor Pătimiri (și în ajunul intrării în anamneza propriu-zisă a Pătimirilor și Învierii lui Hristos) pentru lectura biblică a ungerii lui Iisus în Betania de către o femeie (păcătoasă)[2973], ilustrează, încă o dată, gravitatea păcatului, ca aducător de moarte spirituală, și necesitatea pocăinței, ca înviere din păcat, pentru celebrarea cu vrednicie a jertfei răscumpărătoare a lui Hristos și pentru părtășia la viața Lui cea nouă, oferită după Înviere.

Femeia păcătoasă recunoaște în Cel Care îi dă iertarea pe Acela Care are deplina putere (*exousia*) să o dea[2974]: Iisus este „Împărat", „neîncăput pretutindenea", deși, prin iconomie – fiind El „Iubitor de oameni"[2975] – „casa lui Simon" L-a încăput ca om[2976]. Hristos nu Se rușinează să stea la masă cu „farisei", „vameși" și „păcătoase", care au nevoie de o altfel de împlinire decât cea falsă, înșelătoare și ipocrită promisă de diavol ca putând fi obținută de pe urma păcătuirii[2977]; adevărata bucurie nu o poate aduce decât Dumnezeu și, de aceea, toate aceste categorii, rău famate, întorcându-se la Dumnezeu, *„se îndestulează* (s.n.) de milostivirea"[2978] divină, hrănindu-se cu „harul" Său „cel fără de preț"[2979].

Imnografia apelează la simțul olfactiv, folosindu-se de ideea „mirului", pentru a sublinia că păcatul are drept consecință finală moartea,

Simon s-a înșelat, și păcătoasa și-a luat dezlegare de iertare, de la Cel ce are puterea de a ierta păcatele; căreia sârguiește de urmează, suflete", *CM* (*od* 9 *tr* 16-17).

[2973] Toate lecționarele vechi prevăd și ele această lectură (în varianta ei mateiană). A se vedea *LA*, nr. 37*bis*, p. 188; *LG*, nr. 623, p. 89; *TA*, p. 80 (*apud* Sebastià Janeras, „La settimana santa nell'antica Liturgia di Gerusalemme", p. 31); *supra* 5.4 și *Tabelul* 5.4.b. *Analiza comparată a lecturilor biblice în* Triduum-*ul Mirelui*, p. 268-269.

[2974] „Păcătoasa și-a luat dezlegare de iertare de la Cel ce are putere a ierta păcatele", *Jo* I (*Pav CM od* 9 *tr* 3). El este singurul Care îi putea oferi femeii vindecare de boala sufletească: „voi păși pe urmele Sfântului Medic (*tou hagiou Iatrou*), ca să cad în genunchi în fața Lui și să mă mântuiesc". Sf. Efrem Sirul, *Omilie despre femeia păcătoasă*, p. 190.

[2975] *MiM* (*Ut se* 1).

[2976] *MaM/MiM* (*Pav od* 3 *tr* 4).

[2977] Suntem deseori victimele înșelării celui rău: „Uneltit-au pe spatele meu toți începătorii răutății, lungind asupra mea fărădelegea lor", *Ma* I (*Pav CM od* 2 *tr* 12).

[2978] *MaM/MiM* (*Pav od* 8 *tr* 5). Hristos este numit „Pâinea cea făcătoare de viață", *MaM/MiM* (*Pav od* 9 *tr* 4). *In* 6, 35. Sf. Efrem Sirul pune în gura femeii cuvinte de pocăință și nădejde în mila lui Dumnezeu: „Știu că am păcătuit peste măsură și nu pot să găsesc asemănare pentru desfrânarea mea. Însă păcatele mele sunt picături în comparație cu mulțimea milostivirii Sale". Sf. Efrem Sirul, *Omilie despre femeia păcătoasă*, p. 196.

[2979] *MaM/MiM* (*Pav od* 9 *tr* 4).

al cărei miros de putrefacție este simțit încă de pe acum; pe de altă parte, pocăința, ca reluare a legăturii cu Hristos, „Izvor" al „mirului vieții"[2980], redă frumusețea inițială a sufletului: „Umplându-se femeia de mireasmă tainică, Mântuitorule, s-a izbăvit de mirosul cel dintâi și urât al multor păcate (*tēs prin errysthē dysōdias tōn pollōn hamartiōn*); că Tu izvorăști mirul vieții"[2981]. Ungerea lui Iisus de către femeia păcătoasă a primit și conotații sacramentale: dacă lacrimile (apa) și ungerea în sine a fost citită în cheie baptismală („În uleiul și lacrimile pe care ea le-a turnat acolo pe Mântuitorul/ Ea a prefigurat [simbolic] botezul lumii pentru lume"[2982]), cina din casa fariseului, când are loc acțiunea, trimite la Euharistie: „Și așa precum femeia păcătoasă a fost iertată/ Fiindcă a sărutat picioarele Tale în casa lui Simon,/ Iartă și Biserica Ta/ Care mănâncă Trupul și Sângele Tău în altar"[2983].

Mădularele, oarecând slujitoare păcatului, se sfințesc prin pocăință. Astfel, pocăința poate fi văzută și din prisma unei noi creări a omului, deopotrivă regenerat și sufletește și la nivel somatic[2984]:

> „O, ce mâini fericite! O, ce păr și ce buze, ale păcătoasei pocăite (*tēs sōphronos pornēs*, ale „desfrânatei curățite/înțelepțite" – *n.n.*)! Cu care a vărsat mirul pe picioarele Tale, Mântuitorule, ștergându-le și des sărutându-le"[2985]; „Mâinile îmi sunt întinate, buzele îmi sunt de desfrânată, viața necurată, iar trupul stricat; dar lasă-mi păcatele și mă iartă, strigat-a păcătoasa către Hristos"[2986].

Pocăința începe cu gesturi mici, dar semnificative și determinante în turnura fără întoarcere a dispoziției spre îndreptare. Dumnezeu primește pe om cu cele ale lui, așa cum este, citește intenționalitatea inimii și, în funcție de aceasta, evaluează gesturile exterioare. Femeia păcătoasă, în sinceritatea ei, recunoaște că ceea ce aduce înaintea Învățătorului este nedemn față de ce ar trebui (este un mir, totuși, „stricăcios"), dar vine înaintea Lui cu ceea ce are acum („cele ce am Îți aduc"), cu speranța că va primi ceea ce numai El poate oferi:

> „De miresme sunt bogată (*arōmatōn euporō*), iar de virtuți sunt săracă (*aretōn aporō*); cele ce am Îți aduc Ție (*ha echō soi prosagō*); dă-mi și Tu cele ce ai (*dos autos haper echeis*); dar lasă-mi păcatele și mă iartă, strigat-a păcătoasa către Hristos"[2987].

[2980] Hristos este numit, tot în acest context, „mirul cel fără de moarte", *MaM/MiM* (*Pav od* 8 *tr* 8).

[2981] *MaM/MiM* (*Pav od* 3 *tr* 5); femeia s-a vindecat de „mirosul greu al răutăților", *MiM* (*Ut se* 1); concomitent cu mirul vărsat pe picioarele lui Iisus, femeia s-a umplut de „mirul iertării faptelor celor rele", *MaM/MiM* (*Pav od* 9 *tr* 6).

[2982] Scott F. Johnson, „The Sinful Woman: a *memra* by Jacob of Serugh" [422. 10], p. 81.

[2983] Într-unul din poemele-dialog (*sogyatha*) redat de Sebastian Brock, „Satan and the sinful woman: a dialog poem from the Syriac Churches", în *Sobornost* 13/2 (1992), p. 33-44, *apud* Hannah Hunt, *Plânsul de-bucurie-făcător. Lacrimile de pocăință*, p. 178, nota 47.

[2984] Psihologia insistă asupra legăturii dintre emoții/afecțiuni psihice și somatizarea lor patologică, arătând că rezolvarea celor dintâi va conduce și la ameliorarea/vindecarea fizică. A se vedea, de pildă, Mark Sullivan, Wayne Katon, „Somatization. The Path Between Distress and Somatic Symptoms", în *The Journal of Paine* 2/3 (1993), p. 141-149; Lipowski ZJ, „Somatization: the concept and its clinical application", în *The American Journal of Psychiatry* 145/11 (1998), p. 1358-1368. Cu exemple foarte concrete, Jacques Martel, *Marele Dicționar al Bolilor și Afecțiunilor. Cauzele subtile ale îmbolnăvirii*, ediție nouă, revizuită și adăugită, Ed. Ascendent, 2012, 559 p. Despre relația dintre suflet și trup, în actul păcătuirii și în cel al pocăinței, la Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheza* 25 [„Legăturile și înrâuririle dintre suflet și trup"], p.260-265.

[2985] *MaM/MiM* (*Pav od* 8 *tr* 7); „păcătoasa (desfrânata) s-a înțelepțit (*pornē esōphronize*)", *CM* (*od* 9 *tr* 16). Despre înțelesurile termenului *sōphrosynē*, a se vedea *supra* 14.1.2., p. 666-667.

[2986] *MaM/MiM* (*Pav od* 9 *tr* 5). Convertind atributele fizice, odinioară folosite pentru desfrânare, femeia manifestă o dorință de schimbare inclusiv a trupului, și, astfel, „umanitatea sa este transformată prin întrebuințarea corectă a propriului trup". Hannah Hunt, *Plânsul de-bucurie-făcător. Lacrimile de pocăință*, p. 186.

[2987] *MaM/MiM* (*Pav od* 9 *tr* 7). Insuficiența virtuților umane, mărturisită ca atare, cu smerenie, este compensată de iubirea nemărginită a lui Dumnezeu: „Cel ce Te-ai pogorât pe pământ cu sărăcie de bună voie, ca să mântuiești lumea, pentru multa milostivire, pe mine, *cel ce am sărăcit acum de toată fapta cea bună* (s.n.), mântuiește-mă ca un milostiv", *DmFR* (*Ut od* 8 *tr* 1); „Suspină acum, suflete al meu preaticăloase, și strigă lui Hristos: Doamne, Cel ce ai sărăcit de a Ta voie pentru mine, Însuți Tu mă îmbogățește pe mine *cel sărăcit de toată fapta bună* (s.n.), cu bogăția bunătăților ca un singur bun și milostiv", *DmFR* (*Ut od* 9 *tr* 3). Imnografia subliniază că, în lipsa virtuților, pocăința cu smerenie întrece pseudo-virtuțile însoțite de mândrie: „Întru virtuți, ca un șezător în căruță, se părea fariseului că aleargă; iar vameșul pedestru alergând, ca pe lângă o căruță, bine a întrecut-o, înjugând plângerea cu umilința", *DmVF* (*Ut od* 5 *tr* 3). „Îl prefer pe omul păcătos, dacă știe că a păcătuit și se pocăiește, celui nepăcătos care se crede drept". *Despre avva Sarmata*, 1, în *Patericul*, p. 341. Pocăința se dovedește a fi mai puternică și decât păcatul dar și, într-un fel, decât virtutea: „Fiindcă ceea ce trebuia să se petreacă, adică fecioria să biruiască desfrânarea, nu s-a petrecut, ci pocăința cea plină de lacrimi a femeii păcătoase a biruit fecioria". Sf. Efrem Sirul, *Omilie despre femeia păcătoasă*, p. 185.

„La mine este mir stricăcios, iar la Tine este mirul vieții (*myron zōēs*), că mir este numele Tău (*myron gar onoma soi*), care se varsă spre cei vrednici; dar lasă-mi păcatele și mă iartă, strigat-a păcătoasa către Hristos"[2988].

Pocăința nu este un act juridic, exterior, de ștergere a unei vinovății, ci un act de vindecare a firii (suflet și trup), un demers divino-uman taumaturgic[2989]. Dar, pentru a fi eficace, este nevoie de o trăire cu toată ființa a pocăinței, așa cum păcătoasa „s-a aruncat (*proselthousa*) la picioarele" lui Iisus[2990] și le-a șters „cu *căldură* (*ekmassiusa thermōs*)", „din *adânc* a suspinat (*ek bathous stenazousa*)" și „a grăit *cu plângere* (*en klauthmō*)"[2991].

Speranța este dată de faptul că Dumnezeu este „iubitor de oameni (*philanthrōpos*)"[2992], „Făcătorul de bine (*euergetēn*)"[2993], „liman de mântuire (*limena tēs sōtērias*)" și „Cel ce aduce pocăința păcătoșilor (*ho echōn exousian synchōrein hamartias*)"[2994]. Ar fi „nedrept" pentru un astfel de Dumnezeu, Care rabdă pe păcătoși în timpul rătăcirii lor[2995], să nu primească pe cel ce se întoarce: „mă primește pe mine, cea care mă pocăiesc, pe care nu m-ai lepădat când păcătuiam, Doamne, pentru mare mila Ta"[2996]. Atuul pe care-l avem este că, deși păcătoși, tot la Același Dumnezeu alergăm cerând izbăvire:

[2988] *MaM/MiM* (*Pav od* 9 *tr* 8). Despre creștini se spune că devin „bună mireasmă a lui Hristos între cei ce se mântuiesc și cei ce pier" (*2 Co* 2, 15), prin legătura mistică cu Hristos, „Mirul" cel adevărat; referințe imnografice pentru acest cognomen, *MaM/MiM* (*Pav od* 8 *tr* 9); *JoM* (*Ut st* 2); *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 61-62) (*Ut Pr* 3 *tr* 15) (*Ut Pr* 2 *tr* 11) etc.

[2989] „Păcătoasa a venit la Tine, vărsând mir cu lacrimi pe picioarele Tale, Iubitorule de oameni, și s-a vindecat cu porunca Ta de mirosul cel greu al răutăților", *MiM* (*Ut se* 1). Toți putem beneficia de această vindecare, dacă „ne îmbibăm de mirul Mariei". Sf. Proclu, Arhiepiscopul Constantinopolului, *Cuvântul IX: La Stâlpări/Duminica Floriilor*, 1, p. 240.

[2990] *MiM* (*Ut st* 1).

[2991] *MiM* (*Ut se* 3). Pocăința trebuie făcută numaidecât cu căldură sufletească: „Ia aminte, Dumnezeule, Mântuitorul meu, cu ochiul Tău cel blând, și primește mărturisirea mea cea călduroasă (*tēn thermēn exomologēsin*)", *CM* (*od* 2 *ca* 1 *tr* 2). De aceea, plânsul este definit în *Scara* drept „durerea îmbibată într-un suflet învăpăiat", Sf. Ioan Scărarul, *Scara* 7, 51, p. 180.

[2992] *MiM* (*Ut se* 1, 3) (*Ut ic*).

[2993] *MiM* (*Ut la slavă*).

[2994] *MiM* (*Ut la și acum*).

[2995] Dumnezeu este „Dumnezeul răbdării" (*Rm* 15,5); la fel, *Iș* 34, 6; *Dn* 4, 27; *Ps* 7, 11; 85, 15; 102, 8; 144, 8; *Rm* 2, 4; 9, 22; *1 Ptr* 3, 20; *2 Ptr* 3, 15.

[2996] *MiM* (*Ut st* 4).

„Știi făptura noastră, știi neputința noastră, Iubitorule de oameni; greșit-am, dar nu ne-am lepădat de Tine, Dumnezeule, nici n-am tins mâinile noastre către dumnezeu străin; fie-ți milă de noi cu bunătatea Ta, Îndurate"[2997].

Așa cum ne-a obișnuit toată perioada Triodului, credinciosul se identifică cu personajele evocate; în acest caz, sentimentul de pocăință este încă mai acut decât cel al femeii desfrânate, pentru că, deși credinciosul își recunoaște un grad mai mare de păcătoșenie, nu are nici măcar lacrimile pe care le-a avut ea:

„Mai mult decât desfrânata făcând fărădelege, ploi de lacrimi nicicum nu Ți-am adus, Bunule; dar cu tăcere rugându-mă, cad către Tine, sărutând cu dragoste preacuratele Tale picioare. Ca să-mi dai iertare de greșeli ca un Stăpân, mie, celui ce grăiesc: Mântuitorule, de întinăciunea faptelor mele curățește-mă"[2998].

Ideea că păcatul meu este mai mare decât al păcătoasei revine în mai multe locuri în imnografia *Triodului*. Fenomenul este explicabil: „venirea în sine" face ca imaginea păcătoșeniei vieții să fie mărită,

[2997] *Mi* I (*C6 tr pro*).

[2998] *MiM* (*Ut cond*). „Mirul cel de mult preț, l-a amestecat păcătoasa cu lacrimi, și l-a turnat peste preacuratele Tale picioare, sărutându-le. Precum pe aceea îndată ai îndreptat-o, dăruiește-ne și nouă iertare, Cel ce ai pătimit pentru noi și ne mântuiește", *MiM* (*Ut la* 2). Imnografia Postului Mare completează această imagine a neputinței și goliciunii noastre, în sensul că harul pocăinței poate fi invocat, în virtutea libertății umane, iar lacrimile sunt, până la urmă, tot un dar al lui Dumnezeu: „Nici lacrimi, nici pocăință nu am, nici umilință; ci Tu Însuți acestea, Mântuitorule, dăruiește-mi-le, ca un Dumnezeu", *CM* (*od* 2 *ca* 1 *tr* 25). Alte exemplificări ale identificării credinciosului cu femeia păcătoasă: „Alabastru cu lacrimi turnând pe capul Tău, Mântuitorule, ca niște mir, strig ca păcătoasa care cerea milă; rugăciune aduc și cer să iau iertare", *CM* (*od* 8 *tr* 17); „Greșit-am, și ca păcătoasa strig Ție, eu însumi Ți-am greșit; primește-mi, Mântuitorule, ca mir și lacrimile mele", *Mi* I (*Pav CM od* 2 *tr* 9); „Ca păcătoasa cad înaintea Ta, ca să dobândesc iertare și, în loc de mir, Îți aduc lacrimi din inimă, ca să mă miluiești ca pe aceea, Mântuitorule, și să-mi dai iertare păcatelor, căci și eu, ca și dânsa, strig către Tine: Izbăbește-mă de întinăciunea faptelor mele", *Rugăciunile catismale* (după *Catisma a 14-a*), în *Psaltirea*, versiunea BA, p. 353. În alte părți, plânsul desfrânatei este adus permanent ca termen de comparație pentru pocăința cu lacrimi a ascetului: „Ca vameșul suspin, ca păcătoasa lăcrimez", *Ma* III (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 3); „Te-ai milostivit de păcătoasa ce a lăcrimat din inimă", *Ma* II (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1). „Pocăința este împăcarea cu Domnul prin lacrimi". Sf. Ioan Scărarul, *Scara* 5, 2, p. 136. A se vedea și Geevarghese Panicker, „Prayer with Tears: A Great Feast of Repentance", în *The Harp* 4/1-3 (1991), p. 372-373.

această părută exagerare nefiind, totuși, un semn al deznădejdii, ci al contrastului, de acum vizibil prin ochii duhovnicești luminați de pocăință, dintre impuritatea vieții omului și sfințenia și neprihănirea lui Dumnezeu:

> „Cad înaintea Ta și aduc Ție ca niște lacrimi cuvintele mele: Greșit-am, cum nici păcătoasa n-a greșit; și am făcut fărădelege, ca nimeni altul pe pământ. Ci fie-Ți milă, Stăpâne, de făptura Ta și iarăși mă cheamă"[2999].

De asemenea, rugăciunile dinainte de Sfânta Împărtășanie fac apel la pocăința femeii desfrânate (al cărei gest a avut loc cu doar o seară înainte de Joia Mare, când apostolii au primit „încredințarea înfricoșătoarelor Taine"[3000]). Scopul este de a facilita umilința celui care, identificându-se cu păcătoasa în gestul ei de căință, se apropie de Cina Mielului cu speranța că-i va fi primită pocăința, precum a aceleia, față de care se simte mult mai prejos:

> „Precum n-ai îndepărtat pe desfrânata cea păcătoasă, cea asemenea mie, care a venit și s-a atins de Tine, așa Te milostivește și de mine păcătosul, care vin și mă ating de Tine. Și precum nu Te-ai scârbit de întinata și necurata ei gură, ce Te-a sărutat, așa nu Te scârbi nici de întinata și mai necurata mea gură, nici de buzele mele cele necurate și pângărite, și de limba mea cea cu totul necurată"[3001].

[2999] *Vi* I (*Pav CM od* 7 *tr* 2); „Lacrimile celei desfrânate și eu le vărs, Îndurate, înaintea Ta; milostivește-Te spre Mine, Mântuitorule, cu îndurarea Ta", *Ma* I (*Pav CM od* 2 *tr* 10); *Jo* I (*Pav CM od* 8 *tr* 2).

[3000] *JoM* (*Ut sinaxar*).

[3001] *RândÎmp* (*rug* 2, a Sf. Ioan Gură de Aur). „Greșit-am mai mult decât desfrânata, care, aflând unde locuiești, cumpărând mir, cu îndrăzneală a venit să ungă picioarele Tale, ale Stăpânului meu Hristos și Dumnezeului meu. Cum pe aceea, apropiindu-se din inimă, n-ai lepădat-o, nici de mine nu Te scârbi, Cuvinte, ci dă-mi să țin și să sărut picioarele Tale și cu izvor de lacrimi, ca și cu niște mir de mult preț, cu îndrăzneală să le ung". *RândÎmp* (*rug* 7, a Sf. Simeon Noul Teolog). O antologie de rugăciuni de pocăință, majoritatea covârșitoare inedite, alcătuite de diferiți Sfinți Părinți (Macarie Egipteanul, Efrem Sirul, Grigorie Teologul, Nifon al Constanțianei, Ioan Gură de Aur, Anastasie Sinaitul, Simeon Metafrastul, Simeon al Tesalonicului, Nicodim Aghioritul), în care referirile la identificarea păcătosului cu femeia desfrânată, căreia nu i-a fost refuzată pocăința, sunt foarte prezente, în *Carte de rugăciuni pentru mărturisire și iertare*, traducere din limba greacă veche de protopresbiter dr. Gabriel Mândrilă și dr. Laura Mândrilă, Ed. Sophia/Metafraze, București, 2018, 192 p. [*Rugăciuni Filocalice* 1].

În același timp, simplul sentiment al părerii de rău nu este suficient, dacă se rămâne în aceeași stare („petrec în obiceiul cel rău"); o astfel de atitudine superficială este suficientă pentru ca persoana respectivă să primească atributul de „nebun" (*aphrōn*), spre deosebire de femeia desfrânată care devine înțeleaptă (*sōphrōn*) pentru că a ajuns la repulsie față de păcat, pe de o parte, iar pe de altă parte, este motivată în renunțarea la el din rușine și din frica de pedeapsă la Înfricoșătoarea Judecată:

> „Femeia care era mai înainte desfrânată, degrabă s-a arătat înțeleaptă (*exaiphēs sōphrōn ōphthē*), urând lucrurile păcatului celui rușinos (*tēs aischras hamartias*) și plăcerile trupului; aducându-și aminte de rușinea cea mare și de osânda pedepsei, pe care o vor răbda desfrânatele și risipitorii, dintre care cel dintâi fiind eu, mă îngrozesc; dar petrec în obiceiul cel rău, eu nebunul (*hos per prōtos pelō kai ptooumai all'emmenō tē phaulē synētheia ho aphrōn*). Iar femeia cea desfrânată temându-se și sârguindu-se, a venit degrabă grăind către Izbăvitorul: Iubitorule de oameni și îndurate, izbăvește-mă de întinăciunea faptelor mele"[3002].

Spre deosebire de îndrăznețul, impertinentul și arogantul „contact" cu sfințenia, ilustrat, de pildă, de episodul Uza-chivotul legământului (*2 Rg* 6, 3-8), apropierea de sfințenie prin pocăință duce la „contaminare" pozitivă; în cazul femeii desfrânate, „mâini întinate" cuprind „tălpile" lui Hristos „cele neîntinate", „cea vinovată cu păcatele" toarnă mir pe capul lui Hristos, care este „creștet împărătesc", „dumnezeiesc" și „înfricoșător", dar toate gesturile sunt făcute în atmosfera de căință cu lacrimi și, astfel, ea „nu a pierdut izbăvirea faptelor ei din viață"[3003]. Gestul în sine al femeii este o mărturisire a propriilor păcate; însoțit de lacrimi și de recunoștință, el întâlnește mila nesfârșită a lui Dumnezeu și astfel are loc convertirea:

> „Săvârșitu-s-a izbăvirea celei recunoscătoare prin mântuitoarele milostiviri (*ek sōtēriōn splanchnōn*) și din izvorul lacrimilor (*kai darkyōn pēgēs*), cu care spălându-se prin mărturisire nu s-a rușinat, ci a grăit:

[3002] *MiM* (*Ut ic*). Credinciosul este mustrat că nu a urmat râvnei femeii pentru a dobândi și el iertare: „N-ai râvnit păcătoasei, o, ticălosul meu suflet, care, luând alabastru cu mir, cu lacrimi a uns picioarele Domnului, și cu părul le-a șters. Căci i-a rupt zapisul păcatelor ei cele de demult", *CM* (*od* 9 *tr* 18).

[3003] *MiM* (*Ut od* 8 *tr* 1-2).

Toate lucrurile Domnului pe Domnul lăudați-L, și-L preaînălțați în toți vecii"[3004].

Dintre stihirile de la Laude, primele două au un conținut preponderent moralizator, referindu-se strict la învățăturile care rezultă din ungerea lui Iisus de către femeia păcătoasă, pentru ca următoarele două să prezinte în paralel, în cheie oarecum acuzatoare, gestul nedemn al lui Iuda cu cel vrednic de laudă al păcătoasei. E adevărat că faptele acestei femei sunt „vrednice de lacrimi", dar, în pofida vieții păcătoase, ea, desfrânata, recunoaște în Iisus din Nazaret pe „Fiul Fecioarei" și, mai mult, ca fiind „Dumnezeu" (așa cum Iuda, orbit de avariție, nu avusese intuiția să-L recunoască[3005], iar lui Petru îi lipsise consecvența mărturisirii). Astfel, ni se descoperă că încă din starea de *praktikē*, credinciosul pregustă din iluminarea care se va manifesta cu atât mai deplin cu cât virtuțile vor triumfa în defavoarea vechilor și întunecatelor patimi ale sufletului. Calitățile de care dă dovadă acum această femeie sunt credința că Hristos o poate ierta (*Lc* 7, 50)[3006], smerenia („după dreptate eram defăimată")[3007] și dragostea („iubește-mă pe mine ceea ce Te iubesc"):

„Pe Tine, Fiul Fecioarei, cunoscându-Te păcătoasa (*pornē*, desfrânata) că ești Dumnezeu, a zis cu plângere, rugându-se, ca una ce făcuse lucruri vrednice de lacrimi (*hōs dakryōn axia praxasa*): Dezleagă-mi datoria, precum mi-am dezlegat și eu părul; iubește-mă pe mine ceea ce Te iubesc (*agapēson philousan*), care după dreptate eram defăimată, și Te voi propovădui, alături de vameși, Făcătorule de bine, Iubitorule de oameni"[3008].

[3004] *MiM* (*Ut od* 8 *tr* 3). Femeia desfrânată nu a spus cuvinte multe, tăcerea ei fiind semn al conștientizării păcatului și al pocăinței: „Cel ce-și cunoaște greșelile își înfrânează limba. Iar vorbărețul nu s-a cunoscut încă pe sine cum trebuie. Prietenul tăcerii se apropie de Dumnezeu și vorbind cu El fără să știe cum, e luminat de Dumnezeu". Sf. Ioan Scărarul, *Scara* 9, 4, p. 205.

[3005] „Aceea a cunoscut pe Stăpânul; iar acesta se despărțea de Stăpânul", *MiM* (*Ut la* 3).

[3006] „Păcătoasa a udat cu lacrimi cinstitele și preacuratele Tale picioare [...]. Dăruiește-mi credința aceleia și mie, Mântuitorule", *Jo* V (*Vc Dst* 21).

[3007] Despre inseparabila legătură dintre pocăință și smerenie, în mai multe pasaje ale *Scării*: „Pocăința este cumpărătoare a smereniei", Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, 5, 2, p. 136. „Pocăința învie, plânsul bate la ușă, iar cuvioasa smerenie o deschide", *Ibidem* 25, 14, p. 302.

[3008] *MiM* (*Ut la* 1); Casiana va folosi expresia „simțind dumnezeirea Ta", *MiM* (*Ut st slavă și acum*). Că în ochii femeii Iisus nu era doar un simplu om, se vede din

Darul material, oricât de valoros („mirul cel de mult preț"), este insuficient, pentru că încă este ceva exterior; el se cere a fi însoțit de o participare personală, de o schimbare interioară, de aceea „l-a amestecat păcătoasa cu lacrimi" și numai așa „l-a turnat peste preacuratele picioare" ale lui Hristos, și, iarăși, nu oricum, ci „sărutându-le," în semn de cinstire și de smerenie[3009]. Nu gestul în sine, valoros și cuantificabil, ci starea interioară, reflectată în lacrimile de pocăință, a adus izbăvire femeii păcătoase, care a devenit „înțeleaptă" și „pentru mir", și „pentru vărsarea lacrimilor"[3010]. Așa cum deseori au atenționat prorocii, ca purtătorii de cuvânt ai lui Dumnezeu, că Acesta nu primește jertfele sângeroase de ispășire, într-un cadru exterior, formal, fără participarea inimii la ele, și imnograful accentuează necesitatea pocăinței lăuntrice pentru păcate: „să jertfesc Ție umilința inimii și smerenia duhului, pentru greșelile ce am făcut mai înainte"[3011].

Pentru femeia care are o pocăință nesovăielnică nu mai este timp de amânare, acum era sorocul de a-și îndrepta viața: „acest timp este timpul celor ce se mântuiesc"; „timpul este bun și pregătirea mântuirii pe care eu am așteptat-o este prezentă"[3012]. Și iertarea a fost una instantanee: „pe aceea îndată (*euthys*) ai îndreptat-o", semn al milostivirii și iubirii de oameni a unui Dumnezeu Care, de dragul omului, a „pătimit pentru noi (*ho pathōn hyper hēmōn*)"[3013], căci, deși pocăința

gestul ei de a folosi un mir de valoare foarte mare și din plecarea capului la picioarele Lui. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 50, 2, p. 906. Același Sfânt Părinte, identifică – pe lângă smerenie, credință și dragoste (femeia a avut „inimă evlavioasă", „credință fierbinte" și „suflet zdrobit", *Ibidem*, p. 907-908) pe care le menționează și imnograful – și alte virtuți, precum evlavie, râvnă și mărinimie. *Ibidem*, 50, 1, p. 906.

[3009] *MiM* (*Ut la* 2).

[3010] *Ma* V (*Vc Dst* 1). Exemple de pocăință cu lacrimi, și la Simeon Monahul, *Cuvinte pentru străpungerea inimii*, 31, p. 361-369.

[3011] *Mi* II (*Vc st* 1). Și deplângerea ca insuficientă a ascezei exterioare: „Îngrijitu-m-am cu sârguință numai de podoaba mea cea din afară, neluând în seamă cortul cel dinăuntru, cel după chipul lui Dumnezeu", *Mi* I (*Pav CM od* 2 *tr* 7).

[3012] Sf. Efrem Sirul, *Omilie despre femeia păcătoasă*, p. 189.

[3013] *Ibidem*. Caracterul direct, fără amânări sau „ezitări" al actului „mântuirii" unui suflet, radical schimbat, mai este întâlnit în Sfânta Scriptură în cazul lui Zaheu vameșul și al tâlharului recunoscător, pentru fiecare salvarea fiind „astăzi" (*sēmeron*) (*Lc* 19, 9; *Lc* 23, 43). „Puțin glas (*mikran phōnēn*) a slobozit tâlharul pe cruce, și mare credință a aflat. Într-o clipă (*mia rhopē*) s-a mântuit, și întâi el, deschizând ușile raiului, a intrat", *ViM* (*Ut ant* 14 *tr* 2). „Foarte repede am dat sentința împotriva lui Adam; foarte repede îți dăruiesc ție raiul. Aceluia am spus: «În ziua în care veți mânca, cu

trebuie să devină o stare permanentă a sufletului, până la moarte[3014], nu atât timpul (cantitatea), ci intensitatea ei este importantă[3015].

Portretul femeii păcătoase și pocăite iese mai mult în evidență prin comparație cu cel al lui Iuda, vânzătorul. Pocăința este aducătoare de bucurie, femeia păcătoasă primind iertare neașteptată – și astfel poate exclama: „mare este pocăința" (*megalē hē metanoia*) –, în timp ce Iuda este întristat de „risipa" mirului[3016]. Dezlegarea părului femeii este simbol al dezlegării ei de păcate și al libertății spiri-

moarte veți muri» (*Fc* 2, 17). Dar tu astăzi ai ascultat cu credință, și astăzi te mântuiești". Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, 13, 31, p. 212.

[3014] „Ne-ai dăruit nouă pocăința până în clipa morții". „Miezonoptica de Duminică", în *Liturghier*, p. 72-73 [„Rugăciunea lui Marcu Monahul"]. „Că fărădelegea mea eu o cunosc și *păcatul meu înaintea mea este pururea* (s.n.)" (*Ps* 50, 4): despre pocăința lui David până la moarte, ca model pentru o căință perpetuă a fiecărui credincios, la Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheza* 5, p. 91-92. „Ceas după ceas și zi după zi să ne înnoim prin pocăință (*Ef* 6, 6)". Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheza* 3, p. 50. Avva Sisoe, pe patul morții, mărturisește că „Au venit îngerii să mă ia și-i rog să-mi mai îngăduie să mă pocăiesc puțin". *Despre avva Sisoe*, 14, în *Patericul*, p. 328. *Ibidem*, 49, p. 336.

[3015] Înțelepciunea părinților pustiei este elocventă pentru a ilustra acest adevăr. *Despre avva Alonios*, 4, în *Patericul*, p. 90; *Despre avva Sisoe*, 20, în *Patericul*, p. 331. *Despre avva Pimen*, 12, în *Patericul*, p. 267. Principiul este unul cât se poate de clar: „să fie cercetate roadele pocăinței. Că nu judecăm acestea (păcatele *n.n.*) întru totul după timp, ci ținem seama de felul pocăinței". Canonul 84 Vasile cel Mare, în *Canoanele Bisericii Ortodoxe. III. Canoanele Sfinților Părinți, Canoanele Întregitoare și Prescripții canonice*, p. 136. „Pretutindeni în felul păcatului se cuvine înainte de toate să se țină cont de acest lucru: care este dispoziția celui ce se vindecă și să nu creadă că timpul este suficient pentru vindecare – fiindcă cine devine sănătos numai datorită timpului? –, ci din dorința celui care se vindecă pe el însuși prin întoarcere". Canonul 8 Grigorie de Nyssa, în *Ibidem*, p. 198-199. La fel, Canonul 2, 3 Vasile cel Mare, Canonul 3 Ioan Ajunătorul, Canoanele 4, 5, 7, Grigorie de Nyssa, în *Ibidem*, p. 96-97, p. 253-254, p.189-195, 197-198. A se vedea și Canonul 12 Sinodul I Ecumenic, sau 102 Trulan, în *Canoanele Bisericii Ortodoxe. I. Canoanele Apostolice și Canoanele Sinoadelor Ecumenice*, p. 155-156, respectiv, p. 331-333. Spiritul Canonului 102 este des invocat pentru necesitatea discernământului, pentru echilibrul dintre acrivie și iconomie de care să țină cont părintele duhovnicesc. A se vedea John Chryssavgis, „The Council of Trullo and Autorithy in Spiritual Direction", în *The Greek Orthodox Theological Review* 40 (1995), p. 115-123.

[3016] *MiM* (*Ut la* 3). Orice păcat este aducător de întristare: „Căzut-am în întristarea patimilor (*hypepesa tē tōn pathōn achthēdoni*)", *CM* (*od* 2 *ca* 1 *tr* 16). „Cine-și stăpânește patimile și-a stăpânit întristarea; dar biruit fiind de plăcere nu va putea fugi de lanțurile ei (ale întristării)". Avva Evagrie Ponticul, *Despre cele opt gânduri ale răutății*, 5, 14, în florilegiul patristic, apendice la Ierom. Gabriel Bunge, *Akedia. Plictiseala și terapiei ei după avva Evagrie Ponticul sau sufletul în luptă cu demonul amiezii*, prezentare și traducere de Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 186. Soră geamănă cu akedia, întristarea (*lypē*) este des în atenția lui Evagrie, care îi prezintă atât caracteristicile, cât și remediile. A se vedea textul evagrian și comentariile

tului[3017], în timp ce mânia și invidia care-l stăpâneau pe Iuda de fapt l-au „legat", făcându-l captiv propriilor patimi („rob vrăjmașului"[3018]), soldate puțin mai târziu cu moartea, acum prevestită de „răutatea cea urât-mirositoare"[3019]; există, de asemenea, o sărutare a întoarcerii dragostei dinspre păcat spre Cel cu adevărat vrednic de iubit[3020], și un sărut ipocrit, perfid, al trădării, ilustrat de Iuda[3021].

Încă înainte de a-și mărturisi păcatele (prin gestul lipsit de cuvinte al arătării părerii de rău și al dorinței de schimbare), păcătoasa simte că este *deja* iertată, iar ungerea devine mai mult semn al recunoștinței pentru o binefacere primită, nu un gest pentru care să merite (și care să declanșeze) iertarea: „Păcătoasa a alergat la mir, să cumpere mir de mult preț, să ungă pe Făcătorul de bine și a strigat către vânzătorul de mir: Dă-mi mir, ca să ung și eu pe Cel ce a șters toate păcatele mele!"[3022]. Părinții Bisericii vor remarca acest aspect al pocăinței cu

părintelui Bunge, în Avva Evagrie Ponticul, *Monahul sau Făptuitorul (Praktikos) – o sută de capitole despre viața duhovnicească*, p. 88-90 și 117-118.

[3017] „Ridică de la mine lanțul cel greu al păcatului, și, ca un îndurat, dă-mi iertare de greșeale", *CM* (*od* 1 *tr* 17).

[3018] *MiM* (*Ut la* 3).

[3019] *MiM* (*Ut la* 4); „rană spre moarte este tot păcatul nepocăit și nemărturisit", Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheza* 3, p. 51.

[3020] Dragostea de Dumnezeu este „dragostea cea desăvârșită", care ne desparte „de dragostea cea trupească", *Vi* III (*Vc Dst* 2). Răspunsul lui Iisus la dragostea arătată de femeia păcătoasă este imaginat astfel: „Cu credință neclintită și cu râvnă desăvârșită M-a iubit, cu toată inima ei și cu tot sufletul ei. O primesc pe aceasta ca cea aleasă și ea va fi cuprinsă în numărul drepților care M-au iubit și se vor ierta acesteia păcatele ei. Iar numele ei nu se va stinge, ci se va propovădui din neam în neam pentru ceea ce a făcut, spre aducere-aminte". Sf. Efrem Sirul, *Omilie despre femeia păcătoasă*, p. 202. Iubirea pe care o avea femeia păcătoasă „o avea în inimă" și I-a dăruit-o lui Iisus „cu îmbelșugare, ca nimeni altul până atunci", pentru care El îi va înflăcăra încă și mai mult iubirea și, iertând-o, o va socoti „mai cuviincioasă decât fecioarele". Sf. Simeon Noul Teolog, *Imnul 17*, în *Imnele iubirii dumnezeiești*, p. 162.

[3021] „Vai de ticăloșia lui Iuda! Văzut-a pe păcătoasa sărutând tălpile Mântuitorului, și a gândit cu vicleșug la sărutarea vânzării. Aceea și-a dezlegat părul, iar acesta s-a legat cu mânia, aducând în loc de mir răutatea cea urât-mirositoare; că pizma nu știe să cinstească lucrul cel de folos. Vai de ticăloșia lui Iuda, de care izbăvește, Dumnezeule, sufletele noastre", *MiM* (*Ut la* 4). Un portret în oglindă, și *MiM* (*Ut st* 2).

[3022] *MiM* (*Ut la slavă*). Sfântul Efrem Sirul își imaginează care erau gândurile femeii păcătoase când intenționa să vină la Iisus: „Unde voi putea, dar, să găsesc mirul cel ales, demn de Marele și Sfântul Doctor, ca să-l accepte cu mulțumire, dimpreună cu lacrimile mele? Fiindcă acestea sunt necesare ca să le alătur pocăinței. Voi plăti scump, ca să izbândească scopul meu. Și la însuși vânzătorul de aromate voi insista neîncetat sau mai bine îl voi implora în numele Dumnezeului Părinților noștri, în care el crede, încât să-mi dea mirul cel ales și demn de doctor, de vreme ce îmi cere o

bucurie și al ascezei ca recunoștință post-factum, nu ca „răscumpărare" a unei vinovății niciodată remediabile prin efort pur omenesc[3023].

Pentru a primi iertare, păcatul trebuie să fie mărturisit în întregime, cu toată greutatea împovărătoare și aducătoare de rușine[3024]. Femeia nu și-a cosmetizat viața; ea se recunoaște a fi „în noianul păcatului"[3025], „cufundată în păcate (*hē bebythismenē tē hamartia*)"[3026] și se roagă a fi ridicată „din adânc (*ek bythou*)"[3027]. Raportat la viața dezordonată, femeia se simte „deznădăjduită pentru fapte (*tēn apēlpismenēn dia tas praxeis*)", dar nu disperă, pentru că se recunoaște ca fiind „cea nelepădată de către bunătatea Ta (*tēn mē*

sumă mare". Sf. Efrem Sirul, *Omilie despre femeia păcătoasă*, p. 191; și un dialog imaginar cu tânărul vânzător de aromate, p. 191-197. Inițial, vânzătorul o ispitește pe femeie să nu renunțe la felul păcătos de viețuire, personajul fictiv introdus de Efrem simbolizând lupta interioară a femeii, tot așa cum tot un personaj străin, introdus ceva mai târziu (însuși Satan), semnifică viața interioară a femeii, prinsă de contradicții (într-un dialog dintre ea și alter-egoul ei personificat). La Hannah Hunt, *Plânsul de-bucurie-făcător. Lacrimile de pocăință*, p. 181-183.

[3023] O apoftegmă reține întâmplarea cu cei doi frați care au ieșit din mănăstire, s-au căsătorit, dar, umilindu-se, s-au întors ambii la mănăstire și au primit canon să stea izolați în pocăință și într-un regim aspru ascetic. După un an, unul dintre ei era uscat, tras la față și galben, pe când celălalt era vesel și luminat. Întrebat, cel de-al doilea a mărturisit: „eu nu gândeam altceva, fără numai mulțumeam și slăveam pe Dumnezeu că m-a miluit și m-a scos din viața cea spurcată și m-a izbăvit din robia lumească și de muncile cele veșnice și iar m-a adus la viața și cinul îngeresc". *Pentru multe feluri de patimi și războaie ale curviei, ce se ridică asupra robilor lui Dumnezeu*, 9, în *Patericul*, Alba Iulia, 1993 [*Izvoare duhovnicești*], p. 286-287. „Semnul iertării stă în a te socoti pururea dator". Sf. Ioan Scărarul, *Scara* 5, 22, p. 153. Tot Sfântul Ioan Scărarul vorbește despre „fericita tristețe bucuroasă". *Ibidem*, 7, 11, p. 167. „Fecioară, dăruiește sufletului meu rază de bucurie și *plâns dătător de veselie și curățitor de păcate* (s.n.)", *Canoanele Maicii Domnului, Mi gl* 8 (*od* 1 *tr* 2). Și întreaga lucrare cu titlu revelator, conținând meditații rostite în Postul Nașterii Domnului (despre pocăință, post, mărturisire și Împărtășanie), de Mitropolit Antonie al Surojului, *Bucuria pocăinței*, traducere din rusește de Mihai Costiș, cuvânt înainte de Protos. Savatie Baștovoi, Ed. Marineasa, Timișoara, 2005, 70 p.

[3024] „Nu te poți izbăvi de rușine fără rușine". Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, 4, 55, p. 110.

[3025] *MiM* (*Ut la* și acum). Urmând exemplul ei, fiecare creștin este îndemnat la sinceritate în mărturisirea păcatelor, ca și când ar fi în postura femeii păcătoase în fața Învățătorului: „Dezgolește-ți, dezgolește-ți rana în fața doctorului și nu te rușina. «A mea este buba, părinte, a mea este rana. Din nepăsarea mea s-a pricinuit, și nu din a altuia. [...]». Fă-te la mărturisire și cu purtarea și cu chipul și cu gândul, ca un osândit, plecându-te spre pământ și dacă se poate *udând cu lacrimi picioarele doctorului și judecătorului ca ale lui Hristos* (s.n.)". Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, 4, 56, p. 110-111.

[3026] *MiM* (*Ut st* 1); aceeași expresie și *MiM* (*Ut la* și acum).

[3027] *MiM* (*Ut st* 3).

bdelychtheisan para tēs sēs agathotētos)"[3028]. Ea poate fi „defăimată pentru viață (*hē apegnōsmenē dia ton bion*)", dar va rămâne în istoria Noului Testament, precum și în spiritualitatea creștină, mai mult drept cea „recunoscută pentru întoarcere (*hē epegnōsmenē* dia ton tropon)"[3029]. După Sfântul Ioan Hrisostom, cu toată reținerea ei motivată de starea de păcat, femeia se apropie totuși de Iisus, încurajată și de vindecarea de lepră a gazdei (altfel nu ar fi stat Iisus și alții la masă cu Simon), dar și de exemplul altor femei cu care Prorocul din Nazaret a intrat în contact: femeia cu scurgere de sânge (*Mt* 9, 20-22), samarineanca (*In* 4, 5-42), cananeanca (*Mt* 15, 21-28), care, totuși, aveau nevoie doar de o vindecare trupească (a lor sau a unui membru al familiei)[3030].

Prefațând imnul Casianei, a treia stihiră ideomelă de la stihoavna laudelor amintește de semnificația profetică a ungerii, ca vestitoare a Pătimirii și Învierii, început al unei noi umanități. Imnograful face apoi referire și la minunea învierii lui Lazăr, pentru a sublinia același simbol al ridicării din păcat și al regenerării făpturii umane[3031], definind păcatul drept moarte a sufletului înainte de cea a trupului, iar pocăința, drept ridicare/înviere (*anastasē*) mai înainte de înviere:

> „Venit-a la Tine femeia cea necurată și întinată, vărsând lacrimi pe picioarele Tale, Mântuitorule, dinainte vestind Patima Ta (*to pathos katangellousa*). Cum mă voi uita la Tine, Stăpâne? Că Tu ai venit să mântuiești pe păcătoasă. Ridică-mă din adânc pe mine cea moartă (*ek bythou thanousan me anastēson*), Cel ce ai ridicat pe Lazăr din mormânt, fiind mort de patru zile. Primește-mă pe mine ticăloasa, Doamne, și mă mântuiește"[3032].

[3028] *MiM* (*Ut st* 1). Despre relația pocăință-nădejde, Sfântul Ioan Scărarul se pronunță apodictic: „Pocăința este fiica nădejdii și tăgăduirea deznădejdii". Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, 5, 2, p. 136.

[3029] *MiM* (*Ut st* 4).

[3030] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 50, 1, p. 905. Râvna și îndrăzneala, izvorâte din deznădejde, au făcut-o pe femeie să înfrunte cutumele iudaice care interziceau prezența feminină la mese, mai ales la cele date în cinstea unui oaspete. Sf. Efrem Sirul, *Omilie despre femeia păcătoasă*, p. 188. Cu toate acestea, gestul ei este încuviințat și chiar lăudat, cu excepția lui Simon Fariseul. *Ibidem*, p. 200.

[3031] A se vedea *supra* 8.5.1., p. 379-382.

[3032] *MiM* (*Ut st* 3). „Să arătăm roade de pocăință și vom fi vii", *Mi* II (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 3). „Păcatul micșorează sufletul omului, îl transformă din nemuritor în muritor, din nestricăcios și infinit în stricăcios și mărginit. Cu cât mai multe păcate are omul cu atât este mai muritor. [...] Creștinismul este o chemare la luptă împotriva morții până la suflarea cea mai de pe urmă, adică, până la biruința finală asupra ei". Arhim.

Astfel, pocăința nu este văzută într-o lumină sumbră, ci în orizontul iertării și al noii vieți pe care o aduce Învierea lui Hristos; este pocăința trăită de fiecare om ca origine a „învierii" proprii din păcat, mai înainte de cea finală. Caracterul pascal (și, în sensul etimologic, de *trecere*) al pocăinței, iconizat de femeia cea păcătoasă, justifică prezența acesteia ca *typos* uman în chiar Săptămâna Pătimirilor și în antecamera Învierii.

> „Metanoia e o întoarcere, o trecere de la întuneric la lumină și o anticipare a Paștelui lui Hristos care îi vor face pe credincioși să treacă «de la moarte la viață și de pe pământ la cer»[3033]. Fără acest mic «paște» al căinței, în care elanul sufletului spre întoarcerea tuturor puterilor sale spre Dumnezeu se asociază cu jertfa de bunăvoie a trupului în asceză și osteneli, «Praznicul praznicelor» n-ar avea în fond nici semnificație, nici efect duhovnicesc real"[3034].

14.2.2. Cântarea Casianei, nou „psalm bizantin de pocăință"

Creație a uneia dintre cele mai cunoscute femei-melod, Casia (Casiana) monahia[3035], stihira în mai puțin de 100 de cuvinte „Doamne, femeia ceea ce căzuse" a primit numele de „psalm bizantin de pocăință" pe baza similitudinii compoziționale cu spiritul psalmilor clasici de pocăință (6, 31, 37, 50, 101, 129, 142), din care se

Iustin Popovici, *Omul și Dumnezeul-Om. Abisurile și culmile filozofiei*, p. 67. Însăși pocăința a fost numită o asumată „moarte înainte de moarte", în care, deși dureroasă, „creștinul poate pregusta libertatea învierii – da, acesta este însăși anticiparea mistică a Învierii". Hans Urs von Balthazar, *Liturghia cosmică*, p. 334. Despre păcatul ca moarte progresivă, dar și despre pocăință ca „murire înainte de a muri", la Arhim. Emilianos Simonopoetritul, *Așteptarea lui Dumnezeu. Despre boală, suferință și moarte*, traducere din limba greacă de Ierom. Agapie (Corbu), Ed. Sf. Nectarie, 2019 [*Tâlcuiri și cateheze* 7], p. 10-250 [„Moartea morții"].

[3033] *DmÎnv* (*Ut od* 1 *ir*). „Pocăința este ușa care scoate din întuneric și duce la lumină". Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheza* 28, p. 293.

[3034] Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 69. A se vedea și Pr. Prof. Nicolae D. Necula, „Pocăință și Înviere în Triod", în *GB* 52 (1996), nr. 5-8, p. 10-18; Raniero Cantalamesa, *Il mistero pasquale. Meditàzioni bibliche e patristiche*, Ed. Messagerro, Padova, 1981, p. 81-94 [„La nostra pasqua"].

[3035] A se vedea *supra* 7.1., p. 324-325.

inspiră[3036]. El are o dublă apariție în *Triduum*-ul Mirelui, la stihoavna Utreniei din Miercurea Mare și, reluat, la *Slavă... Și acum...* de la Vecernia unită cu Liturghia Darurilor mai înainte Sfințite din aceeași zi. Faptul că *ultima* compoziție de tip mobil care este folosită la *ultima* Liturghie a Darurilor din Săptămâna Mare este tocmai acest imn inegalabil de pocăință plină de speranță, îi sporește importanța în sine, dar și pecetluiește, într-un anumit fel, caracterul profund penitențial, dar și luminos, al acestui ritual liturgic de Împărtășire specific quadragesimal, conferindu-i punctul terminus care să-i desăvârșească intenționalitatea[3037].

Începând cu introducerea autoarei, în glasul al VIII-lea, diatonic, imnul Casianei va trece în scara cromatică (glasul al VI-lea), mai dramatic, odată cu plângerea femeii păcătoase, va atinge apoi discret și enarmonicul, pentru a reveni, concluziv, în diatonic[3038]:

[3036] Eva Kataphygiotou-Topping, „Kassiane the Nun and the Sinful Woman", în *Greek Orthodox Theological Review* 26 (1981), nr. 3, p. 201209 [folosim traducerea Ralucăi Tudorache, „Casiana monahia și femeia păcătoasă", în *Teologia* 12 (2008), nr. 1, p. 236-246; aici, p. 242]. În unele manuscrise mai vechi se numea, simplu, „Pentru desfrânată" (*Eis tēn pornēn*), sau „Troparul Casianei" (*To troparion tēs Kassianēs*). Spyros Panagopoulos, „Kassia: A Female Hymnographer of the 9th Century Byzantium and Her Hymnographic Poem on the Vesper of Holy Tuesday", în *De Medio Aevo* 7/1 (2015), p. 115-122 (articolul preia multe idei din articolul din anul 1981 al Evei Kataphigiotou-Topping); aici, p. 116-117. Alte comentarii, la Andrew R. Dyck, „On Cassia ΚΥΡΙΕ Η ΕΝ ΠΟΛΛΑΙΣ...", în *Byzantion* 56 (1986), p. 6376; Gheorghiță Zugravu, *Kassia the Melodist. And the Making of a Byzantine Hymnographer*, p. 168-176; Eva Kataphygiotou-Topping, „The Psalmist, St. Luke and Kassia the Nun", în *Études Byzantines* 9 (1982), p. 199-210.

[3037] Imnele de la prima Liturghie a Darurilor subliniază necesitatea postului duhovnicesc; de exemplu *Jo* I (*Vc Dst* 1, 4); având acest punct de plecare, credinciosul va fi învățat în tot Postul Mare că milostenia însoțitoare a ascezei fizice are nevoie stringentă de pocăință, ca urmare a conștientizării neputinței umane de vindecare prin propriile puteri. Pocăința și nădejdea care caracterizează imnului Casiei sunt elementele cu care credinciosul, exersat deja din timpul săptămânilor precedente, întâmpină Sfintele Pătimiri și Învierea lui Hristos.

[3038] A se vedea și H.J.W. Tillyard, „A Musical Study of the Hymns of Cassia", în *Byzantinische Zeitschrift* 20 (1911), p. 420-485; R.J. Schork, „Dramatic Dimension in Byzantine Hymns", în *SP* 8 (1966), p. 271-279. Modul interpretării (piatră de încercare pentru orice psalt), relația dintre melos și text și schimbarea de tonalitate la trecerea dintre vorbirea indirectă a Casiei și tânguirea femeii păcătoase, pe fondul relației dintre cuvânt, cântare și imagine, au fost magistral exploatate literar în nuvela „Portretul", în Valeriu Anania, *Amintirile peregrinului Apter. Nuvele și povestiri*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, [3]2004 [*Opera literară* 2], p. 294-314.

Tabel 14.2.2.a. ***Analiză comparată – MiM (Ut st slavă şi acum) – română/greacă***

MiM (Ut st slavă şi acum)[3039]	**Δόξα... Καὶ νῦν... Ποίημα Κασσιανὴς Μοναχῆς**[3040]
Doamne, femeia ceea ce căzuse în păcate multe,	*Κύριε, ἡ ἐν πολλαῖς ἁμαρτίαις περιπεσοῦσα γυνή,*
simţind Dumnezeirea Ta,	*τὴν σὴν αἰσθομένη Θεότητα,*
luând rânduială de mironosiţă şi tânguindu-se, a adus Ţie mir mai înainte de îngropare, zicând:	*μυροφόρου ἀναλαβοῦσα τάξιν, ὀδυρομένη μύρα σοι, πρὸ τοῦ ἐνταφιασμοῦ κομίζει. [λέγουσα],*
Vai mie! Că noapte îmi este mie înfierbântarea desfrâului, şi întunecată şi fără de lună pofta păcatului.	Οἴμοι! ὅτι νύξ μοι, ὑπάρχει, οἶστρος ἀκολασίας, ζοφώδης τε καὶ ἀσέληνος, ἔρως τῆς ἁμαρτίας.
Primeşte izvoarele lacrimilor mele, Cel ce scoţi cu norii apă din mare;	Δέξαι μου τὰς πηγὰς τῶν δακρύων, ὁ νεφέλαις διεξάγων τῆς θαλάσσης τὸ ὕδωρ·
pleacă-Te spre suspinele inimii mele, Cel ce ai plecat cerurile cu nespusa plecăciune.	κάμφθητί μοι πρὸς τοὺς στεναγμοὺς τῆς καρδίας, ὁ κλίνας τοὺς οὐρανούς, τῇ ἀφάτῳ σου κενώσει·
Ca să sărut preacuratele Tale picioare şi să le şterg pe ele iarăşi cu părul capului meu.	καταφιλήσω τοὺς ἀχράντους σου πόδας, ἀποσμήξω τούτους δὲ πάλιν, τοῖς τῆς κεφαλῆς μου βοστρύχοις,
Al căror sunet auzindu-l cu urechile Eva în rai în amiazăzi, de frică s-a ascuns.	*ὧν ἐν τῷ Παραδείσῳ Εὔα τὸ δειλινόν, κρότον τοῖς ὠσὶν ἠχηθεῖσα, τῷ φόβῳ ἐκρύβη.*
Cine va cerceta mulţimea păcatelor mele şi adâncurile judecăţilor Tale, Mântuitorul sufletelor, Izbăvitorul meu?	Ἁμαρτιῶν μου τὰ πλήθη καὶ κριμάτων σου ἀβύσσους, τίς ἐξιχνιάσει ψυχοσῶστα Σωτήρ μου;
Să nu mă treci cu vederea pe mine, roaba Ta, Cel ce ai nemăsurată milă.	Μή με τὴν σὴν δούλην παρίδῃς, ὁ ἀμέτρητον ἔχων τὸ ἔλεος.

Introducerea Casianei este în asentimentul imaginii compozite cu care am fost obişnuiţi: o femeie care „căzuse în păcate multe" (*Lc* 7, 37.39) aduce „mir mai înainte de îngropare" (*In* 12, 7; *Mt* 26, 11-12; *Mc* 14, 8), concomitent cu o tânguire ale cărei cuvinte sunt puse de Casia în gura femeii păcătoase[3041], expresie verbală a gestului ei grăitor şi fără cuvinte.

[3039] *MiM* (*Ut st slavă şi acum*), reluat în *MiM* (*Vc/LitDar Dst slavă şi acum*).

[3040] *Triödion katanyktikon*, p. 941.

[3041] Mai multe imne din *MiM* care conţin expresia „femeia păcătoasă" au fost atribuite, eronat, Casiei, pentru ca, ulterior, paternitatea să le fie redată autorilor adevăraţi

Dincolo însă de păcătoşenia ei, femeia are un acut simţ lăuntric, derivat din „chipul lui Dumnezeu" nicicând anulat de păcat[3042], dar revitalizat şi potenţat acum prin actul pocăinţei, care o ajută să intuiască în Omul Iisus, Care îi stă în faţă, Dumnezeirea Sa (*aisthomenē Theotēta*)[3043]. Pocăinţa nu este, aşadar, un act juridic, de absolvire a erorilor umane împovărătoare, ci deschiderea unei noi perspective asupra lucrurilor, fenomenelor şi persoanelor, perspectivă mai înainte obturată, deformată de păcatul pricinuitor de orbire sufletească. Dumnezeu nu Se descoperă atât în judecata Sa, cât în mila şi iubirea Sa. Cu alte cuvinte, Îl cunosc pe Dumnezeu *aşa cum este*, ca Iubire desăvârşită, mai ales în iertarea Sa, decât în actul de dreptate. Omiletica siriacă preferă mult acest episod al manifestării unei credinţe generatoare de puteri străvăzătoare:

> „Capacitatea unei «femei păcătoase» de a vedea prin «ascunzime» puterea lăuntrică a Fiului lui Dumnezeu într-un mod în care fariseul – omul onorabil şi bărbatul – nu o poate face [...] se potriveşte ideal concepţiei siriene despre ochiul luminos al credinţei, prezent în femeie, în ciuda păcătoşeniei sale, şi absent la bărbat, gazda virtuoasă a Mântuitorului"[3044].

Această recunoaştere a lui Iisus ca Dumnezeu de către femeia desfrânată a fost pusă în legătură şi cu vindecarea femeii bolnave de scurgere de sânge (*Lc* 8, 43-48, deci în capitolul următor celui în care este relatată ungerea de către femeia păcătoasă; şi paralelele *Mt* 9, 20-22; *Mc* 5, 25-34) care, de asemenea, I-a făcut cunoscută dumnezeirea[3045], precum şi cu naşterea Dumnezeu-omului dintr-o femeie,

(Cosma de Maiuma, Ioan Monahul/Ioan Damaschin şi un oarecare Byzantios). A se vedea Ilse ROCHOW, *Studien zu der Person, den Wirken und dem Nachleben der Dichterin Kassia*, Akedemie Verlag, München, 1967, p. 56-57 şi p. 235 (cu bibliografie), *apud* Spyros PANAGOPOULOS, „Kassia: A Female Hymnographer of the 9th Century Byzantium and Her Hymnographic Poem on the Vesper of Holy Tuesday", p. 122.

[3042] Andrei Criteanul insistă pe ideea de „întunecare" a chipului lui Dumnezeu prin păcat, dar niciodată pe ideea desfiinţării lui: „Întunecatu-mi-am frumuseţea sufletelui cu plăcerile poftelor şi toată mintea pământ mi-am făcut-o", *CM* (*od* 2 *tr* 6); la fel, *CM* (*od* 2 *tr* 7, 8, 12, 13).

[3043] În duhul Calcedonului, numai Dumnezeu-omul poate primi pocăinţa omului căzut şi îl poate ridica şi îndumnezei. Gheorghiţă ZUGRAVU, *Kassia the Melodist. And the Making of a Byzantine Hymnographer*, p. 169.

[3044] Hannah HUNT, *Plânsul de-bucurie-făcător. Lacrimile de pocăinţă*, p. 176-177.

[3045] „Pe ascuns, Mântuitorule, de Tine s-a apropiat,/ căci doar Om a crezut că eşti;/ dar pe când se vindeca/ a aflat că eşti şi Dumnezeu şi Om". SF. ROMAN

Fecioara Maria, aceasta din urmă *permițând* „ca dumnezeirea Sa să fie văzută și înțeleasă ca locuind și hrănind trupul ei fizic"; de aici, concluzia că „femeile joacă un rol esențial în revelarea dumnezeirii lui Iisus, acest aspect fiind întărit de faptul că Maria Magdalena a fost cea care L-a căutat și L-a aflat pe Iisus în răsăritul zilei de Paște (*In* 20, 1-2.14-16)"[3046]. Pe de altă parte, vindecarea (fizică, respectiv, sufletească) a femeii cu scurgerea de sânge și a femeii păcătoase, a căror asociere este prezentă și în ultima rugăciune de pregătire pentru Sfânta Împărtășanie[3047], prefigurează nevoia întregii omeniri de a fi tămăduită: „Sexualitatea feminină, reprezentată de bolile fiziologice ascunse și de sexualitatea fățișă a presupusei prostituate, devine astfel simbolică pentru nevoia întregii umanități de a fi curățită și vindecată de al doilea Adam"[3048].

Imnul continuă, apoi, cu mărturisirea femeii. Primul strigăt este unul al deznădejdii: „vai mie (*oimoi*)". El este însă imediat urmat de asumarea păcatului și de recunoașterea că desfrâul pe care l-a practicat, ca orice altă patimă, aduce întunecare duhovnicească: „noapte îmi este mie înfierbântarea desfrâului, și întunecată și fără de lună pofta păcatului". S-a subliniat că, în original, „pofta păcatului" (*erōs tēs hamartias*) are un mesaj duhovnicesc mult mai puternic: păcatul pervertește *erōs*-ul adevărat, care ar trebui să fie îndreptat spre Hristos, în dorința de a fi unit cu El în toate aspectele vieții[3049].

Comparațiile imnografului creează un dublu paralelism tematic (lacrimile-norii; aplecarea spre neputința umană-smerenia/„plecarea" prin întrupare): „Primește izvoarele lacrimilor mele, Cel ce scoți

MELODUL, „La vindecarea femeii cu scurgere de sânge", 3, în *Imnele Sfintei Scripturi*, p. 259.

[3046] Hannah HUNT, *Plânsul de-bucurie-făcător. Lacrimile de pocăință*, p. 184.

[3047] Păcătoasa, „cuprinzând preacuratele Tale picioare, a dobândit dezlegare de păcate", precum și femeia cu scurgere de sânge s-a vindecat prin atingere de haina lui Iisus; în mod asemănător, eu „ticălosul", mă rog ca, „întreg Trupul Tău cutezând a-l primi, să nu fiu ars", ci să fiu primit precum acele femei. *RândÎmp* (*rug* 11, a Sf. Ioan Damaschin).

[3048] Hannah HUNT, *Plânsul de-bucurie-făcător. Lacrimile de pocăință*, p. 179.

[3049] Gheorghiță ZUGRAVU, *Kassia the Melodist. And the Making of a Byzantine Hymnographer*, p. 171. „Cel ce s-a umplut de iubirea lui Hristos nu mai suportă să iubească pe altcineva pe pământ". SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Cateheza* 2, p. 29. Deși nefolosit cu referire la Dumnezeu în Noul Testament, conceptul de *erōs* divin va fi întâlnit mai ales de autorii mistici precum Dionisie Pseudo-Areopagitul, Grigorie de Nyssa, Simeon Noul Teolog, Maxim Mărturisitorul sau Grigorie Palama. A se vedea și recenta lucrare a lui Anders NYGREN, *Eros și agape. Prefaceri ale iubirii creștine*, Ed. Humanitas, București, 2019, 656 p.

cu norii apă din mare; pleacă-Te spre suspinele inimii mele, Cel ce ai plecat cerurile cu nespusa plecăciune". Apropierea de Dumnezeire („ca să sărut preacuratele Tale picioare și să le șterg pe ele cu părul capului meu") nu este cu putință fără acest preambul de confesiune smerită. Sfințenia absolută nu poate fi în contact decât fie cu imitarea ei, prin virtute (ca la Iosif, paradigma dreptului) sau cu smerenia (în cazul de față).

Picioarele Mântuitorului, astăzi udate cu lacrimi și șterse cu părul capului, sunt aceleași care, în rai, au determinat ascunderea, din frică, a protopărinților[3050]. Femeia păcătoasă răscumpără, prin gestul ei de pocăință, fuga de responsabilitate și asumare a greșelii pe care a arătat-o cealaltă femeie, Eva. În mod deliberat, Casiana încadrează temporal întâlnirea lui Dumnezeu cu Eva (și Adam) la miezul zilei („în amiazăzi")[3051], cu efect teologic: căderea/refuzul pocăinței primilor oameni sunt puse în legătură cu actul răstignirii lui Hristos, răscumpărător al eșecului din rai, răstignire despre care imnografia va sublinia că a avut loc tot „întru amiază"[3052].

Ultimele două paragrafe al imnului sunt pline de speranță, într-o intimitate a adresării directe, către un Mântuitor *personal*[3053] (*psyc-*

[3050] Se consideră că imnul ar conține o interpolare („de frică s-a ascuns") care ar aparține împăratului bizantin Teofil (829-842), cel care, anterior, o refuzase de soție pe curajoasa tânără Casia, ce va intra mai apoi în mănăstire. Într-o vizită la această mănăstire, Teofil dorește să o revadă pe Casia, care însă se ascunde, lăsând manuscrisul la care lucra, celebra ideomelă „Doamne femeia...", și pe care Teofil l-a completat, cu referire nu numai la ascunderea Evei în rai, ci și la ascunderea, din frică, a Casiei. Ea va continua mai apoi compoziția fără a elimina inserția bazileului, de altfel el însuși compozitor de imne liturgice. La Arhim. Ieronim MOȚOC, „În Sfânta și Marea Miercuri: despre femeia cea păcătoasă și cântarea Casiei", p. 255-257. Episodul, și la Charles DIEHL, *Figuri bizantine*, vol. I, Ed. pentru Literatură, București, 1969, p. 285-286.

[3051] Spre deosebire de referatul biblic al *Facerii*, care plasează întâlnirea Dumnezeu-om din rai în „răcoarea serii" (*Fc* 3, 8 - *Sin*); „în boarea amurgului" (*BA*); literar, în *LXX*: „pe seară" (*to deilinon*), sau în *TM*: „în adierea serii" (*le rūaḥ hayōm*).

[3052] *Mi* IV (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 1); „în miezul zilei (*mesēs hēmeras*)", *Mi* IV (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 1). Despre tematica „mijlocului" și cea a reunificării, interioare mai întâi, dar și la nivel pan-uman, a se vedea *supra* 11.5., p. 542 ș.u.. Despre legătura între ora căderii lui Adam și intervalul temporar al stării lui Iisus pe Cruce: între ceasul al șaselea și al nouălea (aproximativ 12-15), la SF. IRINEU DE LYON, Împotriva ereticilor V, 23, 2, *apud Septuaginta 1*, p. 60. „La amiază, pe când mergea prin rai Domnul, Adam și Eva s-au ascuns; tot la amiază tâlharul este dus în rai de Domnul". SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, 13, 19, p. 203.

[3053] Spyros PANAGOPOULOS, „Kassia: A Female Hymnographer of the 9th Century Byzantium and Her Hymnographic Poem on the Vesper of Holy Tuesday", p. 121.

hosōsta Sōtēr mou): așa cum adâncul judecăților lui Dumnezeu nu poate fi cercetat (cercat), așa nimeni dintre oameni nu este în stare să evalueze pe cea încărcată cu mulțimea păcatelor, decât Singurul Mântuitor de suflete. Încheierea este în spiritul psalmului prin excelență de pocăință al lui David: „Să nu mă treci cu vederea pe mine, roaba Ta, Cel ce ai nemăsurată milă" (*Ps* 50, 11). Astfel, „rugăciunea care începe cu un strigăt de disperare și de vină se termină cu o declarație de credință și nădejde", imnul Casianei rezumând întreg traseul parcurs de credincios între începutul și sfârșitul Postului Mare[3054].

Psalmul de pocăință pus în gura femeii păcătoase și pocăite a inspirat multe suflete spre pocăință recunoscătoare[3055]. Dacă în cazul lui Iosif, chipul lui „preafrumos" prin rodirea virtuților a ieșit în evidență prin opoziție cu neroditorul smochin (simbol al sterilității păcatului), în cazul femeii păcătoase, rodirea este dată de pocăință. Concept cheie al întregii perioade a Triodului, pocăința stă alături de alte virtuți, care, exersate, ar trebui să creeze haina de nuntă a creștinului cu care să intre la Ospățul Mielului Jertfit.

Astfel, dacă Iosif cel frumos, împodobit cu virtuți, este simbolul unei umanități împlinite, prin Hristos sălășluit în persoana umană deodată cu virtuțile practicate, femeia păcătoasă este icoana unei umanități la început nedesăvârșită, dar capabilă de regenerare, finalitate în care distincția dintre cele două tipare umane nici nu se mai pune. Modelele prezentate în acest capitol susțin ideea unei antropologii dinamice de tip pascal: *trecerea* de la „moarte" la „viață" este ilustrată atât de seismele biografice ale lui Iosif, dar în plan exterior, al unei providențe divine împreună lucrătoare cu omul drept, precum și de reconversia femeii păcătoase, în cazul căreia *transitus*-ul este unul interior, de tip ontologic. O umanitate înnoită este o umanitate care se deschide, prin virtuți și pocăință, spre Hristos, Dumnezeu-omul, a Cărui prezență și lucrare sfințitoare îi face și pe oameni – altoiți în El prin botez – „părtași dumnezeiești firi" (*2 Ptr* 1, 4).

[3054] Eva KATAPHYGIOTOU-TOPPING, „Kassiane the nun and the sinful woman", p. 246.

[3055] *Maica Gavrilia. Asceta iubirii*, traducere de Medana Oltean, Ed. Episcopiei Giurgiului, 2014, p. 324-325. A se vedea și Heszen AGNIESZKA, „The Sinful Woman as an Example of Metanoia in Byzantine Poetry", în *Classica Cracoviensia* 17 (2014), p. 69-87 (cu referiri la imaginea femeii păcătoase și pocăite, așa cum apare în condacul Sfântului Roman Melodul, în *Canonul cel Mare* al Sfântului Andrei Criteanul și în imnul Casiei).

S-a schimbat făptura
prin ale Tale patimi,
căci cu Tine-au pătimit toate câte sunt

SbM (Ut Pr 1 tr 22)

15. *Sympathōs*-ul cosmosului cu omul în cădere și cu Dumnezeu-omul la Răstignire și Înviere

Ortodoxiei îi este străină abordarea individualist-exclusivistă a oricărui fenomen, tocmai pentru faptul că Dumnezeu nu creează făpturi/lumi autonome, ci Își imprimă pecetea „ființării" Sale iubitoare intratreimice în toată creația Sa, pe care o cheamă să-și dezvolte potențialitățile relaționale în direcția unei inter-comuniuni cât mai strânse, pentru ca Dumnezeu să fie slăvit „peste toate și prin toate și întru toți (*ho epi pantōn kai dia pantōn kai en pasin*)" (*Ef* 4, 6). Lumea a fost creată pentru om[3056], iar omul, cunună a creației, a fost chemat să fie stăpân și preot al ei[3057], pentru a o spiritualiza și a o dărui, apoi, Creatorului, ca ofrandă de mulțumire (euharistică)[3058].

[3056] „Soarele își trimite razele sale foarte strălucitoare; dar a fost făcut să strălucească pentru om. Și toate viețuitoarele au fost create pentru a ne sluji nouă. Plantele și arborii s-au zidit pentru desfătarea noastră". SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, 11, 5, p. 164.

[3057] Despre tensiunea dintre aceste două realități și exploatarea unilaterală a demnității de „stăpân", deseori prin folosirea deformată a fundamentului biblic din *Fc* 1, 28 pentru a promova o viziune capitalistă, despre limitele inclusiv a mai „blândului" concept despre om ca *administrator* al creației și despre necesitatea recuperării de către persoana umană a statutului de sacerdot în relație cu lumea, la Mitropolitul Ioannis (ZIZIOULAS) de Pergam, „Stăpânii sau preoții creației?", în Arhid. John CHRYSSAVGIS, Bruce V. FOLTZ (EDS), *Pentru o ecologie a transfigurării. Perspective ortodoxe asupra mediului, naturii și creației* [de aici înainte, *Pentru o ecologie a transfigurării*], traducere din limba engleză Valentin-Radu Trandafir, Ed. Doxologia, Iași, 2017, p. 311-324. Și o amplă analiză a relației om-natură în teza de doctorat în antropologie, sociologie și etnologie a lui Stéphanie CHANVALLON, *Anthropologie des relations de l'Homme à la Nature: la Nature vécue entre peur destructrice et communion intime*. Université Rennes 2, Renees, 2010, 590 p.

[3058] Pr. Prof. Alexander SCHMEMANN, *Pentru viața lumii. Sfintele Taine și Ortodoxia*, traducere din limba engleză de Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi, Ed. Basilica,

Eșuând, omul a atras cu sine și creația într-un proces dezintegrator, dar aceasta așteaptă izbăvirea și ridicarea ei la menirea și slava care i-au fost promise: „Făptura a fost supusă deșertăciunii (*hē ktisis hypetagē*) – nu din voia ei, ci din cauza aceluia care a supus-o – cu nădejde, pentru că și făptura însăși se va izbăvi din robia stricăciunii (*hoti kai autē hē ktisis eleutherōthēsetai apo tēs doulias tēs phthoras*), ca să fie părtașă la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu" (*Rm* 8, 20-21).

> „Făptura s-a făcut stricăcioasă. Din ce cauză și pentru ce? Pentru tine, omule. Fiindcă ai luat trup muritor și supus prefacerii; de aceea și pământul a primit blestemul și a produs spini și pălămidă [...]. Dar ce, oare pătimind, făptura a fost influențată de altceva? Nicidecum, căci acestea au provenit din cauza mea. Și dacă i s-a întâmplat din cauza mea, cum de nu este nedreptățită, pătimind toate acestea spre îndreptarea mea? [...]. «Ce spui?» zice; «A pătimit zidirea rău din cauza ta? Dar cu nimic n-a fost nedreptățită, fiindcă iarăși va deveni nestricăcioasă pentru tine» – căci aceasta înseamnă «cu nădejde»"[3059].

15.1. Solidaritatea creației cu omul. Efectele căderii

Starea primordială a lumii este prezentată atât de cartea *Facerii*, cât și de Părinții Bisericii, ca una de armonie: „Și a văzut Dumnezeu că era bine" (*Fc* 1, 8.12.18 și *Fc* 1, 4.21.25); „Dumnezeu S-a uitat la tot ce a făcut și, iată, erau foarte bune (*kala lian*)" (*Fc* 1, 31); „Așa s-au împlinit cerul și pământul și toată podoaba lor (*kai pas ho kosmos autōn*)" (*Fc* 2, 1). În aceste exemple, termenul grecesc *kalos* are atât semnificația de „bun", cum apare în majoritatea traducerilor, dar și de „frumos"[3060], fiind corespondentul ebraicului *ṭōḇ*, cu sferă semantică mai largă, incluzând și ideea de „potrivit", „adecvat"[3061]. De asemenea, *kosmos* trimite mai sugestiv la ideea de armonie, ordine, perfecțiune[3062], după chipul frumuseții dumnezeiești[3063].

Cosmosul primordial nu cunoștea nicio opoziție sau conflict între elementele creației sau și între om și creație. Omul, creat după chipul lui Dumnezeu cel Unul, era principiul unificator al creației[3064]; aceasta pentru că doar omul, după Sfântul Maxim Mărturisitorul,

> „are, în chip natural, prin însușirea părților sale de a fi în relație cu toate extremitățile, puterea de unire, prin mijlocirile între toate extremitățile. Prin această putere completându-se modul creării prin cauză a celor împărțite, omul avea să facă arătată prin sine marea taină a țintei dumnezeiești: unirea armonioasă a extremităților din făpturi între ele, unire ce înaintează în sus și pe rând de la cele imediate la cele mai îndepărtate și de la cele mai de jos la cele mai înalte, sfârșindu-se în Dumnezeu"[3065].

Această solidaritate a lumii cu omul nu înseamnă că lumea este supusă, aprioric, omului, sau că omul are dreptul să o „constrângă" pentru a-i fi un mediu inert, neparticipativ, al desfășurărilor sale, indiferent de cum ar fi ele concepute. Spiritualitatea ortodoxă vorbește despre lume „ca dar al lui Dumnezeu și crucea pusă pe acest dar"[3066], în sensul că lumea este doar mediul transparent al cunoașterii și al

---

București, ²2012, p. 17-20. Anestis G. Keselopoulos, *Man and the Environment: A Study of St. Symeon the New Theologian*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 2001, p. 66-67.

[3059] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Epistola către Romani*, 15, în *Omilii la epistolele pauline*, Traducere de PS Teodosie Atanasiu, revizuită și îngrijită de Cezar Păvălașcu și Cristian Untea, Ed. Christiana, București, 2005, p. 131. Statornicia definitivă a cosmosului în această stare de „nestricăciune" va fi posibilă odată inaugurarea în slavă a Împărăției lui Dumnezeu. Iar trecerea de la starea actuală a lumii la chipul ei înnoit va fi una deopotrivă tainică și rapidă, cu „caracter apofatic-pnevmatic". Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologie dogmatică ortodoxă*, 3, p. 404.

[3060] *Septuaginta 1. Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul*, p. 52. „Prin aceste cuvinte Scriptura nu vrea să spună că cele făcute de Dumnezeu i-au încântat ochiul, nici că Dumnezeu privește frumusețile făpturilor cum le privim noi; ci frumosul, în înțelesul dat aici de Scriptură, este ceea ce-i făcut în chip desăvârșit și servește bine scopului pentru care a fost făcut". Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, 3, 10, p. 108-109. Părintele Dumitru Fecioru atrage atenția asupra acestui termen și traduce textul din *Facere* tot cu „frumos/frumoasă" pentru a fi în acord cu înțelegerea și tâlcuirea pe care o dă ierarhul capadocian. *Ibidem*, 2, 8, nota 18, p. 93-94.

[3061] *Biblia după textul ebraic. Geneza*, p. 199.

[3062] *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediția *BA*, nota h), p. 23. Alte sensuri ale lui *kosmos*, în *A Greek-English Lexicon*, p. 935.

[3063] „[...] Preaiubite al meu Fiu, unde a apus frumusețea Ta cea luminată, care a împodobit firea omenească", *Mi* II (*Vc st slavă și acum*).

[3064] Jean-Claude Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, p.19.

[3065] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 106, p. 389. Omul sfânt, pe mai departe, continuă această lucrare unificatoare, pentru că omul sfânt este cel care se raportează nepătimaș la natură, dincolo de simțuri. *Ibidem*, 44, p. 237.

[3066] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologie dogmatică ortodoxă*, 1, Ed. Basilica, București, ⁵2018 [*Opere complete* 10], p. 354-360.

apropierii omului de Dumnezeu Dăruitorul din iubire[3067], Care nu doar că nu Se confundă cu darul Său făcut omenirii, dar este infinit superior acestuia. Dacă omul devine rob lumii sau lumea este robită de către om, atunci raportul firesc, natural, nealterat om-creație se pierde. Firescul acestui raport este „crucea", văzută ca răstignire a voințelor pătimașe și ca mod al coabitării interumane și între om și elementele creației în cadrele lăsate de Creator dintru început:

> „*Toate cele văzute* (fenomenele) *se cer după cruce* (s.n.), adică după deprinderea de a stăvili afecțiunea față de ele a celor ce sunt duși prin simțuri spre ele. Iar cele inteligibile (numenale) toate au trebuință de mormânt, adică de nemișcarea totală a celor ce sunt purtați spre ele de minte. Căci împreună cu afecțiunea și cu mișcarea, aceasta fiind înlăturată spre cele create, răsare Cuvântul singur, existând de sine, ca ridicat din morți, circumscriind toate cele ce au provenit din El. Acum nimeni nu mai e legat de El prin relație naturală, căci după har, dar nu după fire, se efectuează mântuirea celor ce se mântuiesc"[3068].

[3067] Imnografia arată că Dumnezeu iubește atât pe om, cât și întreaga creație. Pr. Prof. Viorel SAVA, „Iubirea lui Dumnezeu față de creația Sa reflectată în cultul ortodox", în *TV* 7 (1997), nr. 1–6, p. 43–50.

[3068] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete gnostice* I, 67, p. 127-128. Acest mod de raportare la cosmos este unul cât se poate de actual în actuala criză ecologică, a cărei rezolvare stringentă nu stă doar în descoperirea și aplicarea unor tehnici noi, ci prin ceea ce Mitropolitul Kallistos Ware a numit o *„metanoia* cosmică", înțeleasă ca perspectivă nouă, o gândire schimbată, vizibilă într-o „autodisciplină" (în fond, purtarea crucii) manifestată prin elemente caracteristice unei vieți spirituale active: *nepsys* (ca vigilență, trezvie, atenție), *sophrosyne* (ca biruire a permisivității de orice fel, deci și față de natură) și *enkrateia* (autolimitare ascetică, inclusiv de la consumul resurselor naturale). Mitropolitul Kallistos (WARE) de Diokleia, „Prin creație spre Creator", în Arhid. John CHRYSSAVGIS, Bruce V. FOLTZ (EDS), *Pentru o ecologie a transfigurării*, p. 167-202. Și întreaga lucrare cu titlu identic, IDEM, *Through the Creation to the Creator*, Friends of the Centre Papers, London, 1997. O apariție mai veche, despre ordinea generală a naturii și legile ei (din perspectiva cosmologiei, a biologiei vegetale, animale și a anatomiei umane), și despre rolul revelator al creației referitor la Creatorul ei, la Rev. James M'COSH, George DICKIE, *Typical Forms and Special Ends in creation*, Robert Carter&Brothers, New York, 1857, 539 p., mai ales p. 504-532. Despre un ethos ascetic al raportării la mediul înconjurător, la Elizabeth THEOKRITOFF, „A Eucharistic and Ascetic Ethos: Orthodox Christianity and the Environment", în *Shap Working Party on World Religions in Education 2008/2009: The Environment*, p. 505-524; EADEM, „The Orthodox Church and the Environmental Movement", în Clifford Chalmers CAIN (ED.), *Many Heavens, One Earth. Readings on Religion and the Environment*, Lexington Books, 2012, p. 65-79.

Mai mult decât atât, lumea nu era desăvârșită, iar omul era chemat să o ridice la un nivel mai înalt de legătură cu Dumnezeu. După Sfântul Maxim, unul dintre cele cinci paliere de „uniune" pe care omul era chemat să le medieze este și relația dintre Dumnezeu și creația Sa[3069]:

> „Omul nu se mântuiește prin univers, dar universul se mântuiește prin om [...] Pământul găsește sensul său personal, ipostatic, în om. Lumea urmează omului, pentru că este ca o natură a lui; e «antroposfera» lui, s-ar putea zice. Și această legătură antropo-cosmică se împlinește când se împlinește legătura chipului uman cu Dumnezeu, prototipul său [...] Numai prin noi, cosmosul, ca un trup care se prelungește, poate primi harul. Căci nu numai sufletul, ci și trupul omului e după chipul lui Dumnezeu"[3070].

Prin cădere, nu a fost afectată numai relația om-Dumnezeu, ci și cea dintre om și cosmos, printr-o consecventă legătură de tip cauză-efect. Dacă în natura umană s-a instaurat fragmentarea, fărâmițarea și dezordinea, acestea s-au prelungit în întreaga creație, solidară cu omul (*Rm* 8, 20-22), dezordinea interioară a omului devenind „un principiu al anomiei, al dezordinii"[3071] cosmice. După Sfântul Maxim Mărturisitorul, omul a preferat „frumusețiii spirituale inferioritatea firii văzute din jurul lui"; drept consecință,

> „a secerat ca rod vrednic de aplecarea voii sale [...] nu numai stricăciunea și moartea trupului și mișcarea și lunecarea promptă spre orice patimă, ci și nestatornicia și neregularitatea și pornirea ușoară spre schimbare a firii văzute din afara și din jurul lui"[3072].

[3069] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, 106, p. 390-391.

[3070] Vladimir LOSSKY, „Théologie Dogmatique", în *Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, Paris, 1964-1995, p. 227, *apud* Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Teologie dogmatică ortodoxă*, 1, p. 435-436. Părintele Boris Bobrinskoy folosește termenul de „cosmomorfism" pentru a caracteriza profunda relație dintre om și cosmos, afirmând, fără a cădea în panteism, că „universul prelungește omul", dar și îl „pătrunde prin toți porii ființei sale". Pr. Prof. Boris BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi*, p. 70.

[3071] Pr. Prof. Dr. Ștefan BUCHIU (coordonator), *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Basilica, București, 2017, p. 408. Despre păcat, ca ingredient de alterare a unității, la † DAMASCHIN DORNEANUL, „Păcatul, alterare a unității", în *Simpozionul Internațional „Unitate și dăruire. Centenar România Mare 1918-2018". Episcopia Caransebeșului. Universitatea „Eftimie Murgu" Reșița, 16-17 aprilie 2018*, Ed. Montefano, Ed. Episcopia Caransebeșului, 2019, p. 34-45.

[3072] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, 8, p. 150.

Lumea nu a mai fost un mediu care să-l ajute pe om în cunoașterea lui Dumnezeu, devenind, astfel, opacă, deși nu întru totul incapabilă să fie mediu al unui dialog cu Dumnezeu. Duhul lui Dumnezeu nu a mai lucrat cu aceeași intensitate nici asupra omului și, din cauza lui, nici asupra naturii: creația și-a pierdut maleabilitatea originară, iar omul nu a mai avut acea „forță" a spiritului, „prin care să o poată conduce spre deplina stare de mediu de comuniune între Dumnezeu și el și între el și semenii săi"[3073].

Imnografia Triodului reflectă cu prisosință această solidaritate a naturii cu omul. Dacă, la început, Adam se desfăta „întru roadele cele frumoase, veselitoare și nestricăcioase" ale raiului[3074], după cădere „pământul a fost blestemat" pentru a rodi doar „spini și pălămidă"[3075] și va fi lucrat de acum cu sudoare (*Fc* 3, 17-19)[3076]. După cuvintele Sfântului Pavel, „toată făptura împreună suspină și împreună are dureri până acum (*pasa hē ktisis systenazei kai synōdinei achri tou nyn*)" (*Rm* 8, 22); așadar și raiul *com-pătimește* cu Adam la căderea acestuia, tristețea lui Adam este și tristețea naturii, la care se adaugă și cetele îngerești, într-o solidaritate pancosmică: „Plângeți-mă, cete îngerești, frumusețile raiului și podoaba plantelor celor de acolo, pe mine cel înșelat rău și de la Dumnezeu depărtat"[3077]; „Livadă fericită, pomi sădiți de Dumnezeu, frumuseți ale raiului, acum vărsați lacrimi din frunze ca din niște ochi, pentru mine cel golit și înstrăinat de mărirea lui Dumnezeu"[3078]. Iar căderea lui Adam trebuie plânsă,

[3073] Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Teologie dogmatică ortodoxă*, 1, p. 495-496.

[3074] *DmLbr* (*Ut od* 1 *tr* 3); după cădere, el nu se va mai bucura de „preadulcea și dumnezeiasca strălucire" a Paradisului, *DmLbr* (*Ut od* 4 *tr* 4).

[3075] *DmLbr* (*Vc Dst* 2).

[3076] *DmLbr* (*Ut od* 3 *se tr* 1). Sfântul Maxim Mărturisitorul dă și o interpretare anagogică acestui pasaj biblic. Astfel, „pământul" este „trupul lui Adam", care devine „blestemat prin faptele lui, adică patimile minții lipite de pământ"; consecința blestemului este „nerodirea virtuților"; spinii și mărăcinii sunt „grijile și gândurile" care răsar din trup (pe lângă efemera plăcere „stricăcioasă"), respectiv „marile ispite și primejdii"; „sudoarea feței" este „osteneala și robotirea simțurilor". Raportat la o dimensiune interioară, pământul este „inima lui Adam", din care izvorăsc gândurile nepotrivite, ca niște spini și mărăcini, ce sunt înlăturate prin efortul („sudoarea") contemplației duhovnicești. SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, 5, p. 44-45. Relația dintre pământ (*gē*) și „trup" (*sarx*) sau „inimă" (*kardia*) este facilitată de faptul că, în greacă, sunt de același gen (feminin). *Ibidem*, nota 57.

[3077] *DmLbr* (*Ut od* 4 *tr* 2).

[3078] *DmLbr* (*Ut od* 4 *tr* 3). Adam nu plângea atât pentru pierderea raiului, cât pentru pierderea iubirii lui Dumnezeu. SF. SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejdii și iadul smereniei. Însemnări duhovnicești*, 18, p. 230.

până la urmă, de către toți oamenii, „căci obștească este suferința care a atins al nostru neam"[3079].

Reacțiile tectonice și astrale au fost aceleași, atât la căderea lui Adam (la închiderea raiului), cât și la Răstignirea noului Adam (și deschiderea raiului), fiind prezentate de imnograf aproape în termeni de sinonimie: „Soarele razele și-a ascuns, luna cu stelele în sânge s-au schimbat, munții s-au înfricoșat, dealurile s-au cutremurat, când s-a închis raiul ieșind Adam"[3080].

Explicația acestei solidarități rezidă în aceea că omul nu poate fi înțeles în afara naturii, depinde de ea și ea de el, nu în sensul unui panteism difuz, ci în sensul că omul poartă în sine elementele naturii, iar aceasta nu poate să existe în chip desăvârșit în afara omului (de pildă, celelalte planete, nefiind populate, nu au vegetație și o faună). Mai mult, natura i-a fost dată omului ca mijloc de creștere spirituală și de „dezvoltare a umanității în solidaritate"[3081]. De aceea, nici căderea omului și nici mântuirea lui nu pot fi înțelese în afara acestei relații cu natura:

> „Mântuirea și îndumnezeirea vizează, fără îndoială, în mod direct umanitatea, dar nu o umanitate desprinsă de natură, ci unită ontologic cu natura. Căci natura ține de om, sau întregește pe om, și omul nu se poate desăvârși fără să reflecteze și să lucreze asupra naturii. De aceea, prin lume se înțelege atât natura, cât și umanitatea; sau, când se indică prin cuvântul lume una din ele, totdeauna este înțeleasă și cealaltă"[3082].

15.2. Creația „pătimitoare" cu Dumnezeu-omul

Imnografia Vinerii Mari, dar și suficiente piese imnografice anterioare, reflectă solidaritatea naturii cu Hristos, Omul cel nou acum suferind, ca și oarecând la cădere, când subiectul de *com-pătimire* era Adam cel vechi. Antropologia și hristologia ortodoxă își vădesc, încă o dată, și un caracter cosmic, mărturie a conceptului unitar și solidar al creării și re-creării lumii și al facerii și re-facerii omului.

[3079] SF. IOAN DAMASCHIN, *Omilie la Sfânta Vineri*, 2, p. 104.

[3080] *DmLbr* (*lit slavă*). A de vedea *Mt* 27, 45 (întuneric); *Mt* 27, 51 (cutremurul).

[3081] Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Teologie dogmatică ortodoxă*, 1, p. 339.

[3082] *Ibidem*, p. 337.

Mandatul primit de Adam în privința desăvârșirii unității creației, neputând fi dus până la capăt, a fost preluat de Hristos. În El, Dumnezeu Se face om și, astfel, unind

> „prin Sine Însuși părțile naturale sfâșiate ale firii universale în totalitatea ei și rațiunile generale manifestate în părți, prin care se înfăptuiește unirea celor despărțite, împlinește marele sfat al lui Dumnezeu și Tatăl, readucând (recapitulând) toate în Sine, cele din cer și cele de pe pământ. Căci în Sine au fost și create"[3083].

Mărturia participării naturii întregi la această lucrare a Dumnezeu-omului se vede încă de la naștere: Iisus Se naște într-un spațiu deschis, într-o peșteră dintr-un câmp, în proximitatea unor animale, în doxologia îngerilor și primind închinarea smerită a păstorilor (*Lc* 2, 1-20). Elemente care țin de o părtășie a cosmosului cu misiunea hristică apar pe tot parcursul vieții Mântuitorului: steaua prevestitoare a nașterii are o traiectorie neobișnuită (*Mt* 2, 1-12), apa și vânturile ascultă de cuvântul lui Iisus (*Mt* 8, 23-27; *Mc* 4, 34-41; *Lc* 8, 22-25), pământului îi este suspendată, pe moment, atracția gravitațională (*Mt* 14, 25; *Mc* 6, 48-51; *In* 6, 19-21), apa este transformată în vin (*In* 2, 1-11) și poate furniza o cantitate de pește, altfel imposibil de realizat prin mijloace obișnuite (*Lc* 5, 4-11; *In* 21, 1-11) etc. Cu atât mai mult, cosmosul nu putea fi indiferent la Pătimirile, Moartea și Învierea lui Hristos, imnografia surprinzând în mod minunat această atitudine empatică.

Astfel, se afirmă deseori în imnografie că întreaga natură creată se înspăimântă, se cutremură, se înfricoșează văzând pe Creator răstignit: „Pe Tine, Cel ce ai spânzurat pe ape tot pământul fără ținere, văzându-Te făptura spânzurat în locul Căpățânii, de multă spaimă a fost cuprinsă"[3084]. Natura nu este doar solidară cu Creatorul la Pătimire, ci suferă o mutație; ea se schimbă, își repoziționează coordonatele relaționării sale cu omul; natura alege să fie „de

[3083] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 106 a, p. 394. Creația se împlinește numai prin om, adică prin Dumnezeu-omul. Este subiectul întregii lucrări a lui Olivier Clément, *Le Christ Terre des Vivants*, Abbaye de Bellefontaine, 1976, 171 p. [*Spiritualité orientale et vie monastique* 17].

[3084] *SbM* (*Ut od* 3 *ir*); „Când Te-ai răstignit, Hristoase, toată făptura văzându-Te s-a cutremurat; temeliile pământului s-au clătinat de frica puterii Tale, luminătorii s-au ascuns, și catapeteasma Templului s-a rupt; munții s-au cutremurat și pietrele s-au despicat", *ViM* (*Ut fer* 6) (*Ut la* 3).

partea" lui Dumnezeu în Care își recunoaște Proniatorul: „S-a schimbat făptura/ Prin ale Tale patimi,/ Căci *cu Tine-au pătimit toate câte sunt* (*panta gar soi, Loge, synepaschon*, s.n.)/ Țiitor a toate cunoscându-Te"[3085]. Făptura este alături de Făcătorul ei și, răzvrătindu-se, dorește a mărturisi dumnezeirea Celui pe nedrept răstignit:

> „Soarele a apus dacă Te-a văzut răstignit. Cum n-ar fi apus, văzând ocara adusă Făcătorului său? Dar și toată făptura clătinându-se cu răstignitorii, a strigat în tăcere: Tu ești Dumnezeul tuturor!"[3086].

Laitmotivul cântării a opta din Vinerea Mare este și motivația duhovnicească a mișcărilor naturii la Pătimire, acestea fiind semn că „toată făptura Mă binecuvintează, slăvindu-Mă în veci"[3087].

Preluând informațiile oferite de sfinții evangheliști referitor la cele petrecute la Răstignire, imnograful vede în fenomenele cosmice un semn al „plânsului" naturii în fața acestei priveliști:

[3085] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 22). Hristos, deși batjocorit, a fost cunoscut ca Dumnezeu de întreaga zidire. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, 4, 10, p. 55.

[3086] *Vi* V (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2); *ViM* (*C Împ 1 tr* 1/12). Cel vândut este „Făcătorul cerului și al pământului", *ViM* (*Ut ant* 5 *tr* 2). Prin semnele naturale declanșate în timpul Pătimirilor, „Hristos S-a arătat ca Dumnezeu". Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 88, 2, p. 983.

[3087] *ViM* (*Ut od* 8 *tr* 1-4). În general, când se vorbește în teologie despre „liturghia cosmică" referințele sunt mai mult la om și la rolul său în cosmos, decât la cosmosul în sine, și în cea mai mare măsură este firesc să fie așa. Consacrată prin Hans Urs von Balthazar, ideea a fost preluată și de alți autori. Un articol recent, la Hieromonk Gregorios, „Cosmos as a Realm of Liturgy", în John Hadjinicolaou (ed.), *Environment-Anthropology-Creation*, Alexander Press, Montreal, 2006 [*Synaxis* 1], p. 245-249. Despre „lauda" cosmică în cadrul liturgic, inclusiv în unele anaforale mai vechi (de exemplu, a Sfântului Apostol Iacov), la Elizabeth Theokritoff, „Liturghie, închinare cosmică și cosmologie creștină", în Arhid. John Chryssavgis, Bruce V. Foltz (eds), *Pentru o ecologie a transfigurării*, p. 533-554. Sfântul Chiril al Ierusalimului dă mărturie despre o prezență doxologică și a cosmosului în rugăciunea euharistică: „După aceea facem pomenire de cer, de pământ și de mare; de soare și de lună; de stele și de toată zidirea cugetătoare și necugetătoare, văzută și nevăzută: de îngeri, de arhangheli, de puteri, de domnii, de începătorii, de stăpânii, de tronuri, de heruvimii cei cu multe fețe, spunând cu tărie cuvintele lui David: «Măriți pe Domnul cu mine» (*Ps* 33, 3)". Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice*, V, 6, p. 361. În cultul bizantin actual, este de amintit rugăciunea mare de la sfințirea Apei la Botezul Domnului, alcătuire a Sfântului Sofronie al Ierusalimului: „De Tine se cutremură puterile îngerești. Pe Tine Te laudă soarele. Pe Tine Te slăvește luna. Ție se supun stelele. Pe Tine Te ascultă lumina. De Tine se îngrozesc adâncurile. Ție slujesc izvoarele". În *Molitfelnic*, Ed. IBMO, București, 2019, p. 859.

„Se tânguiește toată zidirea, văzându-L spânzurat gol pe lemn; soarele și-a ascuns razele, și stelele și-au tăinuit lumina, și pământul cu multă frică s-a clătinat, marea a fugit și pietrele s-au despicat, și morminte multe s-au deschis, și trupuri de sfinți bărbați au înviat; iadul jos a suspinat"[3088].

„Văzându-Te toată făptura răstignit pe cruce gol, pe Tine, Făcătorul și Ziditorul tuturor, s-a schimbat de frică și s-a tânguit; soarele și-a strâns lumina și pământul s-a clătinat; pietrele s-au despicat și catapeteasma templului s-a rupt; morții din morminte s-au sculat și Puterile îngerești s-au spăimântat"[3089].

Întunecarea soarelui fizic este explicată, metaforic, prin eclipsarea acestuia de către adevăratul Soare, al slavei, care S-a înălțat, pe Cruce, „obturând" lumina celui material: „Ai apus în trup,/ Sub pământ, nestinsule Luceafăr;/ Și acesta neputând vedea soarele,/ În amiază-zi el s-a întunecat"[3090]; „Pământul de frică/ S-a mișcat, Cuvinte,/ Și luceafărul lumina sa și-a ascuns,/ Apunând a Ta lumină sub pământ"[3091]. În același sens se exprima și Sfântul Efrem Sirul, înzestrând materia fizică (soarele) cu un „simț" al smereniei: „Soarele a văzut și el un alt Soare, Cel puternic, ce strălucea pe Golgota și, lovit de razele lui, s-a ascuns, ca soarele văzut să-L arate pe Cel

[3088] *SbM* (*Ut od* 6 *ic*). Aproape identic la Sf. Grigorie de Nazians, *Cuvântul al XLV-lea. La Sfintele Paști*, 29, p. 162.

[3089] *Dm* III (*Vc lit* 1). Stihira este identică cu cea din *Mi* IV (*Vc st* 1 *slavă și acum*), ceea ce arată transferul ei din această zi în cea de duminică, unde ceremonia închinării Sfintei Cruci și a prăznuirii mijlocului Postului Mare va avea o mai mare amploare. Despre ruperea catapetesmei la răstignire, *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 7); *ViM* (*Ut ant* 10 *tr* 1) (*Ut ant* 12 *tr* 2) (*Ut la* 3) (*C Împ 1 tr* 1/12).

[3090] *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 35). „Soarele-a apus [...]/ Apunând Tu, ne-nseratul soare, Hristos", *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 3); „Și și-ascund luminătorii lumina lor,/ Sub pământ Tu, Soare, ascunzându-Te", *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 7); Hristos este „Luceafăr al dreptății", *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 15), „Luceafăr nestins", *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 34); „S-a cutremurat/ Și lumina soarele și-a stins-o,/ Când în groapă Te-a văzut neînsuflețit;/ Nevăzuta mea lumină, Bunule!", *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 50); „Doamne, când Te-a văzut soarele pe Cruce răstignit, pe Tine Soarele dreptății, razele și-a ascuns și luna și-a schimbat lumina întru întuneric", *Mi* V (*Vc st slavă și acum*). *Mi* IV (*Ut od* 5 *tr* 4); *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 43); *ViM/SbM* (*Pav od* 4 *tr* 1).

[3091] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 26); *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 34); „văzându-Te, soarele și luna lumina și-au ascuns, și de frică pământul s-a cutremurat", *14 septembrie* (*Vc lit* 7). „Soarele s-a întunecat (*Lc* 23, 45) din pricina Soarelui dreptății (*Mal* 3, 2). Pietrele s-au despicat (*Mt* 27, 51) din pricina Pietrei celei spirituale (*1 Co* 10, 4)". Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, 13, 34, p. 215.

nevăzut"[3092]. Legile naturale ale răsăritului/apusului soarelui sunt anulate la Răstignire și dintr-un alt motiv, anume acela de a „asigura" prin fenomenele succesive de apariție/dispariție a luminii o cronologie de trei zile între momentul Morții și al Învierii:

„Soarele s-a întors întorcându-și raza, strălucind iarăși după trei ore, ca să vestească mai înainte apusul soarelui Dreptății și răsăritul Celui înviat după trei zile; pământul s-a scuturat de stricăciune grăbindu-se spre nestricăciune, stânci s-au despicat (*Mt* 27, 51) căutând o mai bună alcătuire"[3093].

Tot acum, odată cu ascunderea soarelui material, o altă lumină, spirituală, își face apariția: lumina care vine în sufletele oamenilor de pe urma iertării pe care o oferă Dumnezeu: soarele material s-a întunecat prin răstignire[3094], dar Hristos a „strălucit cu adevărat credincioșilor lumina cea adevărată a iertării"[3095]. Paradoxal, prin răstignire s-a întunecat soarele material, creat, dar s-au „luminat toate plinirile lumii"[3096], pentru că Sfânta Cruce strălucește mai mult decât razele soarelui material[3097].

[3092] Sf. Efrem Sirul, *Imnele Răstignirii*, 1, 10, traducere de Diac. Ioan. I. Icăjr, în Sf. Efrem Sirianul, *Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii*, p. 199; „Luminătorii I-au slujit în ziua Pătimirii. Erau în faza lor plină, preînchipuind plinătatea ce nu cunoaște micșorare. Soarele era simbolul slavei Lui, luna simbolul umanității Sale; și amândouă L-au vestit". *Ibidem*, 4, 15, p. 211.

[3093] Sf. Nicolae Cabasila, *Cuvânt la Pătimirile mântuitoare*, 17, p. 158. Cabasila consideră că tot trei ore a stat sufletul lui Iisus în iad. *Ibidem*, 12, p. 154. „Soarele se stingea și iarăși se lumina, hotărnicit măsura celor trei zile ale Domnului". Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt la Sâmbăta cea Sfântă* 21, p. 129; o explicație mai pe larg pentru cele „trei zile", *Ibidem* 26, p. 135-137.

[3094] *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 3); *Vi* III (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 3); *Vi* III (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 2). Imnograful insistă mult pe întunecarea soarelui, ca fenomen cosmic neobișnuit în miezul zilei, prezent timp de trei ore (aprox. 12-15). Alte exemple: „Văzându-Te soarele întins pe Cruce, și-a strâns razele și tot pământul s-a clătinat cu cutremur, văzându-Te de voie pătimind", *Mi* V (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1); „soarele văzându-Te pătimind pe Cruce și-a ascuns lumina, iar pentru ocările Tale, Stăpâne, toată făptura împreună s-a clătinat și pietrele s-au despicat", *Vi* III (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2); „soarele s-a întunecat, nesuferind să vadă batjocorit pe Dumnezeu, de Care se cutremură toate", *ViM* (*Ut ant* 10 *tr* 1); „soarele își ascunde razele sale, văzând pe Stăpânul răstignit", *ViM* (*Ut ant* 12 *tr* 2); „Luminătorii și-au ascuns lumina lor, văzându-Te pe lemn pironit fără dreptate", *Vi* IV (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 1).

[3095] *Vi* I (*Vc Dst* 1).

[3096] *Vi* II (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 2).

[3097] *Ma* IV (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 2); *Vi* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2, 4).

Modificările astronomice, generate de Pătimiri, sunt motiv pentru a reflecta la efectul patimilor asupra noastră:

> „Lumina soarelui, Mântuitorule, s-a schimbat întru întuneric prin răstignirea Ta, și strălucirea lunii s-a stins, și stihiile toate s-au schimbat cu cutremur. Pentru aceasta strig Ție, Cuvinte, luminează-mă pe mine, cel schimbat de întunericul patimilor, schimbând gândurile mele cu dreapta Ta (*alloiōthenta skotoi pathōn mou, logismous, Loge, sē dexia alloiōsas, phōtison*), și mă mântuiește"[3098].

Acestea pentru că Hristos Dumnezeu este Cel ce are stăpânire asupra pământului: Hristos face pământul să se cutremure, pentru a determina oamenii să-și schimbe viața, și tot El îl „întărește", ca semn al milostivirii și bunătății[3099].

Mișcările tectonice, precum și întunecarea soarelui, alături de mai spectaculoasa înviere a morților în clipa Răstignirii și a Morții lui Iisus au produs spaimă în popor[3100]. Toate aceste fenomene se asociază plânsului Maicii Domnului, precum și celor care, dimpreună cu ea, își manifestă astfel, aici și acum, durerea sufletească: „O, munți și vâlcele/ Și mulțimi de oameni,/ Tânguiți-vă și plângeți cu mine toți/ Și jeliți cu Maica Domnului ceresc!"[3101].

Natura dobândește în imnografie conotații psihologice umane, fiind capabilă de mâhnire, de întristare, în consonanță cu evenimentele la care ia parte:

> „Făptura *s-a mâhnit* (s.n.) văzându-Te răstignit; munții și pietrele de frică s-au despicat și pământul s-a cutremurat și iadul s-a golit; și s-a întunecat lumina zilei, văzându-Te pe Tine, Iisuse, cu trupul pe Cruce pironit"[3102].

[3098] *Mi* IV (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2).

[3099] *Vi* V (*C 6 tr pro*).

[3100] *ViM* (*C Împ 9 tr* 10/12); „Doamne, suindu-Te pe Cruce, a căzut frică și cutremur asupra făpturii", *ViM* (*Ut st slavă*).

[3101] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 66).

[3102] *Vi* I (*Pav CM od* 8 *tr* 3); „Creația n-a suportat priveliștea, ci suspină toată și se umple de mâhnire: soarele își ascunde raza, pământul se clatină înviforat, stâncile se rup, morții învie, stihirile se zdruncină, un întuneric nesfârșit cuprinde totul (*Mt* 27, 45.51-53)". Sf. Nicolae Cabasila, *Omilie la Pătimirea mântuitoare*, 11, p. 127. „Suspinul întregii făpturi este un suspin-răspuns, ca semn al solidarizării cu Hristos Cel ce suferă". Pr. Prof. Dr. Viorel Sava, „Săptămâna Mare, călătorie cu Hristos prin Pătimiri spre Înviere", p. 189.

Soarele „s-a făcut nevăzut la față" și razele lui „și-au ascuns strălucirea lor" pentru că „nu a suportat să privească batjocorirea Stăpânului": „Soarele a primit drept îmbrăcăminte tristețea și întunericul"[3103]. Creația se „răzvrătește" ca reacție la faptul că este supusă la o privelițte (dar și este constrânsă să „participe" la ceva) cu care nu este de acord:

> „Imediat toate s-au cutremurat. Fiecare a fost cutremurat de vuietul naturii; ziua s-a retras; cerul s-a întunecat; prăpăstiile pământului s-au cutremurat; pământul a strigat, căci fără voința lui în pământ Crucea s-a înfipt, reacționând față de cruzime prin cutremur; mormintele s-au sfărâmat și prin Cruce ele s-au spart, ca niște pârghii. Stâncile au răsunat, crăpându-se cu mânie; [catapeteasma] templului s-a rupt, de vreme ce nu a suferit comportamentul de nesuportat [al iudeilor]; soarele și-a întors razele și s-a ascuns în noapte; creația s-a cutremurat"[3104].

Creației îi este frică de cele făcute de om cu Făcătorul Său și, într-un gest de solidaritate și empatie, suferă împreună cu Acesta, Care este și Ziditor al ei (*Ef* 3, 9; *Evr* 3, 4); deseori este subliniată de către imnografie ideea că natura suferă, pătimește împreună cu Ziditorul, com-pătimește, în înțelesul originar, prim, al cuvântului, într-un gest de *sim-patie* (*sympathōs*):

> „Acum se întinge condeiul răspunsului de judecată de la judecătorii cei nedrepți și Iisus Se judecă și Se osândește spre răstignire, și *împreună pătimește făptura* (s.n.), văzând pe Domnul pe Cruce; Cel ce pătimești după firea trupului pentru mine, Bunule Doamne, slavă Ție"[3105].

> „Toată făptura s-a schimbat de frică, văzându-Te pe Tine, Hristoase, pe Cruce răstignit. Soarele s-a întunecat și temeliile pământului s-au cutremurat. Toate au pătimit împreună cu Tine, Cel ce ai zidit toate (*ta panta synepaschon tō ta panta ktisanti*)"[3106].

[3103] Sf. Efrem Sirul, *Cuvânt în Vinerea Pătimirilor despre tâlhar și despre Cruce*, în *Erminii Scripturistice*, p. 207.

[3104] Sf. Efrem Sirul, *Cum a intrat în Rai tâlharul mai înainte de Înviere*, în *Erminii Scripturistice*, p. 217.

[3105] *ViM* (*Ut st și acum*); „Văzând făptura Patima Ta, a Celui ce ești fără de patimă, a pătimit împreună cu Tine (*pathos sou tou apathos horōsa hē ktisis synepasche*), îndelung-Răbdătorule; soarele s-a stins și pietrele s-au despicat, tot pământul s-a clătinat de frică", *Vi* IV (*Ut od* 8 *ca* 2 *tr* 1).

[3106] *ViM* (*Ut st* 1), reluat *ViM* (*Vc Dst* 1); „toate suferă împreună cu Ziditorul Care suferă". Sf. Nicolae Cabasila, *Omilie la Pătimirea mântuitoare*, 11, p. 127.

Nu doar „toate temeliile pământului se clatină”[3107], ci și întreaga „făptura s-a clătinat”[3108], dând, prin aceasta, mărturie despre faptul că Acela Care moare pe Cruce este și Ziditorul tuturor[3109] și că natura nu poate accepta ceea ce se întâmplă[3110]. Pe lângă cele create sensibile, și făpturile inteligibile netrupești au reacționat la Răstignire: „În mormânt, Viață,/ Pus ai fost, Hristoase,/ Și s-au spăimântat oștirile îngerești”[3111]; „Adunarea îngerilor s-a cutremurat, văzându-Te pe Cruce; luminătorii lumina și-au ascuns și pământul s-a cutremurat; clătinatu-s-au toate de ocărârea Ta, Doamne”[3112]; „Cum pot suferi/ Cereștile cete îndrăzneala/ Celor ce Te-au răstignit, Dumnezeule,/ Când Te văd gol, însângerat și osândit?”[3113].

Deși îngropat, făptura Îl recunoaște pe Hristos drept Împărat al ei[3114]. Modificările naturii la Răstignire sunt semn al supunerii firii către Creator[3115] și că natura ar fi reacționat direct împotriva omului, pedepsindu-l, dacă nu ar fi fost oprită de Dumnezeu să se răzbune astfel[3116]. Faptul că după Răstignire nu a urmat o pedepsire exemplară a nerecunoștinței umane este semn al iubirii[3117] și al marii milostiviri a lui Dumnezeu[3118]. De aceea, mărturisirea și pocăința omului se fac nu numai înaintea „Cerului”, ca spațiu al transcendenței (*Lc* 15, 18.21), ci și înaintea pământului, căruia păcatul i-a adus stricăciune: „Ia aminte, Cerule, și voi grăi, pământule primește în urechi glasul celui ce se pocăiește față de Dumnezeu, și-L laudă pe Dânsul”[3119].

Prin ricoșeu, bătăile administrate lui Iisus se „răzbună” în natură; creația nu doar suferă împreună cu Hristos, ci și este părtașă, anticipat, la consecințele pe care le va suporta omenirea din cauza acestei atitudini față de Dumnezeu: „Este pălmuit Ziditorul și bătută zidirea prin batjocorirea Lui”[3120]. Întreaga lucrare de vindecare a omului este văzută de imnografi ca o rezidire amplă, generatoare de *seisme* în întreg arealul propriu acestuia, cu care este solidar[3121].

Dacă este adevărat că există un „simț” al naturii, o empatie cu atât mai fină și mai deslușită cu cât persoana umană, parte a dialogului, este mai sporită din punct de vedere spiritual, cu atât mai mult cosmosul a reacționat la Pătimirile Dumnezeu-omului. Acest mod nou de manifestare a naturii a avut și un rol revelator, cosmosul nefiind doar afectat de Pătimirea Creatorului, ci Îl și mărturisește pe Acesta, într-un limbaj de natură extremă, care nu ar fi fost necesar dacă permeabilitatea inițială, dinainte de păcat, ar fi fost păstrată și cultivată prin buna legătură a omului și, prin el, a cosmosului, cu Dumnezeu: „Pătimirea Ta, Stăpâne, cerul și pământul simțind-o, s-au schimbat în chip vădit, Împărat al tuturor pe Tine arătându-Te”[3122].

Cutremurul fizic de la Răstignire[3123] a avut, drept corespondent spiritual și *compensator*, o „neclintită întărire” a credinței și celor care o urmează[3124].

Așa cum s-a subliniat deja, există o strânsă legătură de anticipare și pregătire, între venerarea Crucii la mijlocul Postului și Vinerea Mare în care se celebrează Răstignirea propriu-zisă a lui Iisus pe Cruce. La fel ca în Vinerea Răstignirii și la închinarea cinstitei Cruci din duminica a treia a Postului participă tot cosmosul[3125] dimpre-

[3107] *JoM/ViM* (*Pav od* 5 *tr* 6); *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 3); pământul s-a „clătit” (= „clătinat”) de frica Celui Atotputernic, *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 28); tremurul pământului este semn al nerăbdării pământului să-L primească pe Ziditorul lui, *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 45).

[3108] *Vi* I (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 1); „toate cele de sub cer s-au clătinat”, *Mi* III (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2); *Mi* IV (*Ut od* 7 *tr* 4).

[3109] *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 30).

[3110] *Vi* I (*Ut st slavă și acum*).

[3111] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 1); „Nici lumea de duhuri/ Nu pricepe Doamne,/ Nici mulțimea făr-de trup poate povesti/ Taina îngropării Tale, neștiind”, *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 12); *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 34, 41);

[3112] *Mi* II (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2); *SbM* (*Lit heruvic*); „Când ai stat înaintea Caiafei, Dumnezeule, și ai fost dat lui Pilat Tu, Judecătorul, puterile cerești s-au clătinat de frică”, *ViM* (*Ut ant* 12 *se*); „este lovit de voie cu trestie, și cele din înălțime se pleacă”, *JoM/ViM* (*Pav od* 5 *tr* 6).

[3113] *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 40); „Prinse-au fost de frică/ Cereștile cete,/ Când Te-au văzut mort, Doamne”, *SbM* (*Ut Pr* 3 *tr* 33); „oștile celor fără de trupuri erau cuprinse de spaimă”, *ViM* (*Ut st* 3); *ViM* (*C Împ* 3 *tr* 5/12); *ViM* (*Vc st* 4).

[3114] *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 15).

[3115] „Luna, soarele/ Se întunecă-mpreună, Doamne,/ Și robi binevoitori Ți s-au arătat/ Și în mantii negre s-au înveșmântat”, *SbM* (*Ut Pr* 2 *tr* 35).

[3116] „Pământul l-ai oprit să nu înghită pe cei ce Te-au răstignit”, *ViM* (*Ut st slavă*).

[3117] *ViM* (*Vc Dst* 5).

[3118] *ViM* (*C Împ* 3 *tr* 5/12).

[3119] *Ma* I (*Pav CM od* 2 *tr* 1).

[3120] *JoM/ViM* (*Pav od* 5 *tr* 6).

[3121] *Mi* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 4).

[3122] *Mi* II (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 2). Inițial, datorită rațiunilor divine sădite în creație și din lipsa unei opacități a rațiunii umane pe care a adus-o păcatul, natura însăși putea să-L reveleze pe Dumnezeu. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 57, p. 255-256.

[3123] „Pentru Pătimirea Ta s-a clătinat făptura, văzându-Te pe Cruce pironit”, *Vi* II (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 3).

[3124] *Ma* IV (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 1); Crucea este „tărie [...] și temelie neclintită”, *Ma* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1).

[3125] *Vi* IV (*Ut od* 8 *ca* 3 *tr* 1).

ună cu cetele credincioșilor de pe pământ și din cer[3126] și cu cetele îngerilor[3127]:

> „Cerul și tot pământul împreună se veselesc, mucenicii cei purtători de chinuri, apostolii și sufletele drepților, cu dragoste acum se bucură, văzând pus în mijloc lemnul cel dătător de viață, care mântuiește pe toți și pe credincioși îi sfințește cu harul"[3128].

Semnele din cosmos sunt „spre mustrarea celor fără de lege"[3129]. Însă evreii rămân nesimțitori chiar și în urma semnelor arătate la Pătimire: „Spăimântatu-s-a cerul de aceasta, și soarele și-a ascuns razele; iar tu, Israele, nu te-ai rușinat, ci morții M-ai dat"[3130]. Sfântul Teodor Studitul atrage atenția că nu doar cei de atunci au fost insensibili la ce s-a întâmplat, ci și astăzi, în anamneza liturgică, nu suntem pătrunși în întregime de fiorul acelor evenimente, adoptând de multe ori o raportare doar festivist-neimplicativă:

> „A văzut acestea soarele și s-a ascuns, a văzut luna și s-a întunecat, a simțit pământul și s-a cutremurat, au simțit pietrele și s-au despicat, toată firea s-a schimbat pentru ocările Stăpânului", iar „noi cei cinstiți cu cuvânt, pentru care Hristos a murit, vom rămâne fără străpungere și fără lacrimi în aceste zile?"[3131].

Nu doar omul este înnoit prin Întrupare, Răstignire și Înviere, ci întreg cosmosul. După Sfântul Ioan Gură de Aur, Hristos S-a răstignit pe Cruce, în spațiul liber („nu sub acoperiș"), ca să curățească și văzduhul[3132]. Deseori Crucea este numită prin apel la *materia* ei fizică, asociindu-i-se acestuia caracteristici spirituale: „lemnul

[3126] *Dm* III (*Ut od* 1 *tr* 4) (*Ut od* 4 *tr* 3); *Mi* IV (*Ut od* 7 *tr* 2); „Picați, munților, dulceață cu dragoste; dealurile, veselie; lemnele țarinelor și cedrii Libanului, dănțuiți astăzi întru închinarea Crucii celei purtătoare de viață; proorocii, apostolii, mucenicii și duhurile drepților, săltați!", *Mi* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2); „toată făptura prăznuiește cu bucurie", *Vi* IV (*Ut od* 3 *tr* 1).

[3127] *Dm* III (*Ut od* 5 *tr* 3) (*Ut od* 9 *tr* 5); *Mi* IV (*Ut od* 7 *tr* 2); *Jo* IV (*Vc Dst* 5); *Vi* IV (*Ut od* 5 *ca* 1 *tr* 2) (*Ut od* 5 *ca* 3 *tr* 1) (*Ut od* 8 *ca* 3 *tr* 5); „ești înconjurată cu frică de puterile cele netrupești", *Vi* IV (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 2); *Vi* IV (*Ut od* 9 *ca* 3 *tr* 1).

[3128] *Vi* IV (*Ut od* 4 *tr* 3).

[3129] *ViM* (*C Împ 1 tr* 1/12).

[3130] *ViM* (*Ut la* 1).

[3131] Sf. Teodor Studitul, *Catehezele Mici*, 73 [„Despre Pătimirea Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos. În sfânta și marea Vineri"], p. 298.

[3132] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia I la Cruce și la tâlhar*, 1, p. 114.

mântuirii"[3133], „lemnul cel neîntinat"[3134], „lemn fericit"[3135], „lemnul Tainei celei înfricoșătoare"[3136], „lemnul vieții"[3137]. Prin deducție, Crucea sfințește, până la urmă, orice tip de lemn, ca exponent al lucrurilor neînsuflețite beneficiare ale efectelor regeneratoare ale Pătimirilor[3138]. Lemnul Crucii „sfințește marginile lumii"[3139], tot cosmosul adică, lucrarea mântuitoare a Domnului fiind o „înfrumusețare" a creației[3140]. Pe lângă Cruce, toate elementele participante la Răstignire s-au făcut agenți ai curățirii și sfințirii întregului cosmos:

> „toate au fost sfințite: prin soare [s-au sfințit] toate cele din aer, prin lemn, plantele, prin fiere, animalele, prin cămașa cusută cu totul printr-un singur fir, toate țesăturile, prin haina de porfiră, toate cele din mare, prin suliță și cuie, toate cele din fier și metal, dimpreună cu izvorul cel îngemănat al sângelui și al apei"[3141].

Înnoirea omului prin Înviere aduce după sine și un chip nou al naturii și o atitudine diferită a omului înnoit față de aceasta[3142]. De altfel, imnograful ține să lege prezentarea rezonanței în creație a Pătimirilor de evenimentul Învierii, deja prezent prin concomitența cosmosului „răzvrătit" cu învierea trupurilor unor persoane, semn că Învierea, într-un anume fel, a început deja:

[3133] *Dm* III (*Ut venerare* și acum); *Vi* IV (*Ut od* 3 *se tr* 2).

[3134] *Vi* IV (*Ut od* 9 *ca* 3 *tr* 2).

[3135] *Ma* IV (*Ut se* 1 *tr* 1).

[3136] *Mi* IV (*Ut lum tr* 1); Răstignirea este o „taină străină", *Vi* IV (*Vc st* 2).

[3137] *Vi* IV (*Ut od* 5 *ca* 3 *tr* 1); „lemnul cel purtător de viață", *Lu* V (*Ut od* 1 *ca* 2 *tr* 1) sau „lemn dătător de viață", *Vi* IV (*Ut od* 4 *tr* 3).

[3138] „Cel ce Te-ai răstignit pe pin, pe cedru și pe chiparos, Fiule al lui Dumnezeu, sfințește-ne pe noi pe toți", *Vi* IV (*Ut od* 5 *ca* 3 *tr* 5). Răstignirea Domnului „emană" o „misterioasă putere binefăcătoare care cuprinde și regenerează aevea, în rosturile ei cele mai adânci, toată creația". Arhim. Benedict Ghiuș, *Taina Răscumpărării în imnografia ortodoxă*, p. 146.

[3139] *14 septembrie* (*Vc lit* 1). Prăznuirea Crucii este o sfințire a creației („copacii dumbrăvii"): „li s-a sfințit firea de la Săditorul lor, Hristos", *14 septembrie* (*Ut od* 9 *tr* 1).

[3140] *14 septembrie* (*Vc Dst* 1); *Fc* 1, 10.12.18.25. Finalul referatului creației concluzionează că toate cele făcute, în privirea lui Dumnezeu erau „bune foarte" (*Fc* 1, 31).

[3141] Sf. Ioan Damaschin, *Omilie la Sfânta Vineri*, 9, p. 112-113.

[3142] Ierom. Lect. Dr. Rafael Povîrnaru, „Scurte considerații teologice asupra morții și a ceremoniei înmormântării", în *AB* 29[68] (2018), nr. 7-9, p. 153-162. Și la alte evenimente din viața lui Iisus participă și zidirea neînsuflețită. De pildă, imnograful ține să sublinieze că natura întreagă este părtașă la bucuria adusă de intrarea triumfală în Ierusalim: „Să vestească veselie mare pentru milă; dealurile și toți munții și lemnele dumbrăvilor să salte", *DmSt* (*Ut od* 4 *tr* 1).

„Cel ce cuprinde toate S-a înălțat pe Cruce, și se tânguiește toată zidirea, văzându-L spânzurat gol pe lemn; soarele și-a ascuns razele, și stelele și-au tăinuit lumina, și pământul cu multă frică s-a clătinat, marea a fugit și pietrele s-au despicat, și morminte multe s-au deschis, și trupuri de sfinți bărbați au înviat; iadul jos a suspinat, și iudeii s-au sfătuit să hulească Învierea lui Hristos. Iar femeile au grăit: Aceasta este sâmbăta cea prea binecuvântată, în care Hristos, adormind, va învia a treia zi"[3143].

De aceea, dincolo de prima reacție a naturii, urmează și o bucurie cosmică, prin anticipare a finalității Crucii în Înviere și a izbăvirii tuturor prin jertfa lui Hristos: „Astăzi, Crucea a fost înălțată, iar creația se bucură, fiindcă Crucea este drumul celor care au păcătuit"[3144]. Aceeași idee de participare a cosmosului la evenimentele iconomiei mântuitoare este prezentă și în imnografia praznicului Schimbării la Față, ca anticipare a arătării dumnezeirii Celui ce va pătimi și a descoperirii slavei veșnice a firii umane a lui Iisus și a întregii umanități înnoite și îndumnezeite: „Mai înainte de Crucea Ta, Doamne, muntele s-a asemănat cerului și norul ca un cort s-a întins"[3145]; „cerurile s-au spăimântat, pământul s-a cutremurat, văzând pe pământ pe Domnul slavei"[3146].

Finalitatea înnoirii adusă de Hristos, Omul deplin, omul desăvârșit unit cu Dumnezeu, este, după Sfântul Maxim Mărturisitorul, anularea distincției lume-paradis. Cu alte cuvinte, cosmosul întreg este chemat să devină un paradis, pentru că, după cădere, granița care s-a pus între cele două realități nu era una geografică, ci o „graniță a păcatului" [3147]. După cum, pentru Hristos, după Înviere, lumea

[3143] *SbM* (*Ut ic*).

[3144] Sf. Efrem Sirul, *Cuvânt în Vinerea Pătimirilor despre tâlhar și despre Cruce*, în *Erminii Scripturistice*, p. 212. „Se va izbăvi, zice, «din robia stricăciunii», adică nu va mai fi deloc stricăcioasă, ci va urma frumuseții trupului tău. După cum și ea a devenit stricăcioasă în urma coruperii trupului, tot așa și atunci, trupul devenind incoruptibil, întreaga zidire îi va urma, adică va deveni și ea incoruptibilă". Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Epistola către Romani*, 15, p. 131.

[3145] *6 august* (*Vc Dst* 1).

[3146] *6 august* (*Vc Dst slavă și acum*).

[3147] Este cea de a doua etapă a medierii necesară după căderea omului. Foarte scurt, ea este amintită în mai lungul răspuns (ca tâlcuire duhovnicească la *2 Par* 26, 4-5.9-10) dat de Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 48, p. 150-159, aici p. 152. Ideea graniță geografică/graniță impusă de păcat, în nota 138 a părintelui Stăniloae la textul de referință. *Ibidem*. O contribuție recentă pe tema relației om-natură la Sfântul Maxim, cu o aducere în actualitate a gândirii sale,

noastră locuită (*oikoumenē*) nu era diferită de rai[3148], omul îndumnezeit în Iisus Hristos este chemat să sfințească această lume[3149] (în potență sfințită de viețuirea lui Hristos ca om) și să o transforme, compensatoriu, în paradisul creat de Dumnezeu, dar de care nu s-a făcut, la început, vrednic.

Anticipând, așadar, starea post-eshatologică, omul sfânt are deja altă relație cu lumea, care nu îl mai percepe ca pe un exploatator al ei ci, ca oarecând în rai, îl recunoaște ca preot al creației. Hagiografia oferă multe exemple de persoane care, sfințindu-și viața, devin „apropiați" ai animalelor (Sfântul Gherasim de la Iordan, Sfântul Cuvios Serafim din Sarov, Sfântul Cuvios Paisie Aghioritul etc.), „inima plină de milă" a lor fiind un reflex al asemănării cu Dumnezeu, a Cărui iubire îmbrățișează creația în toată cuprinderea ei, fără nicio condiție[3150]:

„«Și ce este inima plină de milă?» Și a zis: «Arderea inimii pentru toată zidirea, pentru oameni, pentru păsări, pentru dobitoace, pentru draci și pentru toată făptura. [...] Din mila multă și apăsătoare ce stăpânește inima și din stăruință, inima se micșorează și nu mai poate răbda, sau auzi, sau vedea vreo vătămare, sau vreo întristare cât de mică, ivită în vreo zidire. Și pentru aceasta aduce rugăciune cu lacrimi în tot ceasul și pentru cele necuvântătoare și pentru dușmanii adevărului și pentru

implementabile pentru o viziune unitară, nefragmentată, integrală a creației, la Pr. Andrew Louth, „Omul și cosmosul în scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul", în Arhid. John Chryssavgis, Bruce V. Foltz (eds), *Pentru o ecologie a transfigurării. Perspective ortodoxe asupra mediului, naturii și creației*, p. 123-145.

[3148] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 106a, p. 396. Și comentariul lui Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul*, p. 388-389 (în întreaga lucrare, capitolele de la *Ambigua* sunt altfel numerotate decât în traducerea românească, aici, de pildă, indicând *Ambigua* 41).

[3149] Fără legătură cu Dumnezeu, omul, din contră, contribuie la desacralizarea naturii, în ciuda unei atitudini sentimental-romantice de tip „întoarcere la natură", văzută ca spațiu pur față de atmosfera sufocantă a urbanizărilor forțate și a industrializărilor excesive. Pe larg, la Philip Sherrard, *Coruperea omului și a naturii. O cercetare a originilor și a consecințelor științei moderne*, traducere din limba engleză de Marius Bogdan Buzdugan, Ed. Doxologia, Iași, 2017, p. 129-170.

[3150] Ilarion Alfeyev, Mitropolit de Volojolamsk, *Lumea duhovnicească a Sfântului Isaac Sirul*, p. 47. „Viziunea despre mediu a Ortodoxiei este o dimensiune intrinsecă a viziunii Bisericii despre vocația umană pentru *theosis*, pentru creșterea în sfințenie și unire cu Sfânta Treime". Pr. Prof. Philip LeMaster, *Valoarea creației lui Dumnezeu. Cum să trăiești ca un creștin ortodox*, traducere din limba engleză de Ioan-Lucian Radu, Ed. Doxologia, Iași, 2018, p. 36 (și întreg capitolul I, „Întruparea și mediul înconjurător", p. 7-39).

cei ce-l vatămă pe el, ca să fie păziți și iertați; la fel și pentru firea celor ce se târăsc pe pământ. O face aceasta din multa milostivire ce se mișcă în inima lui fără măsură, după asemănarea lui Dumnezeu»"[3151].

Dacă, atât la căderea omului, cât și la restaurarea lui, prin Dumnezeu-omul, natura a participat prin empatia generată de legătura pusă de Creator între ea și făptura umană, ori de câte ori omul contemporan se aseamănă primului Adam sau lui Adam cel nou, natura va rezona cu comportamentul pentru care s-a optat. Văzută ca realitate în sine, separată de Dumnezeu, natura va fi exploatată după bunul plac al unui om corupt, pradă progresului tehnologic[3152] și care caută să-și satisfacă propriile plăceri. Drept consecință, ea va „răspunde" prin modificări structurale care vor avea exact efectul invers al intenției omului opresor. Însă contemplată ca lucrare a iubirii dumnezeiești, ca mediu al cunoașterii Creatorului și spațiu al desăvârșirii, natura se va sfinți deodată cu omul și prin om, pentru a fi și ea „părtașă la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu (*eis tēn eleutherian tēs doxēs tōn teknōn tou Theou*)" (*Rm* 8, 21).

[3151] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 81, p. 320-321. O hermeneutică a gândirii Sfântului Isaac pe tema milei care frăgezește sufletul, la Sabino Chialà, monah la Bose, *Isaac Sirianul – asceză singuratică și milă fără sfârșit*, p. 316-340 [„Mila și compasiunea: adevărul lui Dumnezeu"].

[3152] Despre responsabilitatea etică a persoanei umane în fața dezvoltării tehnologiei, în colecția de studii pe această temă la Celia Deane-Drummond, Sigurd Bergmann, Bronislaw Szerszynski (eds), *Technofutures, Nature and the Sacred*, Ashgate Publishing Limited, Farnham, 2015, 295 p. Atrage atenția asupra pericolului unei (pseudo-) „culturi" de consum și a raportului cost ecologic-beneficiu uman al expansiunii tehnologice și H. Tristram Engelhardt jr, „Ecologie, Morală și provocările secolului al XXI-lea: Pământul în mâinile fiilor lui Noe", în Arhid. John Chryssavgis, Bruce V. Foltz (eds), *Pentru o ecologie a transfigurării*, p. 501-528.

M-am îngropat împreună cu Tine
mă ridic împreună cu Tine, înviind Tu

DmÎnv (od 3 tr 2)

16. Postul Mare și Săptămâna Sfintelor Pătimiri: recapitulare și înnoire baptismală

Postul Mare a reprezentat faza ultimă de pregătire pentru candidații la botezul care avea loc la privegherea pascală. Urmele acestei însoțiri liturgice a catehumenilor[3153], desfășurată în mai multe etape, se regăsesc în structura generală a compoziției postului, căreia i s-a adăugat, pe măsura dezvoltării imnologiei, și un alt fir roșu, anume accentul pus pe pocăința lucrătoare în viața credinciosului (concomitent cu alte virtuți a căror prezență era cerută de la sine), postul devenind și perioada de pregătire în vederea reconcilierii penitenților și reprimirii lor la Euharistie.

[3153] Despre catehumenat, a se vedea încă substanțialul și actualul articol al lui Henry Leclercq, „Catéchèse" și „Catéchuménat", în *DACL*, 2, col. 2530-2621. Mai sintetic, Pr. Prof. Dr. Nicolae N. Necula, „Catehumen", în *DTO*, p. 158-159; Pr. Prof. Dr. Daniel Benga, „Catehumenat", în *DTO*, p. 159-160; Pr. Prof. Ene Branișteș, *Liturgica specială*, p. 282-285. Din punct de vedere al abordărilor istorico-liturgice, Georg Kretschmar, „Recent Research on Christian Initiation", în Maxwell E. Johnson (ed.), *Living Water, Sealing Spirit. Readings on Christian Initiation*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1995, p. 11-34; Geoffrey Wainwright, „The Rites and Ceremonies of Christian Initiation: Developments of the Past", în *SL* 10 (1974), p. 2-24; Paul F. Bradshaw, „Initiation, Christian", în Peter E. Fink (ed.), *The New Dictionary of Sacramental Worship*, The Liturgical Press, Collegeville, 1990, p. 601-612; Gerard Rouwhorst, „Christian Initiation in Early Christianity", în *QL* 87 (2006), p. 100-119. Importantă, prin concizie, aducere la zi a bibliografiei și spiritul practic inspirator pentru revitalizarea actualizată a catehumenatului la adulți este lucrarea profesorului Paul L. Gavrilyuk, *Catehеză și catehumenat în primele veacuri ale Bisericii*, traducere din limba franceză de Paula Ilaș și Daniela Brahrim, Ed. Doxologia, Iași, 2018, 370 p. Ea urmărește momentele istorice ale dezvoltării practicii catehetice din timpurile apostolice (capitolele I – al IV-lea, p. 19-148), cu insistență pe catehumenatul din secolul al IV-lea la Ierusalim (capitolul al V-lea, p. 149-202), Antiohia (capitolul al VI-lea, p. 203-252), Milan și Africa de Nord (capitolul al VII-lea, p. 253-306), până în perioada lui de declin, în Evul Mediu (capitolul al VIII-lea, p. 307-332).

Cum atât stagiul de catehumenat prebaptismal, cât și practica penitențială severă au dispărut, ciclul Triodului a fost văzut mai mult ca o pregătire a credincioșilor pentru anamneza Pătimirilor și a Învierii Domnului, cu multiplele semnificații ale acestei retrăiri mistagogice. Practica pedobaptismului a dus la un transfer de tip postbaptismal[3154] a atât de necesarei pregătiri dogmatice și ascetice pe care le impune Botezul, ca încorporare în Trupul mistic al lui Hristos, Cel răstignit și înviat, punând responsabilitatea aceasta pe seama familiei și a instituției nașilor, care, din păcate, de multe ori nu și-o onorează decât într-un mod extrem de minimal. Ca atare, printr-un gest de liberă alegere recuperatorie, fiecare creștin poate folosi perioada Postului Mare și a Săptămânii Sfintelor Pătimiri pentru retrăirea mistagogică a propriului botez, profitând de cadrul liturgic ofertant pus la dispoziție, în vederea unei transpuneri duhovnicești alături de catehumenii din Biserica primelor veacuri[3155]. Reluată, îmbogățitor, an de an, această aprofundare a sensurilor duhovnicești ale propriului botez, ca moarte și înviere, ca trecere (*paște*) de la păcat la virtute, ca părăsire a omului vechi și îmbrăcare în omul cel nou, face din timpul prepascal o binevenită și atât de necesară împrospătare a vieții duhovnicești a creștinului, salvându-l, prin dinamismul așteptării și al implicării efective, de un adesea neînțeles exercițiu memorialistic de tip strict istoric. Pătimirile, Moartea și Învierea lui Hristos Domnul vor fi mai acut percepute ca fiind *pentru mine*, le voi trăi și eu, în chip duhovnicesc, ca formă de recunoștință de dragul Celui Răstignit și Înviat, în așteptarea ultimei treceri, pentru comuniunea veșnică din Împărăția lui Dumnezeu.

[3154] Conceptul de catehumenat postbaptismal a început să fie mai intens folosit mai ales după Reformă, înțeles drept „catehumenatul casei și al școlii", în cadrul căruia se învăța catehismul. Pr. Prof. Dr. Daniel BENGA, „Catehumenat", în *DTO*, p. 159.

[3155] „Paștile constituie reîntoarcerea noastră în fiecare an la propriul nostru botez", iar Postul Mare reprezintă „pregătirea noastră pentru această reîntoarcere – lentul și susținutul efort de a îndeplini, la sfârșit, propria noastră «trecere» sau «pasha» în noua viață în Hristos". Pr. Alexander SCHMEMANN, *Postul Mare. Paşi spre Înviere*, p. 26. Paștele ar trebui trăit ca „aniversarea anuală a propriului botez". IDEM, *Din apă și din Duh*, traducere de Pr. Prof. Ion Buga, Ed. Simbol, București, 1992, p. 25; Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 300 (și în alte secțiuni ale lucrării).

16.1. Practica pre- și postbaptismală în Biserica primară. Scurt istoric

Încă o dată, mărturiile pelerinei Egeria sunt extrem de importante pentru reconstituirea practicii baptismale din secolul al IV-lea de la Ierusalim și care, deși doar schițate, dar puse în legătură cu alte mărturii contemporane, oferă un tablou cât mai aproape de realitate al modului pregătirii și primirii botezului de către persoanele care-și doreau să intre în creștinism[3156]. O hermeneutică patristică a botezului și mărturii despre instituția catehumenatului regăsim la mai mulți Sfinți Părinți[3157], mai ales la Sfinții Chiril al

[3156] *Itinerarium Egeriae*, 45, 1-4; 46, 1-6; 47, 1-5, p. 374-377. Un comentariu al textului Egeriei, completat cu informații oferite de catehezele chiriliene, la Pr. Prof. Dr. Daniel BENGA, „Pregătirea pentru botez și botezul catehumenilor în Ierusalim după descrierea pelerinei Egeria și după catehezele mistagogice ale Sfântului Chiril", în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă București*, I (2001), p. 257-288; Maxwell E. JOHNSON, „Reconciling Cyril and Egeria on the Catechetical Process in Fourth-Century Jerusalem", în Paul F. BRADSHAW (ED.), *Essay in Early Eastern Initiation*, Alcuin/GROW, Grove Books, 1988 [*Liturgical Study* 8], p. 24-26; IDEM, „Christian Initiation in Fourth-century Jerusalem and Recent Developments in the Study of the Sources", în *Ecclesia Orans* 26 (2009), p. 143-161.

[3157] O privire sintetică, pentru secolele al II-lea – al XIV-lea, la Arhid. Prof. Dr. Constantin VOICU, *Botezul în tradiția patristică*, Ed. Agnos, Sibiu, ²2011, 316 p.; o analiză patristică în variantă comparativă, la Hugh M. RILEY, *Christian Initiation: A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1974, 481 p. [*Studies in Christian antiquity* 17]; Georges TOUTON, „La méthode catéchétique de saint Cyrille de Jérusalem comparé à celles de saint Augustin et de Théodore de Mopsueste", în *Proche-Orient chrétien* 1 (1951), p. 265-285. Una dintre cele mai importante și mai consistente (986 p.!) sinteze de interdisciplinaritate teologică pe această temă, la Everett FERGUSON, *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries* [de aici înainte, *Baptism in the Early Church*], William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., 2009. După o scurtă trecere în revistă a principalelor constribuții pe această temă (p. 1-24), lucrarea expune mai întâi antecedentele botezului creștin în lumea greco-romană păgână (p. 25-59) și în iudaism (p. 60-82), cu o secțiune dedicată botezului practicat de Sfântul Ioan Botezătorul (p. 83-97). Cronologic, sunt evidențiate mărturiile despre botez în scrierile Noului Testament, cu insistență pe evangheliі și câteva epistole pauline (p. 99-199), apoi cele din secolului al II-lea, la Părinții Apostolici, apocrife, apologeți (inclusiv cu referiri polemice între botezul creștin și cel iudaic la Iustin, Ciprian, Tertulian, Epifanie și *Didascalia*), rezervând două secțiuni importante Sfinților Irineu de Lyon și Clement Alexandrinul (p. 201-324). Următorul capitol (IV) prezintă învățătura baptismală în secolul al III-lea, printre alții la Ipolit Romanul, Tertulian, Ciprian, Origen etc. (p. 325-453). În secolul al IV-lea, deosebit

Ierusalimului[3158] și Ambrozie al Milanului[3159], precum și la scriitorii antiohieni (Sfântul Ioan Gură de Aur[3160] sau Teodor de Mopsuestia[3161]) sau la cei din spațiul nord african[3162].

de importante sunt mărturiile autorilor egipteni (Atanasie, Serapion de Thmuis), cele clasice ale Egeriei și ale Sfântului Chiril al Ierusalimului, precum și ale autorilor sirieni (Efrem, Afraate, școala antiohiană reprezentată de Teodor de Mopsuestia și Sfântul Ioan Hrisostom), capadocieni (Sfinții Vasile cel Mare, Grigorie Teologul, Grigorie de Nyssa), precum și cei din Apus (Ambrozie al Milanului, Ilarie de Poitiers, Paulin etc.), și cu valoroase analize de interconexiune între autori (p. 455-686). Penultimul capitol (VI) este rezervat secolului al V-lea, reprezentat de mărturiile Sfântului Chiril al Alexandriei, ale Fericitului Augustin și ale unor autori mai mici, sirieni sau din Asia Mică, Roma, Galia (p. 687-817), pentru ca ultimul capitol să fie un amplu periplu arheologic (și teologic) pe tema baptisteriilor (p. 819-852).

[3158] Pr. Prof. Dr. Marian VÎLCIU, „Tainele încorporării în Hristos după catehezele Sfântului Chiril al Ierusalimului", în *Almanah Bisericesc*, Ed. Arhiepiscopiei Târgoviștei, Târgoviște, 2005, p. 68-77; Everett FERGUSON, *Baptism in the Early Church*, p. 476-487; Alexis James DOVAL, *Cyril of Jerusalem, Mystagogue: The Authorship of Mystagogic Catecheses*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2001, 281 p. [*North American Patristic Society Patristic Monograph Series* 17].

[3159] Pr. Prof. Dr. Marian VÎLCIU, „Tainele încorporării în Hristos potrivit Sfântului Ambrozie al Milanului", în *Analele Universității „Valahia" – Facultatea de Teologie*, Târgoviște, 2006, p. 205-225; Everett FERGUSON, *Baptism in the Early Church*, p. 634-647.

[3160] Pr. Prof. Dr. Marian VÎLCIU, „Sfântul Ioan Gură de Aur, tâlcuitor al Tainei Botezului în catehezele sale baptismale", în *Almanah Bisericesc*, Ed. Arhiepiscopiei Târgoviștei, Târgoviște, 2006, p. 58-65; Pr. Prof. Ene BRANIȘTE, „Explicarea Botezului în Omiliile baptismale ale Sfântului Ioan Gură de Aur", în *ST* 22 (1970), nr. 7-8, p. 509-527; Everett FERGUSON, *Baptism in the Early Church*, p. 533-563; Thomas M. FINN, *The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of the St. John Chrysostom*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1967, 229 p. [*Studies in Christian antiquity* 15]; Sever J. VOICU, „Christian Initiation in Antioch between St. John Chrysostom and St. Severus", în Paul van GEEST (ED.), *Seeing through the Eyes of Faith: New Approaches to the Mystagogy of the Church Fathers*, Peeters, Leuven-Paris-Walpole, 2016 [*Late Antique History and Religion* 11], p. 317-300; despre instituția catehumenatului în Antiohia secolului al IV-lea, și despre catehezele Sfântului Ioan Hrisostom (și influența asupra lor a lui „Pavel Catehetul"), în recenta lucrare a lui Benjamin A. EDSAAL, *The Reception of Paul and Early Christian Initiation. History and Hermeneutics*, Cambridge Universitty Press, Cambridge, 2019, p. 170-200.

[3161] Pr. Prof. Dr. Marian VÎLCIU, „Tainele încorporării în Hristos în Omiliile catehetice ale episcopului Teodor de Mopsuestia", în *Analele Universității „Valahia" – Facultatea de Teologie*, Târgoviște, 2005, p. 364-382; Everett FERGUSON, *Baptism in the Early Church*, p. 519-532; Daniel Louis SCHWARTZ, *Paideia and Cult: Christian Initiation in Theodore of Mopsuestia*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2013, 170 p. [*Hellenic Studies Series* 57]; Nathan WITKAMP, *Tradition and Innovation: Baptismal Rite and Mystagogy in Theodore of Mopsuestia and Narsai of Nisibis*, Brill, Leiden, Boston, 2018, 416 p. [*Supplements to Vigiliae Christianae* 149]

[3162] Thomas M. FINN, *Quodvultdeus of Carthage: The Creedal Homilies, Conversion in Fifth Century North Africa*, Newman Press, New York, 2004, 229 p. [*Studies in Christian Antiquity* 15].

Similaritatea observată de Egeria între gesturile liturgice din Ierusalim și cele din Apus, de unde provenea ea, o determină să acorde o atenție redusă ceremoniei botezului în sine la privegherea de sâmbătă spre Înviere[3163]; ea rezervă, în schimb, un spațiu mult mai larg prezentării modului înscrierii și catehizării (pre- și, apoi, post-baptismale) a candidaților la botez[3164]. Astfel, aflăm că înscrierea candidaților se făcea de către un preot, înainte de începutul Postului. În prima zi a postului avea loc, în *Martyrion*, cercetarea candidaților de către episcop, înconjurat de preoți (șezând) și de ceilalți clerici (în picioare). Martorul (nașul, pentru bărbați, nașa, pentru femei) dădea mărturie despre lipsa viciilor din viața pretendentului la botez, după care episcopul, cu propria mână, nota numele viitorului catehumen[3165]. În caz că dorința de schimbare a vieții nu era materializată în faptă, era îndemnat să revină după îndreptare. La fel, străinii care nu aveau un martor erau admiși cu oarecare dificultate[3166].

În timpul Postului Mare, în fiecare dimineață, după slujba de la biserica Învierii, candidaților li se citeau rugăciuni de exorcizare de către exorciști[3167]. Imediat, în *Martyrion*, episcopul însuși, înconjurat

[3163] Sesizare la ÉTHÉRIE, *Journal de voyage*, p. 238-239, nota 2.

[3164] Despre necesitatea catehizării înainte de botez, la Sfântul Vasile cel Mare: „mai întâi trebui să te lași învățat și abia mai apoi să te învrednicești de preaminunatul botez". SF. VASILE CEL MARE, *Despre botez*, I, 2, 1, traducere, introducere și note de Monah Policarp Pîrvuloiu, Ed. IBMO, București, 2010, p. 42.

[3165] *Itinerarium Egeriae*, 45, 1-3, p. 374-375. SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Procateheza*, 1, p. 5. După Dionisie Areopagitul, înscrierea era precedată de pocăința expresă a candidatului pentru viața de păcat; episcopul îl binecuvânta în semnul Sfintei Cruci pe creștet și unul dintre preoți (deci nu el personal) înscria numele lui și al nașului („o doime bărbătească"). DIONISIE AREOPAGITUL, *Ierarhia bisericească*, II, 2, 1-5, în *Opere complete și Scoliile Sf. Maxim Mărturisitorul*, traducere, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, ediție îngrijită de Constanța Costea, Ed. Paideia, București, 1996, p. 77. Tot Postul Mare era un ultim gest de căință intensă înainte de botez: „Ai patruzeci de zile de pocăință". SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Procateheza*, 4, p. 8.

[3166] *Itinerarium Egeriae*, 45, 4, p. 375. Candidatul se cuvine să se înstrăineze și „de toți cei care trăiesc potrivit omului celui vechi". SF. VASILE CEL MARE, *Despre botez*, I, 2, 14, p. 68. „Atunci va deveni demn să fie botezat în numele Sfântului Duh, când își va schimba și locul (*topos*) și felul de viață (*tropos*) și semenii împreună cu care trăiește". *Ibidem*, I, 2, 27, p. 90. Cel inițiat trebuie să fie „străin de orice impietate, nelucrător față de păcat". *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement*, III, 18, 1, p. 662. Catehumenii tind spre o „viețuire cerească". SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Procateheza*, 1, p. 5.

[3167] „Fără exorcisme nu poate fi curățit sufletul. Exorcismele sunt dumnezeiești, căci sunt adunate din dumnezeieștile Scripturi". SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Procateheza*, 9, p. 11. Foarte vag, în *Tradiția Sfinților Apostoli* se amintește că și

de candidați, făcea catehizare timp de trei ore (aproximativ între orele 6-9), constând în explicații pe marginea cărților Sfintei Scripturi (cu atenție îndeosebi pe *Facerea*, interpretată atât în sensul literal, cât și duhovnicesc[3168], dar și pe *Sfintele Evanghelii*[3169]) și a principalelor puncte de doctrină (este amintită, în mod special, învățătura despre Înviere)[3170]. După cinci săptămâni, primeau spre învățare Crezul[3171],

episcopul practica un fel de exorcism. De altfel, referirile la botez în această lucrare (cap. 15-19) reprezintă o sinteză a mai multor tradiții, nefiind un rit coerent. La Bryan SPINKS, „Quoi de «neuf» en «histoire» de la liturgie chrétienne du baptême?", în *LMD* 283 (2016), nr. 1, p. 31-53, aici p. 38-40.

[3168] Despre acest dublu aspect al învățământului catehetic, a se vedea Herbert MUSURILLO, „History and Symbol: A Study of Form in Early Christian Literature", în *Theological Studies* 18 (1957), p. 357-386.

[3169] Paul F. BRADSHAW, „The Gospel and the Catechumenate in the Third Century", în *Journal of Theological Studies* 50 (1999), p. 143-152. Opțiunea pentru lectura din Evanghelia după Marcu în timpul Postului Mare a fost pusă și în legătură cu practica veche a catehumenatului, dacă ținem cont, pe de o parte, de caracterul central al unei teologii „a suferinței" (botezul văzut ca răstignire a omului vechi), iar pe de altă parte, de un fond „ezoteric", simbolic (care nu ar trebui absolutizat), care se pretează pentru inițierea neofiților. *Noul Testament. Evanghelia după Marcu*, comentariu Cristian Bădiliță, p. 22. Despre legătura dintre botez și lectura din Marcu în Postul Mare, și la Nicolas CERNOKRAK, „La narratologie liturgique byzantine selon les péricopes dominicales du Grand Carême de l'évangile de saint Marc", în Achile M. TRIACCA, Alessandro PISTOIA (EDS), *La liturgie, interprète de l'Écriture. I*, p. 183-200.

[3170] Un *curriculum* al învățământului catehetic din secolul al IV-lea (cu conținut nu doar doctrinar, ci și despre „evlavia desăvârșită și bineplăcută Domnului"), la SF. VASILE CEL MARE, *Despre botez*, I, 1, 5, p. 40-41. A se vedea și Juliette DAY, „Lent and the Catechetical Program in Mid-Fourth Century Jerusalem", în *SL* 35 (2005), nr. 2, p. 129-147. După Canonul 46 Laodiceea, în fiecare zi de joi a săptămânii (după unii, doar în zilele de joi începând cu săptămâna a IV-a), catehumenii prezentau cele ce au învățat în fața preotului sau a episcopului. În cazuri speciale, instrucția nu era o condiție absolută: cei care erau bolnavi puteau fi botezați mai înainte de termenul final, iar dacă se însănătoșeau, își continuau cateheza. Canonul 46 Laodiceea, în *Canoanele Bisericii Ortodoxe. II. Canoanele Sinoadelor Locale*, p. 96. Și comentariile Arhid. Prof. Dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, ³2005, p. 251.

[3171] Momentul era precedat de o examinare (gr. *exetasis*, lat. *scrutinia*) și triere; din acel moment (miercurea săptămânii a patra), cei angajați pentru Botez se numeau *phōtizomenoi, baptizomenoi, competentes*, și beneficiau de ectenii și rugăciuni speciale în cadrul Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite, până în Miercurea Mare. Pr. Prof. Dr. Nicolae N. NECULA, „Catehumen", în *DTO*, p. 158-159. Despre „Crez", la Jaroslav PELIKAN, Valerie R. HOTCHKISS, *Creeds&Confessions of Faith in the Christian Tradition*, vol. I [*Rules of Faith in the Early Church. Eastern Orthodox Affirmations of Faith, Medieval Western Statements of Faith*], Yale University Press, New Haven, 2003, 1031 p.

care le era apoi explicat, până în Duminica Floriilor[3172], în dimineața căreia episcopul (stând în *syntronos*-ul de la *Martyrion*) verifica dacă este însușit Crezul de către candidați, care veneau însoțiți de nași. La final, erau anunțați că după botez li se va tâlcui și semnificația tainei Botezului[3173]. În Săptămâna Mare din Cetatea Sfântă, procesul de catehizare propriu-zisă era preluat de participarea, inclusiv a candidaților pentru botez, la slujbele și procesiunile specifice Ierusalimului.

În privința botezului din noaptea de Paști, Egeria amintește doar de faptul că, în plus față de ritualul comun, la Ierusalim, neofiții (*infantes*, lit. „copiii"), proaspăt botezați în baptisteriul anexat la *Martyrion* și purtând haine albe, erau conduși de episcop în biserica Învierii (*Anastasys*), unde rostea o rugăciune pentru ei, după care, tot împreună, se îndreptau spre *Martyrion* pentru liturghia euharistică împreună cu întreaga comunitate care îi aștepta priveghind; aici neofiții primeau, pentru prima dată, Sfânta Împărtășanie, celebrarea încheindu-se în biserica Învierii, unde se săvârșea din nou Sfânta Liturghie[3174]. În fiecare din cele opt zile de după Paști, după slujba de dimineață, episcopul ținea în biserica Învierii catehezele mistagogice[3175], pentru ca, în fiecare după amiază, neofiții să participe la procesiunea făcută pe Muntele Măslinilor, cu stații la bisericile *Eleona* și la *Imbomon*[3176].

[3172] *Itinerarium Egeriae*, 46, 1-4, p. 375-376. În Duminica Intrării Domnului în Ierusalim, catehumenii mergeau într-o procesiune solemnă la episcop pentru a solicita, ultima dată, admiterea la primirea botezului în noaptea de Paști, de unde și numirea dată acestei duminici de „Duminica aspiranților" sau „a candidaților la botez". Pr. Prof. Dr. Viorel SAVA, „Intrarea Domnului în Ierusalim", în *DTO*, p. 458-459. Despre sfârșitul catehezelor la capătul celor 40 de zile și anunțul conținutului celor care vor începe cu ziua de luni, după Paști, la SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, 18, 32-33, p. 338-339.

[3173] *Itinerarium Egeriae*, 46, 5-6, p. 376. Grija pentru ca tainele credinței să nu fie împărtășite decât la un moment potrivit și în niciun caz „celui din afară", la SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Procateheza*, 11-12, p. 12-13. Despre „disciplina arcană", la Paul L. GAVRILYUK, *Catehеză și catehumenat în primele veacuri ale Bisericii*, p. 184-191.

[3174] *Itinerarium Egeriae*, 38, 1-2, p. 369-370. Un alt loc menționat de Egeria în care se oficia de Paști slujba botezului în masă al neofiților este izvorul de la Enon (unde botezase Sfântul Ioan Botezătorul). De aici neofiții plecau, în procesiune, la biserica „Sfântul Melchisedec". *Ibidem*, 15, 5, p. 338.

[3175] *Itinerarium Egeriae*, 47, 1, p. 376. Se luau măsuri de siguranță pentru a nu avea acces decât neofiții și credincioșii. Catehezele erau însoțite de strigătele de bucurie a celor prezenți, mișcați de ceea ce aud. Egeria notează și amănuntul că un preot traduce din greceşte în siriacă expunerea episcopului, precum și lecturile biblice, și chiar vorbitorii de limbă latină puteau afla un traducător. *Ibidem*, 47, 2-4, p. 377.

[3176] *Itinerarium Egeriae*, 39, 3, p. 370-371.

Alte amănunte despre ritualul propriu-zis îl aflăm din alte surse. Amintim, pe scurt, elementele prezentate de Sfântul Chiril în cuprinsul celor cinci cateheze mistagogice, cu referire la modul lepădării de Satan (cu fața spre Apus, loc al întunericului, cu mâna întinsă) și unirea cu Hristos (cu fața spre răsărit)[3177]; ungerea cu untdelemn peste tot corpul și botezul prin întreita afundare, după chipul morții și șederii în mormânt a lui Hristos[3178]; ungerea postbaptismală cu Sfântul Mir la principalele organe ale simțurilor[3179], după care urma împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos, a noilor botezați (îmbrăcați în haine albe)[3180].

La Antiohia, ceremonia renunțării la Satan și a unirii cu Hristos avea loc în Vinerea Mare, la ora trei după amiaza (zi și oră simbolică, marcând momentul când Hristos a murit pe Sfânta Cruce); candidații se prezentau în fața preoților, fiind desculți, cu mâinile plecate la genunchi (pentru a arăta suveranitatea lui Hristos)[3181]. Ungerea prebaptismală, administrată de diaconi/diaconițe[3182] avea loc în două etape: una imediat, în după-amiaza Vinerii Mari (doar pe frunte, în semnul crucii) și cealaltă la privegherea pascală, chiar înainte de botez (pe tot corpul)[3183]. Tema ungerii baptismale, a originilor și a influențelor

[3177] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice*, 1, p. 342-346; la fel, Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, 2, p. 58-59.

[3178] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice*, 2, p. 347-350; la fel, Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, 2, p. 59-63.

[3179] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice*, 3, p. 351-354. Foarte explicit, și la Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 9, p. 158.

[3180] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice*, 2, p. 355-358. Cateheza a cincea tâlcuiește câteva momente principale ale Liturghiei, inclusiv rugăciunea „Tatăl nostru", p. 359-366.

[3181] Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales inédites*, introduction, texte critique, traduction et notes par Antoine Wenger, Les Éditions du Cerf, 2005 [*SC* 50*bis*], p. 145. Idem, *Trois catéchèses baptismales*, éd. et trad. D'Antoine Piédagnel avec la coll. De Louis Doutreleau, Les Éditions du Cerf, Paris, 1990 [*SC* 366], p. 227. Despre hristologia catehezelor baptismale hrisostomiene, la Carlos D. Mamani Ticacala SJ, *Le Christ Maître. La christologie dans les catéchèses baptismales chez Jean Chrysostome*, Centre Sèvres-Facultés Jésuites, Paris, 2014, 99 p. (disponibil la: www.academia.edu/24192512, accesat la 1 septembrie 2019). Un formular de secol al VIII-lea al ceremonialului din „Sfânta Vineri a Paștilor", inclusiv cu o ultimă sinteză catehetică, în cel mai vechi *Euchologion* bizantin, *Barberini graecus 336*, [143], traducere de Diac. Ioan I.Ică jr, în *Canonul Ortodoxiei, I. Canonul Apostolic al primelor secole*, p. 967-971.

[3182] Despre aportul diaconițelor la botez, în *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement*, III, 16, 1-4, p. 661. În mod expres, se precizează că femeile nu trebuie să boteze (la fel, nici laicii sau cei din clerul inferior). *Ibidem*, III, 9, 1-4; 10; 1-3; 11, 1-3, p. 658-659.

[3183] Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales inédites*, p. 146-147. Ungerea doar a capului este atestată de mărturii armene. Gabriel Winkler, „The

diferitelor centre, precum și a semnificațiilor sale teologice (de natură pnevmatologică) este una foarte prezentă în literatura de specialitate[3184].

Încă din secolul al II-lea, botezul se făcea, de preferință, prin afundare totală și în apă proaspătă, așa cum atestă *Didahia*[3185] sau *Epistola către Barnaba*[3186]; în veacul al IV-lea se administra de acum în baptisterii, spațiile adiacente bisericilor, destinate explicit pentru

Syriac Prebaptismal Anoiting in the Light of Armenian Sources", în *Symposium Syriacum 1976*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1978 [*OCA* 205], p. 317-324. Multe mărturii menționează ungerea prebaptismală pe tot corpul doar la femeile candidate la botez; în altele, ungerea este prezumată, fără detalii (în sensul prelingerii untdelemnului de pe cap pe corp). Ruth Meyers, „The structure of the Syrian Baptismal Rite", în Paul F. Bradshaw (ed.), *Essay in Early Eastern Initiation*, p. 31-42, aici, p. 41. Cele mai vechi rugăciuni la ungerea cu mir a celor care se botează sunt păstrate în *Echologion*-ul egiptean al episcopului Serapion din Thmuis († 362), 1, 2 și 26, traducere de diac. Ioan I.Ică jr, în *Canonul Ortodoxiei, I. Canonul Apostolic al primelor secole*, p. 865-866 (înainte), p. 875 (după ungere). Tot aici, primele rugăciuni la binecuvântarea apei (23), pentru cel ce se botează (24) și de după lepădarea de Satana (25). *Ibidem*, p. 874.

[3184] O sinteză, la Paul F. Bradshaw, „Varieties of Early Christian Baptismal Anointing", în Melanie Ross, Simon Jones (eds), *The Serious Business of Worship. Essays in Honour of Bryan D. Spinks*, T&T Clark, London, 2010, p. 65-76.

[3185] *Învățătură a celor doisprezece Apostoli*, 7, 1-3, p. 30. În situații speciale se putea folosi orice fel de apă, era admisă și apa caldă, precum și turnarea în loc de afundare, în caz că nu se dispunea pe moment de o cantitate suficientă. *Ibidem*. O analiză a celor patru versete referitoare la botez din *Didahie* (7, 1-4), la Georg Schöllgen, „The *Didache* as a Church Order: An examination of the Purpose for the Composition of the *Didache* and its Consequences for its Interpretation", în Jonathan A. Draper, *The* Didache *in Modern Researh*, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1996, p. 43-71, aici, p. 46-48; Jonathan Draper, „Ritual Symbol in «Didache» 7-10", în *Vigiliae Christianae* 54 (2000), p. 121-158. Practica baptismală, așa cum este atestată foarte sumar de *Didahie*, a fost văzută mai ales în semnificația sa eshatologică decât hristologică, în sensul că nu este subliniat caracterul botezului de moarte și înviere în Hristos, și nici nu amintește, în tradiție paulină, că botezul unește pe cei botezați într-un singur „trup" al lui Hristos. Unii cercetători consideră o influență încă foarte mare a tradiției iudaice în comunitatea contemporană cu această scriere, astfel încât cei botezați dintre păgâni sunt văzuți, chiar și după creștinare, cumva de rang inferior. A se vedea Nathan Mitchell, „Baptism in the *Didache*", în Clayton N. Jefford (ed.), *The Didache in Context: Essays on Its Text, History and Transmission*, Brill, Leiden, 1995 [*Supplements to Novum Testamentum* 77], p. 226-255; Will Rordorf, „Le baptême selon la Didachè", în *Mélanges liturgique offerts au R.P. Dom Bernard Botte O.S.B.*, Abbaye du Mont César, Louvain, 1972, p. 499-509. Despre post, ca pregătire pentru botez, și la Tertulian, *Despre Botez*, 20, 1, traducere, studiu introductiv și note de Ierom. Policarp Pîrvuloiu, Ed. IBMO, București, 2012, p. 121.

[3186] *Epistola către Barnaba*, 11, 11, traducere, note și indici de Pr. Dr. Dumitru Fecioru, în *Scrierile Părinților Apostolici*, p. 153.

acest rit, cu arhitectură și semnificație specifică[3187], un astfel de baptisteriu fiind reperat inclusiv la Sfântul Mormânt[3188].

De amintit și că, în anumite locuri, numărul catehumenilor era mai mare decât al celor botezați, mai ales după încetarea persecuțiilor, când, după afluxul de convertiți, mulți erau înscriși din oficiu, de către membri ai familiei, fără ca demersul să se finalizeze cu botezul[3189]. Și dintre cei care se înscriau pentru a primi botezul la Paștile acelui an nu toți erau acceptați; răspunsul era primit în duminica a III-a din Post, din a patra săptămână fiind numiți concret „cei pentru luminare". Aceasta demonstrează seriozitatea cu care era privit procesul catehumenal, precum și responsabilitatea cu care erau primiți candidații la botez. Un exemplu de exigență poate fi extras din Canonul 45 Laodiceea (343), care interzicea intrarea în rândul catehumenilor a celor care, cel târziu în primele două săptămâni din Postul Mare, nu și-au anunțat dorința de a primi botezul la sfârșitul respectivului post, în Sâmbăta Mare, și aceasta ca un pogorământ față de practica obișnuită ca episcopul să primească „înscrierea" în ultimele zile dinainte de post, pentru a fi incluși în programul catehetic de pregătire, după ce, mai întâi, în prima zi a Postului Mare primeau noul nume creștin[3190].

[3187] Louis MALLE, *Les Sources du baptême. Découvrir les baptistères et les fonts baptismaux*, Éditions de l'Atelier, 1994, 111 p.; Everett FERGUSON, *Baptism in the Early Church*, p. 819-852. A se vedea și amplul articol semnat de Henry LECLERCQ, „Baptistère", în *DACL* 3, col. 382-469, cu numeroase reproduceri de imagini arhitecturale din diverse spații creștine. Forma cea mai des întâlnită este cea octogonală, cu trimitere eshatologică: botezul este „naștere de sus" (*In* 3, 5) și pentru „Sus", pentru viața veșnică. Pentru a reda legătura dintre Botez și Pătimirile lui Hristos, unele baptisterii au ca reprezentare picturală chipului Mielului. *Ibidem*, col. 396-397. Alte tipuri constructive cu semnificație care trimite la Pătimire și la Paști erau cele cruciforme sau în formă de potir. P. Marko Ivan RUPNIK, *Cuvinte despre om. I. Persoana – ființă a Paștelui*, p. 219. Despre simbolismul vechilor baptisterii, raportat la exegeza patristică, și la Cristina Godoy FERNÁNDEZ, „De la mort à la vie par le baptême. Notes d'archéologie et de liturgie dans l'Antiquité tardive", în Robert BARÓ, Albert VICIANO, Daniel VIGNE (EDS), *Mort et résurrection dans l'Antiquité chrétienne. De la mort à la vie, l'espérance en la résurrection dans l'Antiquité tardive. Histoire, archéologie, liturgie et doctrines*, Colloque organisé par la Faculté Antoni Gaudi, Athénée Universitaire Saint Patien, Barcelone, 20-21 novembre 2014, Éditions Parole et Silence, Paris, 2017, p. 150-158.

[3188] Annabel Jane WHARTON, „The Baptistery of the Holy Sepulcher in Jersualem and the Politics of Sacred Landscape", în *DOP* 46 (1992), p. 313-325.

[3189] Philippe de ROTEN, *Baptême et mystagogie. Enquête sur l'initiation chrétienne selon s. Jean Chrysostome*, Aschendorff, Münster, 2005 [*Liturgiewissenchaftliche Quellen und Forschungen* 91], p. 11-27.

[3190] Canonul 45 Laodiceea, în *Canoanele Bisericii Ortodoxe. II. Canoanele Sinoadelor Locale*, p. 95. Și comentariile de la Arhid. Prof. Dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, p. 250-251.

Analiza mai multor surse primare atestă faptul că, deși se recunosc urme vizibile ale influenței practicii ierusalimitene de desfășurare a ritului de inițiere[3191], totuși sunt și indicii ale unei coexistențe paralele a diverselor practici, în diferite regiuni, mai mult decât o desfășurare lineară sau un progres ritual[3192].

Variabile, așadar, în timp și în funcție de loc, elementele componente ale catehumenatului în perioada primară (până în secolul al V-lea) – deși nicicând nu a existat o pretenție de uniformizare completă – pot fi structurate, în general, în câteva puncte[3193]:

Tabel 16.1.a. ***Etape structurale ale catehumenatului***

Eveniment	Scurtă descriere
1. „Protocateheză"	Primul contact, întâmplător, prin anturaj, lecturi sau impactul unui miracol/impresie puternică (inspirația mucenicilor, a viețuirii creștinilor, minuni etc.)
2. Discuție preliminară	Foarte sporadic, mai ales în Apus; de obicei cu un diacon; primele introduceri (mai ales diferențele față de păgânism)
3. Înscrierea oficială	Ritualul: însemnarea cu semnul Sfintei Cruci, un prim exorcism („suflarea"), punerea mâinilor (cu rugăciune); pe alocuri gustarea sării

[3191] Mario Ferreia LAGES, „The Hierosolymitain Origin of the Catechetical Rites in the Armenian Liturgy", în *Didaskalia* 1 (1967), p. 233-250; Edward CRADDOCK RATCLIFF, „The Old Syrian Baptismal Tradition and its Resettlement under the influence fo Jerusalem in the Fourth Century", în Geoffrey John CUMING (ED.), *Studies in Church History*, volume II: papers read at the second winter and summer meetings of the Ecclesiastical Society, Thomas Nelson&Sons, London, 1965, p. 19-37, reluat și în A.H. COURATIN, D.H. TRIPP (EDS), *Liturgical Studies*, SPCK, London, 1976, p. 135-154. O comparație dintre ritul de inițiere din Ierusalim și Palestina și cel din Siria și Egipt, cu punctele comune și specificitățile locale, pe baza mai multor surse (omilii, biografii, mărturii arheologice etc.), la Dr. Juliette DAY, *The Baptismal Liturgy of Jerusalem. Fourth –and Fifth – Century Evidence from Palestine, Syria and Egypt*, Routledge, 2007, 166 p. [*Liturgy, Worship and Society Series*].

[3192] Bryan SPINKS, „Quoi de «neuf» en «histoire» de la liturgie chrétienne du baptême?", p. 44. Despre pluralismul și imposibilitatea stabilirii priorității cronologice a unui model sau altul, la Aidan KAVANAGH, *The Shape of Baptism: The Rite of Christian Initiation*, Pueblo, New York, 1978 [*Studies in the Reform Rites of the Catholic Church* V.I.], p. 48.

[3193] Tabelul de mai jos urmează sinteza oferită de Paul L. GAVRILYUK, *Catehează și catehumenat în primele veacuri ale Bisericii*, p. 14-17. O altă etapizare, mai detaliată, la Edward YARNOLD, S.J., *The Awe-Inspiring Rites of Initiation. The Origins of the RCIA*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1972, p. 1-54.

Eveniment	Scurtă descriere
4. Etapa îndepărtată	În general, trei ani; influențată de determinarea catehumenului; participare la prima parte a Liturghiei; fără alte elemente speciale
5. A doua întrevedere, cu episcopul	Cei care se hotărau pentru botez cereau aceasta în mod expres de la episcop, împreună cu martorii care garantau pentru schimbarea vieții și pentru sinceritatea demersului
6. Etapa apropiată	Înscriere în registru; catehază zilnică (40 de zile) însoțită de post, rugăciune, pocăință, exorcisme
7. Cateheza prebaptismală:	
7.1. Istoria mântuirii	Istoria poporului Israel, a Mântuitorului și a Bisericii
7.2. Catehază morală	Lepădarea de patimi și împlinirea virtuților (exegeza Decalogului, a Fericirilor, a Predicii de pe Munte; „cele două căi")
7.3. Explicarea Crezului	Condiționat de parcurgerea celorlalte două; conținut dogmatic
8. Verificarea Crezului	Cunoscută și ca *traditio et redditio symboli*/ rugăciunii Tatăl nostru; în Apus, în prezența credincioșilor; la Napoli, se verificau și Psalmii
9. Verificarea rugăciunii „Tatăl nostru"	
10. Lepădarea de Satan	Oficializarea lepădării de păgânism; urmată, în multe cazuri, de „unirea cu Hristos"
11. Botezul	Împreună cu Mirungerea și prima Euharistie[3194]
12. Cateheza mistagogică	Explicarea rânduielii Botezului (fie înainte, fie, mai ales, după) și a Euharistiei (niciodată înainte de botez)

[3194] Despre cele trei taine împreună, la Pr. Prof. Nicolae D. NECULA, „Ritualul Botezului creștin și al Mirungerii în riturile liturgice răsăritene", în *GB* 30 (1971), nr. 9-10, p. 828-846; Pr. Liviu STREZA, „Taina Mirungerii în Biserica Ortodoxă și în Bisericile Vechi-Orientale", în *Ort* 39 (1987), nr. 2, p. 62-83; † LAURENȚIU, Episcopul Caransebeșului, *Tainele de inițiere creștină în Bisericile Răsăritene*, Ed. Trinitas, Iași, 2002, 190 p.; Pr. Prof. Nicolae D. NECULA, „Temeiuri scripturistice și patristice pentru săvârșirea împreună a tainelor Botezului, Mirungerii și Împărtășaniei copiilor", în *GB* 55 (1999), nr. 5-8, p. 33-50.

16.2. Botezul ca moarte și înviere în și cu Hristos

Alegerea Bisericii primare ca botezul să fie oficiat în noaptea de Paști[3195] – de preferință[3196] – deci, legat de amintirea Morții și Învierii lui Hristos[3197], a fost dublată de impunerea ca pretendenții

[3195] „Ne stă înainte sfânta zi a Paștelui, când dragostea voastră de Hristos are să fie luminată prin baia renașterii (botezului, n.n.)". SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, 18, 32, p. 338. „Ce moment ar fi mai înrudit cu botezul decât ziua Paștelui? Această zi este pomenirea Învierii Domnului; iar botezul ne dă putința Învierii. În ziua învierii, deci, să primim harul învierii". SF. VASILE CEL MARE, *Omilia a XIII-a. Îndemnătoare la Sfântul Botez*, 1, în *Omilii și cuvântări*, p. 226; SF. GRIGORIE DE NAZIANS, *Cuvântul al 40-lea* [*Despre botez*], 24, în GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 38-41*, introduction, texte critique et notes par Claudio Moreschini, traduction par Paul Gallay, Les Éditions du Cerf, Paris, 1990 [*SC* 358], p. 251; Henry JENNY, „Pourquoi renouveller les engagements du baptême dans la nuit de Paques", în *LMD* 28 (1951), p. 63-79; Odo CASEL, *La fête de Pâques dans l'Église des Pères*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1963 [*Lex Orandi* 37], p. 51-52; Pierre de PUNIET, „Baptême", în *DACL* 2, col. 251-346 (analiza practicii baptismale în diverse rituri orientale și occidentale), aici col. 276-277.

[3196] De timpuriu, s-a simțit nevoia de decongestionare a lungului oficiu din noaptea de Paști. Astfel, în Constantinopol, în Sâmbăta Mare botezul se făcea și dimineața, nu doar la privegherea pascală. La fel, din același motiv, parte din catehumeni primeau botezul în Sâmbăta lui Lazăr. *Le Typicon de la Grande Église II*, p. 83-84, respectiv, p. 64. Reminiscența acestei practici se vede în păstrarea până astăzi și la Liturghia din *SbLaz*, a imnului baptismal „Câți în Hristos v-ați botezat", în locul obișnuitului *Trisaghion*. Cum Postul Mare a cunoscut multiple anticipări ale Pătimirilor și Învierii, expresie a timpului liturgic, diferit de cronologia lineară strict istorică în rememorare, nu se poate spune că aceștia au fost privați total de experiența liturgică a Morții și Învierii de la sfârșitul acestei săptămâni. Mai târziu, botezul se va practica și la Epifanie, precum și la Cincizecime, cu valențele simbolice aferente (botezul lui Iisus în Iordan și tema „înfierii"; botezul cu Duh Sfânt etc.). Despre botezul la alte praznice, la SF. GRIGORIE DE NAZIANS, *Cuvântul al 40-lea* [*Despre botez*], 24, p. 251, care amintește de Bobotează („Sărbătoarea Luminilor") și de Pogorârea Sfântului Duh. A se vedea și Anton BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, p. 211-221; Pr. Alexander SCHEMEMANN, *Din apă și din Duh*, p. 27-28; Maxwell E. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation*, p. 47-48; Paul F. BRADSHAW, „«Diem baptismo sollemniorem»: Initiation and Easter in Christian Antiquity", p. 147. În Egipt, într-un timp se oficia botezul în Vinerea Mare, în amintirea (doar a) Morții lui Hristos, obicei care va fi abolit (cel târziu în secolul al X-lea). Pierre de PUNIET, „Baptême", în *DACL* 2, col. 258. În mod excepțional, la Ierusalim, se cunoaște practica botezului în ziua sfințirii bisericii Sfântului Mormânt (SOZOMEN, *Istoria bisericească*, 2, 26); în Apus erau preferate pentru botez (ca naștere din nou) și zilele de pomenire ale martirilor (considerate *natalia martyrum*), precum și ziua prăznuirii nașterii Sfântului Ioan Botezătorul (SF. GRIGORIE DE TOURS, *Historia Francorum*, VIII, 9, în *PL* 71, col. 453-454). *Apud* Pr. Prof. Ene BRANIȘTE, *Liturgica specială*, p. 278.

[3197] „Cea mai solemnă zi pentru săvârșirea botezului este cea a Paștilor, de vreme ce atunci a fost împlinită pătimirea Domnului [pătimire] întru care și suntem botezați".

să fie părtași efectiv la celebrările Săptămânii Mari, însoțind în chip mistagogic pe Cel cu Care se vor uni prin actul de la finalul acestei săptămâni. Pentru ei, aceste celebrări nu erau simple evenimente dintr-un trecut (oricum, mai apropiat temporal de ei decât pentru creștinii de astăzi) pe care să-l comemoreze într-un mod exterior, neparticipativ și insignifiant în privința efectelor la nivel personal. Apropierea entuziasmantă a atât de așteptatului moment al botezului îi determina să fie, acum și aici, ca și când ar fi în Betania, în Ierusalim, pe Eleon, în Ghetsimani, pe Golgota etc. împreună cu Hristos și părtași la ultimele zile ale vieții Lui pe pământ, încununate de Pătimire, Moarte pe Cruce, Punerea în mormânt și Învierea de a treia zi. Contaminator, acest mod de trăire a Săptămânii Sfintelor Pătimiri era preluat și de creștinii deja botezați, pentru care prezența și etapa finală a procesului de inițiere a catehumenilor le reamintea, bucuros, de propria lor experiență.

> „Mergând Domnul spre Patima cea de bunăvoie, a zis Apostolilor pe cale: Iată ne suim în Ierusalim, și Se va da Fiul Omului precum scrie despre El. Să venim dar și noi cu gânduri curate, să mergem împreună cu Dânsul și împreună să ne răstignim, *și să murim pentru Dânsul* (s.n.), lăsând desfătările lumești; ca *să și viețuim împreună cu Dânsul*"[3198].

Mărturiile liturgice privind ritualul constantinopolitan din Sâmbăta Mare/Duminica Învierii (perpetuat și în liturghia pascală a ritului bizantin în uz până astăzi) atestă și aici caracterul preponderent baptismal al privegherii pascale, iar lecturile biblice – pentru toți cei prezenți – pun în paralel celebrarea Morții și a Învierii lui Hristos cu viziunea pascală despre botez ca trecere de la moarte la viață nouă[3199]. Și în slujba Tainei Sfântului Botez, dacă din lectura cu

---

Tertulian, *Despre botez*, 19, 1, p. 120, unde Tertulian vede în omul purtând un ulcior cu apă (*Mc* 14, 13), ca indicație pentru locul serbării Paștilor, tocmai o preînchipuire a botezului. „Acum când credința s-a lărgit pentru credincioși prin Nașterea, Pătimirea și Învierea Lui, a fost lărgită și Taina și pecetea botezului". *Ibidem*, 13, 2, p. 106-107.

[3198] *LuM* (*Ut la* 1). Dacă „am murit împreună cu Hristos, credem că vom și vieți împreună cu El" (*Rm* 6, 8).

[3199] *Le Typicon de la Grande Église II*, p. 90-91. În Ierusalim, lectura din Apostol era centrată mai mult pe demonstrarea realității Învierii lui Hristos, garanție a învierii personale și a vădirii neputinței morții (*1 Co* 15, 1-13, atât în *LA*, nr. 44*ter*, p. 202, cât și în *LG*, nr. 743, p. 114). Și moartea fizică are, în creștinism, o dimensiune pascală, confirmată de credința în Înviere, așa cum au arătat Părinții Bisericii. Bruno Bürki, „Mourir: une vision pascale et eschatologique", în *LMD* 238 (2016), nr. 1, p. 103-124;

tematică pascal-baptismală a evangheliei din Sâmbăta Mare se preia doar partea finală, cu insistență pe botez (*Mt* 28, 16-20 *versus Mt* 28, 1-20 în *SbM*), în cazul Apostolului regăsim integral aceeași lectură biblică (*Rm* 6, 3-11).

În aceste puține versete adresate creștinilor din Roma, Sfântul Pavel concentrează semnificația botezului ca moarte și înviere, după modelul lui Hristos și împreună cu Hristos[3200]. Astfel, după proclamarea faptului că „toți câți în Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat" (*Rm* 6, 3), el continuă arătând finalitatea anastatică și înnoitoare a actului baptismal: „ne-am îngropat cu El, în moarte, prin botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții" (*Rm* 6, 4)[3201]. Este imposibil să se întâmple altfel, pentru că, „dacă am fost altoiți pe El prin asemănarea morții Lui, atunci vom fi părtași și ai învierii Lui" (*Rm* 6, 5). Nu este vorba despre o moarte fizică, ci de o răstignire duhovnicească a patimilor proprii unei firi căzute, care confiscau libertatea persoanei umane: „omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El, ca să se nimicească trupul păcatului, pentru a nu mai fi robi ai păcatului" (*Rm* 6, 6), astfel încât credincioșii se pot socoti, de acum, „morți păcatului, dar vii pentru Dumnezeu, în Hristos Iisus, Domnul nostru" (*Rm* 6, 11).

Realitatea aceasta a răstignirii/morții mistagogice a candidatului la botez, dar și a tuturor creștinilor participanți, a fost des anticipată

Odon Casel, *La fête de Pâques dans l'Église des Pères*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1963, 157 p. [*Lex Orandi* 37] (pentru o evidențiere a schimbării de optică între o celebrare simbolico-spirituală, a trecerii de la moarte la viață, de la doliu la bucurie, pe de o parte, spre o celebrare „festivistă", „mai pământească" în desfășurarea ei, susceptibilă de un anumit grad de laicizare, odată ce Imperiul a devenit creștin).

[3200] A se vedea și Drd. Nicodim Tarazi, „Relația dintre botez și înviere în viața credinciosului după Epistola către Romani", în *ST* 26 (1974), nr. 1-2, p. 60-65. *Romani* 6 a fost pus în legătură și cu reminiscențele cunoscute despre ritualurile de inițiere a unor religii de mistere (de pildă, misterele eleusine sau ale zeiței Isis). Adela Yarbro Collins, „The Origin of Christian Baptism", în Maxwell E. Johnson (ed.), *Living Water, Sealing Spirit. Readings on Christian Initiation*, p. 35-57. A se vedea și Maurice Briant, *Misteriile din Eleusis. Originea și natura lor. Ritualul de inițiere*, Ed. Herald, București, 2009, 192 p. (mai ales considerațiile din concluzii, partea a 3-a: „Au avut Misterele din Eleusis vreo influență asupra creștinismului?", p. 172-176).

[3201] *2 Tm* 2, 11: „dacă'mpreună cu El am murit (*synapethanomen*), împreună cu El vom și via", verset explicat ca făcând referire nu numai la martiri, ci și la cei care primesc botezul. Fericitul Teodoret al Cirului, *Tâlcuire la Epistolele Sfântului Apostol Pavel*, p. 214. Despre legătura dintre misterul pascal și actul muceniciei, la Remo Cacitti, *Grande Sabato. Il contesto pasquale quartodecimano nella formazione della teologia del martirio*, Vita e Pensiero, Milano, 1994, p. 81-124.

în Săptămâna Sfintelor Pătimiri, ca și în Postul Mare, prin referințele la „omorârea" de bunăvoie a patimilor: „Purtând înfrânarea patimilor, să ne răstignim acum Domnului trupul, și gândul să-l arătăm toți mort prin dumnezeiasca viețuire"[3202]; „Cel ce cu patimile Tale ai dat tuturor nepătimire, omorând patimile trupului meu cu dumnezeiasca Cruce, învrednicește-mă a vedea și cinstită Învierea Ta"[3203]. Postul însuși a fost văzut în perspectiva omorârii omului vechi, rob păcatului, amintind de vechea și incipienta practică a minimei, dar obligatoriei, postiri prebaptismale atestate de *Didahie* încă de la începutul secolului al II-lea[3204].

> „Crucea Domnului este înfrânarea de la toată desfătarea și lege de postire celor ce se închină ei fără încetare. Căci cei ce privesc neîncetat la Cel ce S-a pironit pe ea, își răstignesc trupul împreună cu patimile și cu poftele. Pentru aceasta să ne sârguim și noi a ne face curați prin post; să ne împărtășim cu Cel ce S-a împărtășit nouă cu iubirea de oameni prin Pătimiri și dintru a Sa nepătimire a împărțit firii noastre, Cel ce are mare milă"[3205].

Botezul văzut ca părtășie la Moartea și Învierea lui Hristos este mărturisit și de rugăciunile din actualul rit baptismal: „fiind împreună-sădit cu asemănarea morții Tale prin Botez, să se facă părtaș învierii Tale"[3206]. De asemenea, cristelnița/colimvitra botezului este

[3202] *Mi* I (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 2). Viața creștinului botezat „este una în care «învață să moară», învățare care constă în principal în luarea Crucii lui Hristos". Pr. John Behr, *A deveni om. Meditații de antropologie creștină în cuvânt și imagine*, p. 66. „Tot cel botezat în Hristos este dator să ajungă la toate vârstele lui Hristos [...] omorârea dinspre toate este răstignirea; sălășluirea dragostei dumnezeiești în inimă este îngroparea; trezvia de viață făcătoare a Duhului este învierea". Sf. Grigorie Sinaitul, *Alte capete*, 1, p. 138.

[3203] *Vi* I (*Ut se* 2); *Vi* IV (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 2); *Dm* III (*Ut sinaxar*). Pentru alte referințe, a se vedea *supra* 11.6., p. 552-561.

[3204] *Învățătură a celor doisprezece Apostoli*, 7, 4, p. 30.

[3205] *Jobr* (*Vc Dst* 1). Postul este „ucigător de patimi", *Lu* VI (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 1). „Răstignindu-ne împreună cu Cel ce S-a răstignit, să ne omorâm mădularele trupului cu posturi", *Mi* III (*Ut od* 3 *ca* 1 *tr* 1). Alte referințe, dintre multe, în *Jobr* (*Vc Dst* 1); *Ma* II (*Ut se* 2 *tr* 1); *Vi* II (*Ut st* 1) etc. A se vedea și *supra* 4.2. [*Postul în lumina Crucii și a Învierii*], p. 208-217.

[3206] „Slujba Sfântului Botez", în *Aghiazmatar*, Ed. IBMO, București, 2016, p. 42 [„Rugăciunea de binecuvântare a apei"]; „pentru ca să se facă el împreună sădit și părtaș morții și învierii lui Hristos". *Ibidem*, p. 38 [„Ectenia mare"]. Pentru evoluția redactărilor slujbei Botezului în diferite ediții ale *Molitfelnicului* (începând cu secolul al XVI-lea), la Paul Krizner, „Rânduiala Botezului în diferite ediții ale *Evhologhionului*

recunoscută ca simbol nu doar al pântecelui fecioresc din care se naște o nouă persoană, în Biserică[3207], ci și al mormântului dătător de viață, iar afundarea de trei ori semnifică moartea și învierea celui botezat, după chipul lui Hristos, a treia zi înviat din morți[3208]. În cadrul exorcismelor de la botez, diavolul este somat să se depărteze de la cel care vine spre sfânta luminare, făcându-se apel la biruința lui Hristos asupra lui prin Cruce și Înviere[3209]:

> „Ceartă-te pe tine, diavole, Domnul [...] Cel ce pe lemnul Crucii a biruit puterile cele potrivnice, soarele întunecându-se și pământul

sau *Molitfelnicului* ortodox", în *Teologia* 12 (2008), nr. 2, p. 171-192. O scurtă tâlcuire a ritualului baptismal ortodox, la Pr. Prof. Nicolae D. Necula, *Biserică și cult pe înțelesul tuturor*, Ed. Europartener, București, 1996, p. 137-141; Pr. Conf. Dr. Lucian Farcașiu, „Botez", în *DTO*, p. 132-136; Louis Bouyer, „Le symbolisme des rites baptismaux", în *LMD* 32 (1952), nr. 4, p. 5-17; Arhim. Conf. Univ. Dr. Vasile Miron, „Semnificația simbolico-dogmatică a actelor liturgice din rânduiala slujbei Sfântului Botez", comunicare susținută la *Simpozionul Internațional „Sfintele Taine și familia creștină", 17-19 octombrie 2011, Dorna Arini*, Ed. Vasiliana'98, Sibiu-Iași, 2012.

[3207] După Sfântul Teofan al Niceii (secolul al XIV-lea), *apud* † Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Cuvânt înainte", la Sf. Vasile cel Mare, *Despre botez*, p. 7. Dacă Betleemul a rămas fără de copii, prin porunca lui Irod (*Mt* 2, 16), prin botez, „colimvitra (*kolymbēthra*) are mulți fii". Sf. Proclu al Constantinopolului, *Cuvânt la sfintele Teofanii*, 2, traducere de Pr. Asist. Dr. Radu Gârbacea, „Cele două omilii la Botezul Domnului atribuite lui Proclu al Contantinopolului (CPG 5806; CPG 5827)", în *RT* 28 [100] (2018), nr. 1, p. 250-264, aici, p. 259. Mărturii patristice despre baptisteriu ca nou „sân matern" și ca „mormânt", la Cristina Godoy Fernández, „De la mort à la vie par le baptême. Notes d'archéologie et de liturgie dans l'Antiquité tardive", p. 143-149.

[3208] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice*, 2, 4, p. 346-347. Legislația canonică își motivează exigența privitoare la unicitatea și modul săvârșirii botezului făcând apel la necesitatea respectării simbolismului morții și învierii. Astfel, oficierea din nou a unui botez deja valid sau admiterea ca valid a unuia eretic sunt considerate acte de „luare în râs" (de tipul ierosiliei) a „crucii și morții" Domnului, iar justificarea unei singure afundări ca fiind practicată (doar) „întru moartea Domnului" este condamnabilă și sancționată cu caterisirea. Canoanele 47 și 50 Apostolic, în *Canoanele Bisericii Ortodoxe. I. Canoanele Apostolice și Canoanele Sinoadelor Ecumenice*, p. 121-122. Despre trei cufundări și nu doar „o singură afundare dată în moartea Domnului", în *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement*, XLVII, 50-51, p. 778. A se vedea și Pr. Prof. Nicolae D. Necula, „Taina Botezului în lumina canoanelor Bisericii Ortodoxe", în *GB* 55 (1999), nr. 1-4, p. 79-93; Pr. Nicolae Dură, „Dispoziții și norme canonice privind administrarea Sfintei Taine a Botezului", în *Ort* 31 (1979), nr. 3-4, p. 593-612.

[3209] Dintre multele exemple ale biruinței lui Hristos cel Răstignit pe Cruce asupra diavolului, *Mi* II (*Ut od* 9 *ca* 2 *tr* 5); *Vi* II (*Ut od* 5 *ca* 2 *tr* 2); *Dm* III (*Ut od* 3 *tr* 3); *Vi* IV (*Ut od* 6 *tr* 1); *Vi* V (*Ut se* 2 *tr* 1); *SbM* (*Ut od* 9 *tr* 2). A se vedea, *supra* 11.5. [*Puterea Sfintei Cruci*], p. 534-552.

clătinându-se, mormintele deschizându-se și trupurile sfinților sculându-se; Cel ce a zdrobit cu moartea pe moarte și a surpat pe cel ce avea stăpânirea morții, adică pe tine, diavole"[3210].

Într-un mod cât se poate de explicit, în Duminica Intrării în Ierusalim, botezul este definit ca îngropare împreună cu Hristos și ridicare la viață veșnică, făcută posibilă prin Învierea Lui din morți:

„Îngropându-ne împreună cu Tine prin Botez (*syntaphentes soi dia tou baptismatos*), Hristoase, Dumnezeul nostru, vieții celei fără de moarte ne-am învrednicit cu Învierea Ta și, cântând, grăim: Osana, Celui dintru înălțime, bine ești cuvântat, Cel ce vii întru numele Domnului!"[3211].

Sfinții Părinții și scriitori bisericești amintesc des despre botez ca Moarte și Înviere cu Hristos[3212]. Astfel, întreita afundarea în apă a fost văzută ca o imitare a morții lui Iisus și a ședерii de trei zile în mormânt[3213], botezul fiind „tipul morții lui Hristos"[3214]. Prin botez „„ne înmormântăm cu Hristos, Care a murit pentru noi, ca să și înviem împreună cu Cel ce ne-a adus învierea"[3215]. Nu în pământ

[3210] „Rânduiala dinaintea Sfântului Botez", în *Aghiazmatar*, p. 27 [„Exorcismul 1"]. În mod similar: „Juru-te cu Pătimirea cea mântuitoare a Domnului nostru Iisus Hristos și cu cinstitul Lui Trup și Sânge". *Ibidem*, p. 29 [„Exorcismul 2"]. Despre practica exorcismelor în Biserica primelor veacuri, a se vedea Elizabeth Ann LEEPER, *Exorcism in Early Christianity*, Duke University, Department of Religion, Durham, Carolina de Nord, SUA, 1991, p. 391 p.; Graham H. TWELFTREE, *In the Name of Jesus: Exorcism among Early Christians*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2007, 351 p.; despre exorcismele la botez, actele liturgice complementare și semnificația lor liturgică și pastorală, și în recenta teză a Arhim. Nichifor HORIA, *Practica exorcizării în Biserica Ortodoxă. Aspecte liturgice, canonice și pastorale*, Ed. Doxologia, Iași, 2020, p. 261-294; despre înțelegerea exorcismului în spațiul protestant, ca lepădare de păcatul originar, la Linards JANSONS, „Baptismal Exorcism: An Exercise in Liturgical Theology", în *Lutheran Theological Journal*, 45 (2011), nr. 3, p. 183-197.

[3211] *DmSt* (*Vcm tr* 2) (*Vc tr* 2) (*Ut tr* 2).

[3212] A se vedea și Thomas M. FINN, „Baptismal Death and Resurrection: A Study in Fourth Century Eastern Baptismal Theology", în *Worship* 43 (1969), p. 175-189.

[3213] „Cel ce se botează în chip sfânt prin trei scufundări în apă imită moartea rânduită de Dumnezeu, Stăpânul morții, Dătătorului de viață Iisus, urmată de mormântul de trei nopți. E o imitare a lui Dumnezeu Care a primit această moarte". Dionisie AREOPAGITUL, *Ierarhia bisericească*, II, 3, 7, p. 77; Sf. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze mistagogice*, 2, 4, p. 346-347.

[3214] Deoarece, „botezul prin cele trei cufundări indică cele trei zile câte a stat Domnul în mormânt". Sf. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, IV, 9, p. 155.

[3215] Sf. VASILE CEL MARE, *Omilia a XIII-a. Îndemnătoare la Sfântul Botez*, 1, p. 225; „Trebuie să mori și să înviezi. Ai auzit pe Apostolul zicând: «Morți păcatului, dar

suntem îngropați, ci „ne ascundem" în apă[3216]. Nu este o moarte de unul singur, ci împreună cu Hristos, sau, mai degrabă, Hristos Însuși moare și învie cu fiecare din cei ce se botează[3217]: „Hristos Se botează, ca împreună cu El să ne scufundăm, ca și noi dimpreună cu El să ne ridicăm"[3218].

Apa botezului „face vii pe cei morți"[3219] și este nu doar chip al îngropării, ci face trimitere și la răstignire: „ne răstignim și noi, cei care ne botezăm cu apă, care este asemănarea crucii, a morții, a mormântului și a învierii din morți"[3220]. Dezbrăcarea de haine a candidatului este o imitare a răstignirii lui Hristos, gol, pe Cruce[3221]. Gesturile baptismale se înscriu într-o succesiune cât se poate de firească a sensurilor duhovnicești: „Se cuvine ca acela care a murit să fie îngropat, iar acela care a fost înmormântat [prin botez], întru asemănarea morții, să învie prin harul lui Dumnezeu în Hristos"[3222]. Glosând pe marginea textului din *Romani* 6, Sfântul Chiril, în a treia catehеză mistagogică, menționează, concluziv, binefacerile transformatoare ale botezului ca înviere și înnoire a vieții:

„Te cobori mort întru păcate, și te urci înviat întru dreptate. Dacă ai fost împreună sădit prin asemănarea morții Mântuitorului, atunci vei fi învrednicit și învierii Lui (*Rm* 6, 5). Căci după cum Iisus a murit luând

vii dreptății» (*Rm* 6, 11; *1 Ptr* 2, 24). Mori pentru păcate și trăiește pentru dreptate!". Sf. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Procateheza*, 6, p. 8; Sf. GRIGORIE DE NAZIANS, *Cuvântul al 40-lea* [*Despre botez*], 9, p. 217.

[3216] „Primind Botezul întru imitarea Domnului și Învățătorului și Conducătorului nostru, nu ne îngropăm în pământ [...], ci, venind la stihira înrudită cu pământul, adică la apă, ne ascundem într-însa, ca Mântuitorul în pământ, și făcând aceasta de trei ori, închipuim în noi înșine harul Învierii celei de a treia zi". Sf. GRIGORIE DE NYSSA, *La Ziua Luminilor*, în *Omilii la praznice împărătești. Viața Sfintei Macrina*, p. 48.

[3217] „Prin apa botezului mărturisim că împreună [cu Hristos] ne răstignim, împreună murim, împreună ne îngropăm, precum a fost scris (*Rm* 6, 3-6)". Sf. VASILE CEL MARE, *Despre botez*, I, 1, 4, p. 39. „Cufundarea e moartea împreună, iar ieșirea din apă e învierea împreună [cu Hristos]". *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement*, III, 17, 3, p. 661.

[3218] Sf. GRIGORIE DE NAZIANS, *Cuvântul al XXXIX-lea. La Sfânta Lumină (Botează)*, 14, în *Cuvântări praznicale și morale*, p. 88.

[3219] Sf. PROCLU AL CONSTANTINOPOLULUI, *Cuvânt la Sfânta Teofanie/Arătare a Domnului*, 3, traducere de Pr. Asist. Dr. Radu Gârbacea, „Cele două omilii la Botezul Domnului atribuite lui Proclu al Contantinopolului (CPG 5806; CPG 5827)", p. 255.

[3220] Sf. VASILE CEL MARE, *Despre botez*, I, 2, 15, p. 69; *Ibidem*, I, 2, 26, p. 90.

[3221] Sf. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze mistagogice*, 2, 2, p. 345.

[3222] Sf. VASILE CEL MARE, *Despre botez*, I, 2, 10, p. 61; *Ibidem*, I, 2, 14-15, p. 68-69.

păcatele lumii, ca să te învie întru dreptate, omorând păcatul, tot așa și tu, când te cobori în apă și ești oarecum îngropat în apă ca Acela în mormânt de apă, te scoli iarăși, «umblând întru înnoirea vieții (*Rm* 6, 4)»"[3223].

16.3. Botezul ca paște*: de la omul cel vechi la omul cel nou*

Ritul actual al Botezului abundă de referințe privind dimensiunea pascală a tainei, ca trecere de la omul cel vechi la omul cel nou, ca abandonare a *tropos*-ului pătimaș de dinainte și ca înnoire a vieții. În vechime, cei care nu arătau semne de schimbare a vieții nu erau nici măcar acceptați pentru accederea în categoria catehumenilor: „cel care crede în Domnul și se apropie de El pregătit pentru ucenicie trebuie mai întâi să renunțe la orice păcat"[3224]. La binecuvântarea apei de la botez, Dumnezeu este rugat să Se „arate [...] în apa aceasta" și să dăruiască celui ce se botează „să se schimbe prin ea, *să lepede pe omul cel vechi,* stricat de poftele înșelăciunii, și *să se îmbrace în cel nou* (s.n.), care este înnoit după chipul Ziditorului său"[3225]. Botezul ca renaștere este sugerat și prin analogia cu apa primordială peste care plana Duhul Domnului și o pregătea pentru a da naștere vieții (*Fc* 1, 2)[3226]. Untdelemnul este binecuvântat pentru a fi „înnoire sufletu-

[3223] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, 3, 12, p. 45-46; „Acela care se botează [...] participă prin asemănare la adevăratele patimi ale lui Hristos [...] pe Golgota a fost sădită Vița cea adevărată, iar noi, prin participarea la botezul morții, am fost sădiți împreună cu El". Idem, *Cateheze mistagogice*, 2, 6-7, p. 350. Nu doar botezul, ci și Euharistia și întregul cult ortodox este structurat pe coordonatele „moarte"/„înviere", care ar trebui să se imprime și ca mod de viață și de gândire cotidiană. A se vedea Nicholas Denysenko, „Death and Dying in Orthodox Liturgy", în *Religions* 8, 25 (2017), p. 1-13.

[3224] Sf. Vasile cel Mare, *Despre botez*, I, 1, 2, p. 30. Motivația este simplă: „acela stăpânit de păcat este incapabil să slujească Domnului". *Ibidem*, p. 32. Botezul este „schimbarea vieții". Sf. Grigorie de Nazians, *Cuvântul al 40-lea* [*Despre botez*], 3, p. 201.

[3225] „Slujba Sfântului Botez", în *Aghiazmatar*, p. 42 [„Rugăciunea de binecuvântare a apei"].

[3226] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 9, p. 156; Tertulian, *Despre Botez*, 4, 1.4, p. 78, 80. „Apa este începutul lumii și Iordanul, începutul Evangheliilor". Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, 3, 5, p. 39. Peste apa botezului este invocată să se reverse „binecuvântarea Iordanului". „Slujba Sfântului Botez", în *Aghiazmatar*, p. 41 [„Rugăciunea de binecuvântare a apei"]. Și otpustul, *Ibidem*, p. 53. În tradiția etiopiană, la botezul unei persoane se amestecă în apa binecuvântată și câteva

lui și trupului"[3227]. După botez, Dumnezeu este lăudat ca Unul ce a binevoit „a naște din nou pe robul Tău acesta nou luminat, prin apă și prin Duh"[3228], căci prin această taină s-a dăruit celui botezat „înnoirea vieții"[3229].

Trecerea de la omul cel vechi la o umanitate înnoită și luminoasă este simbolizată și de dezbrăcarea catehumenilor de propriile haine și îmbrăcarea veșmintelor noi, de culoare albă, purtate în toată Săptămâna Luminată[3230]: „suntem îmbrăcați în Hristos, înveșmântându-ne în omul cel nou, zidit după chipul lui Dumnezeu"[3231].

Sfinții Părinți nu văd în Botez doar un gest simbolic, de confirmare a unei opțiuni în vederea apartenenței la „religia" creștină, ci subliniază mutațiile adânci, ontologice, pe care le presupune această taină, care, după expresia Sfântului Grigorie Teologul, este „mult mai mare decât se vede (*meizon tōn horōmenōn esti to mystērion*)"[3232]. Fără această metamorfoză autentică, botezul nu-și împlinește scopul. Literatura patristică abundă în expresii care definesc botezul ca naștere la o nouă viață, complet diferită funciar de cea dinainte. Botezul este

picături din apa de la Iordan. Olivier Clément, *Hristos a înviat! Cuvinte despre sărbătorile creștine!*, p. 24. Apa care a primit invocarea Duhului aduce o dublă curățire, trupului și sufletului; la fel, elementul „apă" este prezent oriunde este o alianță. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, 3, 3-5, p. 39-40. Binecuvântarea baptismală a apei este o „re-creare" a materiei. Pr. Conf. Dr. Lucian Farcașiu, „Botez", în *DTO*, p. 134. Despre puterea dătătoare de viață a apei, ca urmare a umbrii Duhului Sfânt, la Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, 2, 6, p. 92.

[3227] „Slujba Sfântului Botez", în *Aghiazmatar*, p. 43 [„Rugăciunea de binecuvântare a untdelemnului"].

[3228] *Ibidem*, p. 45-46 [„Rugăciunea ungerii cu Sfântul Mir"]; „a doua oară ai născut pe robul Tău acesta, nou luminat prin apă și prin Duh". *Ibidem*, p. 48 [„Rugăciunea a 2-a la spălarea pruncului"].

[3229] *Ibidem*, p. 48 [„Rugăciunea 1 la spălarea pruncului"].

[3230] „Dă-mi mie haină luminoasă, Cel ce Te îmbraci cu lumina ca și cu o haină, mult-milostive Hristoase, Dumnezeul nostru". „Slujba Sfântului Botez", în *Aghiazmatar*, p. 44. Pr. Prof. Ene Branițe, „Rânduiala Bisericii Ortodoxe cu privire la Taina Botezului și a Mirungerii și explicarea lor", în *MO* 21 (1969), nr. 3-4, p. 187-201. Dezbrăcarea hainelor ca lepădare de omul cel vechi, Sf. Chiril al Ierusalimului, *Procateheza*, 4, p. 7-8. Simbolismul veșmintelor albe, la Dionisie Areopagitul, *Ierarhia bisericească*, II, 3, 8, p. 77.

[3231] Sf. Vasile cel Mare, *Despre botez*, I, 3, 1, p. 93. În Duminica Ortodoxiei, Biserica mărturisește adevărul despre îndumnezeirea persoanei umane, arătând că icoanele, chipuri sfinte ale umanității înnoite, mărturisesc că „în Hristos ne-am îmbrăcat", *Dm* I (*Ut ic*); conform și *Ga* 3, 27.

[3232] Sf. Grigorie de Nazians, *Cuvântul al 40-lea* [*Despre botez*], 25, p. 255.

„pricina înnoirii și a nașterii din nou”[3233], o „preasfântă baie a nașterii din nou”[3234]. Cel botezat este „renăscut prin credință”[3235], căci ea, credința cea nouă, dimpreună cu faptele care îi urmează în mod firesc, redefinesc laolaltă cadrele noii vieți. De aceea, mărturisirea credinței în ritul baptismal este de o importanță covârșitoare, Sfântul Vasile cel Mare arătând legătura indestructibilă între botez, mărturisirea credinței adevărate și doxologie: „ne botezăm în credința în care credem și ne închinăm după cum am fost botezați”[3236].

Moartea pentru viața de păcat și nașterea la o viață nouă au loc simultan: „În aceeași clipă ați și murit, dar v-ați și născut; iar acea mântuitoare apă v-a fost și mormânt, și mamă”[3237].

După cuvântul Mântuitorului, botezul este o „naștere de sus” (*In* 3, 3.7), diferită de nașterea pământească din părinți firești (*In* 3, 6):

> „Nu dorești să vezi cum se naște din nou fără mamă omul, cum omul cel învechit și stricat de poftele înșelăciunii ajunge iarăși plin de viață, întinerește și se reîntoarce la adevărata floare a tinereții? Botezul este răscumpărare pentru cei robiți, iertare greșelilor, moarte păcatului, renaștere sufletului, haină luminoasă, pecete neatacată, căruță către cer, apărătorul împărăției, har al înfierii”[3238].

Din acest motiv, dacă nașterea trupească este, după mai mulți Părinți, rod al căderii, nașterea de a doua, „din apă și din Duh” (*In* 3, 5), este superioară celei fizice și are și proprietatea de a curăți nedesăvârșirea primei zămisliri[3239]. În Hristos am primit darul de a îmbrăca „veșmântul cel luminat al nașterii de-a doua”[3240]. Iar dacă Botezul este numit „a doua naștere” (*In* 3, 3-5) – după prima naștere, cea după trup – el prefațează, pregătește și anticipează „a treia naștere”[3241] în veșnicia Împărăției lui Dumnezeu, printr-un ultim botez (care nu va fi mântuitor în sine, ci doar va descoperi cele ale fiecăruia)[3242]. Botezul creștin este, astfel, „arvuna desăvârșită a moștenirii ce va să fie (*Ef* 1, 14)”[3243].

[3233] Sf. Grigorie de Nyssa, *La Ziua Luminilor*, p. 43 (și dezvoltă ideea în continuarea omiliei, p. 43-48).

[3234] Tertulian, *Despre Botez*, 20, 4, p. 124; Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, 1, 2, p. 19; Sf. Grigorie de Nazians, *Cuvântul al 40-lea* [*Despre botez*], 4, p. 203; Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, 2, p. 52-53.

[3235] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, 3, 4, p. 40.

[3236] Sf. Vasile cel Mare, *Epistole*, 175, traducere din limba greacă, introducere și note de Pr. Teodor Bodogae, ediție revăzută de Tudor Teoteoi, Ed. Basilica, București, 2010 [*PSB sn* 3], p. 265; „noi credem cum ne-am botezat și după cum credem așa și preamărim”. *Ibidem*, 159, 2, p. 246-247. Despre botez, formula baptismală și mărturisirea credinței (mai ales dumnezeirea Duhului Sfânt, pe principiul *homotimiei*), la Pr. Ștefan Alexe, „Dumnezeirea Sfântului Duh la Sfântul Vasile cel Mare”, în *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 630 de ani*, Ed. Basilica, București, ²2009 [*Studia Basiliana* 1], p. 120-144, mai ales p. 139-141. Botezul este o expresie a credinței în Sfânta Treime. Tertulian, *Despre Botez*, 6, 1-2, p. 87-88. Mărturisirea dogmei trinitare la botez, Sf. Grigorie de Nazians, *Cuvântul al 40-lea* [*Despre botez*], 41-43, p. 293-401. Despre botezul primar din punct de vedere dogmatic, la Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, „Doctrina despre Taina Botezului în primele secole creștine”, în *Ort* 13 (1961), nr. 1, p. 393-404.

[3237] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice*, 2, 4, p. 347; „Când ne afundăm capetele în apă, omul vechi este îngropat ca într-un mormânt, și afundându-se acolo jos, se ascunde în întregime o dată pentru totdeauna. Apoi, când ne ridicăm [omul] nou răsare din nou”. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Evanghelia după Ioan. I*, 25, 2, p. 240. „Nimeni nu poate începe o viață nouă dacă mai întâi nu s-a pocăit de cea anterioară”. Fericitul Augustin, *Sermon* 351, 2 în *PL* 39, 1537, *apud* Pierre-Thomas Camelot, *La spiritualité du baptême. Baptisés dans l'eau et l'Esprit*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1993, p. 111.

[3238] Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a XIII-a. Îndemnătoare la Sfântul Botez*, 1, p. 228. Iertarea păcatelor și, implicit, „împăcarea” cu Dumnezeu este simbolizată de untdelemnul care amintește de ramura de măslin adusă de un porumbel lui Noe, „semn al împăcării și al mântuirii din potop”. „Slujba Sfântului Botez”, în *Aghiazmatar*, p. 42-43 [„Rugăciunea de binecuvântare a untdelemnului”]. Despre „harul înfierii” ca o consecință a botezului, și la Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice*, 2, 6, p. 349.

[3239] Ideea și referințele scripturistice la Origen, *Omilii și adnotări la Levitic*, 8, 3, p. 309-315. Sfântul Ioan Gură de Aur consideră că în rai nu exista unire fizică între bărbat și femeie, iar relațiile sexuale, zămislirea, chinurile nașterii și nașterea însăși, părți componente ale căsătoriei, sunt o „formă de stricăciune (*eidos phthoras*)”. După cădere, căsătoria și zămislirea prin plăcere sunt o concesie, dar, totodată, și un dar făcut omului, pentru a nu aluneca înspre mai rău și chiar pentru a „rămâne în sfințenie și demnitate (*en hagiasmō kai semnotēte*)”. Pr. Josiah B. Trenham, *Căsătorie și feciorie în gândirea Sfântului Ioan Gură de Aur*, traducere din limba engleză de Lucian Filip, Ed. Doxologia, Iași, 2016, p. 101-143. Fără a exalta exagerat, dar și fără a prihăni căsătoria, Biserica o consideră, chiar în condițiile lumii căzute, mediu care poate susține viața de sfințenie. A se vedea și David și Mary Ford, *Căsătoria, cale spre sfințenie. Viețile sfinților căsătoriți*, în românește de Constantin Făgețeanu, Ed. Sophia, București, 2001, 320 p.

[3240] *Jobr* (*Ut od* 4 *ca* 1 *tr* 3).

[3241] Despre cele trei nașteri (după trup, prin botez și la înviere), la Sf. Grigorie de Nazians, *Cuvântul al 40-lea* [*Despre botez*], 2-3, p. 200-201. Idee asemănătoare și la Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, 1, p. 24.

[3242] Despre ultimul (al optulea) botez, la Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 9, p. 157.

[3243] Sf. Macarie Egipteanul, *Omilia 35 (1)*, în Sf. Macarie Egipteanul, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Epifanie de Salamina, *Scrieri duhovnicești și omilii*, p. 266.

Botezul este o „replăsmuire”[3244], o înviere a sufletului[3245] și „reînnoirea ființei (*syntheseōs metapoiēsis*)”[3246]. Prin el se face începutul regenerării chipului lui Dumnezeu:

> „sfântul har al lui Dumnezeu readuce întâi prin botez «chipul» omului la forma în care era când a fost făcut, iar când ne vede dorind cu toată hotărârea frumusețea «asemănării» și stând goi și fără de frică în atelierul lui, înflorește o virtute prin alta, și înalță chipul sufletului din strălucire în strălucire, dăruindu-i pecetea asemănării”[3247].

„Chipul nou”, restaurat în cel botezat, este chipul lui Hristos (*Col* 1, 15), Care prin ascultarea față de Tatăl a redat libertatea făpturii umane[3248], până atunci captivă în robia păcatului și a diavolului[3249]. Tunderea părului la botez este semnul că viața cea nouă începe cu o primă jertfă liberă: părul, ca simbol al frumuseții omului vechi, este închinat, ca mulțumire, Celui care oferă o viață nouă[3250].

Purtând chipul lui Hristos, prin botez devenim în chip desăvârșit „ai Lui”[3251], suntem *christianoi*, „ni se dăruiește puterea de a deveni fii ai lui Dumnezeu”[3252], devenim fii după har ai Tatălui[3253] și dobândim înfierea (*hē hyiothesia*)[3254].

> „Făcându-mă fiu prin baia botezului, Preabunule Părinte, m-am împodobit cu bogăția a tot felul de virtuți. Dar, apoi, m-am făcut rob de bunăvoie gândurilor celor neroditoare și, pentru aceea, am sărăcit”[3255].

Slujba Botezului condensează toate aceste semnificații ale tainei care se întâlnesc la Părinții Bisericii. Astfel, despre apa botezului se afirmă că este „baie a nașterii din nou” spre „îmbrăcăminte de nestricăciune”[3256], „baie de-a doua naștere”, „înnoire duhului”, „har de înfiere”, „îmbrăcăminte de nestricăciune”, „izvor de viață”[3257]. Tot sintetizator, Sfântul Chiril definește Botezul ca fiind „preț de răscumpărare pentru cei robiți, iertare păcatelor, moarte păcatelor, renașterea sufletului, haină luminată, pecete sfântă care nu se poate strica, [...] harismă a înfierii”[3258]. Prin botez persoana umana are o nouă identitate spirituală; ea devine „oaia cuvântătoare a turmei celei sfinte” a lui Hristos, „mădular cinstit al Bisericii”, „fiu și moștenitor al Împărăției”[3259]; „fiu al luminii și moștenitor al veșnicelor bunătăți”[3260].

[3244] Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheza* 5, p. 85. „Preotul suflă peste fața celui ce se apropie de Botez, ca și cum înainte acesta n-ar fi avut viață”. Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, 2, p. 57.

[3245] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Procateheza*, 15, p. 15.

[3246] Sf. Grigorie de Nazians, *Cuvântul al 40-lea* [*Despre botez*], 3, p. 203.

[3247] Sf. Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic*, 89, traducere din greceşte, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017 [*FR* 1], p. 329. „Rațiunea nașterii de sus este asemănarea [cu Dumnezeu]”. Sf. Vasile cel Mare, *Despre botez*, I, 2, 1, p. 56.

[3248] „Omul nostru lăuntric dobândește același chip [ca al lui Hristos], întru înnoirea vieții și prin ascultarea până la moarte”. Sf. Vasile cel Mare, *Despre botez*, I, 2, 15, p. 70. „Fă să ia chip Hristosul Tău în acesta ce se va naște din nou”. „Slujba Sfântului Botez”, în *Aghiazmatar*, p. 39 [„Rugăciunea în taină rostită de preot în timpul ectheniei mari”]. Despre libertate, ca element constitutiv al chipului lui Dumnezeu, restaurat prin botez, la Sf. Grigorie de Nazians, *Cuvântul al XLV-lea. La Sfintele Paști*, 8, p. 138.

[3249] Sf. Grigorie de Nazians, *Cuvântul al 40-lea* [*Despre botez*], 3, p. 201. Sunt eliberați din robie de către Cel ce S-a făcut mai întâi El rob, pentru noi. *Ibidem*, 27, p. 259.

[3250] Pr. Conf. Dr. Lucian Farcașiu, „Botez”, în *DTO*, p. 136.

[3251] Adeziunea la viața în Hristos se cere a fi una deplină, fără compromisuri. De aceea, lepădarea de omul cel vechi (și de felul lui de viețuire) este una deplină, definitivă, fără rezerve: „de Satana și de toate lucrările lui, și de toți slujitorii lui, și de toată slujirea lui, și de toată trufia lui”. „Rânduiala dinaintea Sfântului Botez”, în *Aghiazmatar*, p. 31.

[3252] Sf. Vasile cel Mare, *Despre botez*, I, 2, 21, p. 81.

[3253] Spre deosebire de Hristos, care are Dumnezeirea prin fire („este” fiu *kata physin*), la botezul unui creștin Tatăl rostește cuvintele de înfiere: „Acum acesta *a ajuns* (s.n.) fiul Meu”. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, 3, 14, p. 46-47.

[3254] Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursul* 13, p. 371; reînfierea a avut loc prin asumarea de către Hristos a ascultării de fiu față de Tatăl, până la moartea pe Cruce (*Flp* 2, 8), așa cum nu a făcut-o primul Adam: „Tu, Cel ce ai binevoit a Te răstigni pentru mine pe Cruce, Hristoase Dumnezeule, nu mă lepăda de la înfierea cea către Tine”, *Vi* III (*Ut st* 1). Și la Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, 4, p. 130-134 [„Cum ajungem fii ai lui Dumnezeu?”].

[3255] *Ma* III (*Ut od* 2 *ca* 1 *tr* 1).

[3256] „Slujba Sfântului Botez”, în *Aghiazmatar*, p. 38 [„Ectenia Mare”].

[3257] „Slujba Sfântului Botez”, în *Aghiazmatar*, p. 41 [„Rugăciunea de binecuvântare a apei”]. Prin botez am fost împodobit cu „daruri îmbogățitoare”. *Mi* V (*Ut od* 8 *ca* 1 *tr* 2).

[3258] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Procateheza*, 16, p. 15. Și la Sfântul Ioan Gură de Aur, botezul este prezentat în diversele sale semnificații: moarte, îngropare și înviere cu Hristos; o nouă creare a omului; ca regenerare a condiției umane, iluminare, îmbrăcare în (cu) Hristos etc. Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church*, p. 533-563, mai ales p. 552-561.

[3259] „Rânduiala dinaintea Sfântului Botez”, în *Aghiazmatar*, p. 30; prin botez, el nu mai este „fiu al trupului”, ci „fiu al Împărăției”. *Ibidem*, p. 34.

[3260] „Slujba Sfântului Botez”, în *Aghiazmatar*, p. 37 [„Ectenia Mare”].

Slujba Botezului amintește și de calitatea botezului de a aduce „iluminare"[3261] și Același Dumnezeu Care a dăruit pruncului „lumina cea simțitoare" (nașterea fizică) este rugat să-i dăruiască și „lumina cea înțelegătoare"[3262]. Agentul acestei luminări este considerat a fi Duhul Sfânt, despre Care se spune că aduce „luminarea cunoștinței și a dreptei credințe"[3263].

Când Botezul creștin este definit ca fiind „din apă și din Duh" (*In* 3, 5)[3264] sau botez „cu Duh Sfânt și cu foc" (*Mt* 3, 11; *Lc* 3, 16), Părinții Bisericii văd în expresia „a fi botezat cu Duhul Sfânt" o referire la bogăția harului care se revarsă peste persoana umană[3265], precum și la exigența care i se cere noului botezat de a deveni om duhovnicesc[3266], „focul" cuvântului impunând împotrivirea cu toată ființa în fața răutății păcatului[3267].

[3261] El este „sfânta luminare". „Rânduiala dinaintea Sfântului Botez", în *Aghiazmatar*, p. 29 [„Exorcismul 2"]; „Slujba Sfântului Botez", în *Aghiazmatar*, p. 37 [„Ectenia Mare"]; „luminarea cea sfântă", *Ibidem*, p. 34. Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, 2, p. 55. Botezul ca iluminare are un corespondent și în structura părții de început a Postului Mare. Hainele de lumină ale primilor oameni în rai fiind pierdute, prin botez avem posibilitatea de a redobândi lumina prin lumina Învierii lui Hristos, singura prin care putem vedea pe Dumnezeu-Lumina (exemplul cel mai la îndemână fiind experiența Sfântului Serafim de la Sarov). Duminicile I și a II-a din Post ilustrează minunat cum chipul de lumină al lui Adam este restaurat în sfinții care au urmat Noului Adam.

[3262] „Rugăciuni legate de nașterea omului", în *Aghiazmatar* [„Rugăciunea 1 pentru prunc"].

[3263] „Slujba Sfântului Botez", în *Aghiazmatar*, p. 37 [„Ectenia Mare"]. Despre botez ca „iluminare", și o incursiune în ceea ce va constitui, dezvoltat prin Sfântul Grigorie Palama, o „teologie a luminii", și la Sf. Grigorie de Nazians, *Cuvântul al 40-lea* [*Despre botez*], 5-7, p. 205-211.

[3264] „Apa udă pe cel botezat numai pe dinafară; Duhul însă botează pe cele mai dinăuntru ale sufletului, fără să lase nimic nebotezat". Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, 17, 14, p. 303

[3265] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 11, 4, p. 137. Mirungerea, dar și suflarea inițială a preotului la exorcisme se face ca „omul să absoarbă prin toate simțurile sale Suflarea Duhului", ca oarecând la creație (*Fc* 1, 3). Olivier Clément, *Trupul morții și al slavei*, p. 28.

[3266] „Cei ce au fost născuți din Duhul trebuie să devină și ei duh". Sf. Vasile cel Mare, *Despre botez*, I, 2, 27, p. 91.

[3267] Sf. Vasile cel Mare, *Despre botez*, I, 2, 10, p. 60, cu referire la faptul că „învățătura lui Hristos devine foc ce mistuie păcatele și răutatea din suflet, învăpăindu-l cu vâlvătaia iubirii harice". *Ibidem*, nota 148. Despre Botezul „cu Duh Sfânt și cu foc", și la Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 9, p. 157; Tertulian, *Despre Botez*, 10, 7, p. 99. Dionisie Areopagitul, *Ierarhia bisericească*, II, 2, 1, p. 74; Sf. Vasile

Prin botezul creștin se reconfigurează statusul „legii (*nomos*)". Efectele renașterii baptismale se văd într-o tranziție de la starea de fragmentare, datorită păcatului, a puterilor lăuntrice, incapabile să urmeze poruncile lui Dumnezeu, la o nouă dimensiune antropologică a persoanei vii în care umanitatea sa profundă este unificată și integrată în „legea Duhului" (*ho nomos tou pneumatos*, *Rm* 8, 2)[3268].

Așa cum Sfântul Simeon Noul Teolog vedea în fiecare biruință asupra păcatului o răstignire și un *paște* deopotrivă, așa și lucrarea botezului este una care începe cu Taina propriu-zisă, dar nu este una statică. „Omul cel nou" nu devine așa instantaneu, ci crește cu fiecare experiență, se hrănește din darurile pe care le primește în Biserică[3269]. Există, așadar, o dinamică postbaptismală care se cere cultivată. Pe baza unei atente analize, mai ales a pasajelor din Evanghelia după Ioan, s-a afirmat că, dintr-o anumită perspectivă, omul este un subiect „pasiv" al renașterii baptismale. Ceea ce contează în iconomia lui Dumnezeu nu este atât credința *dinainte* de botez (de unde și justificarea pedobaptismului), cât răspunsul omului *de după* primirea darului renașterii baptismale. Botezul este „Taina primirii (receptării)" și a răspunsului, este începutul credinței arătată în fapte, nu este „Taina condiționării", a încununării unui efort care se oprește în punctul Botezului[3270].

cel Mare, *Despre botez*, I, 3, 1, p. 92; Sf. Grigorie de Nazians, *Cuvântul al 40-lea* [*Despre botez*], 36, p. 281.

[3268] Cezar Ungureanu, „«Lege» și «legi» după *Romani* 7. O perspectivă a teologiei baptismale pauline", în *ST*[3] 7 (2011), nr. 1, p. 185-204.

[3269] Ritualul însuși al Botezului, alături de Mirungere și Euharistie, este construit pe ideea de „progres", de „înaintare"; el este vizibil și în traseul care începe din afara ușilor Bisericii și termină în Sfântul Altar, așa cum arată și Dionisie Areopagitul în *Ierarhia Bisericească* (II-IV). O prezentare a gândirii dionisiene în această privință la Episcop Alexandr Golitzin, *Dionisie Areopagitul mistagogul – o lectură monahală*, p. 312-342. Ritul botezului este descris, într-o formulă condensată – „telescopată", în termenii lui Réne Roques, „Le sens du baptême selon le Ps.-Denys", în *Irenikon* 31 (1958), p. 431. – care, deși se desfășura pe durata a câteva luni, ne este prezentat de Dionisie într-o „viziune sinoptică", cu un scop precis: „pentru a sublinia unitatea de lucrare și «direcție»". Alexandr Golitzin, *Dionisie Areopagitul mistagogul – o lectură monahală*, p. 317.

[3270] Răzvan Perșa, „Omul – subiect pasiv în renașterea baptismală. O perspectivă ioaneică", în *ST*[3] 7 (2011), nr. 1, p. 205-228. Botezul nu este ceva definitiv, ci un proces. Pr. Conf. Dr. Lucian Farcașiu, „Botez", în *DTO*, p. 133. Despre botez ca renaștere, la Pr. Prof. Dr. Aurel Pavel, „Botezul ca «renaștere» și «înnoire» în primele două secole creștine. Implicații pastoral-misionare", în *RT* 21 (2011), nr. 4, p. 138-151.

16.4. Botezul și regenerarea lui prin pocăință

În Slujba Botezului ne rugăm pentru păstrarea definitivă a integrității darului primit acum, la intrarea în „noua viață": „să păzească el haina botezului și logodirea duhului neîntinată și fără prihană în ziua cea înfricoșătoare a lui Hristos"[3271]. Idealul creștin de după botez este să nu mai păcătuim, într-un anume fel acest ideal fiind înscris în însuși actul baptismal, ca „moarte" pentru totdeauna față de păcat: „botezându-ne întru asemănarea morții Lui, murim păcatului. Și prin ridicarea din apa botezului, ca și cum ne-am ridica din morți, trăim pentru Dumnezeu în Hristos Iisus și nu mai murim deloc, adică nu mai păcătuim"[3272].

Haina albă primită de noul botezat simbolizează tocmai puritatea sufletului iertat de păcate și împăcat cu Dumnezeu. Însă, după modelul lui Iisus, ispitit de diavolul în pustie exact după ce a primit botezul, și creștinul trebuie să-și dovedească fidelitatea față de Dumnezeu; el începe, astfel, un lung și sinuos parcurs de tip pedagogic, în care harul Botezului (și al Mirungerii) însoțește și încurajează libertatea personală de a sta drept în fața atacurilor celui rău. Botezul este el însuși o „armă" în lupta spirituală, iar creștinul botezat, de acum un „vrăjmaș al diavolului"[3273], – în ipostaza de „ostaș"[3274] – are la îndemână credința drept „coif", „dragostea suliță, iar răbdarea armură"[3275].

> „Am primit ungerea regească a Duhului Sfânt, dar încă nu împărățim împreună cu Hristos. Ca și tânărul David, care după ce a fost uns de către Samuel a trebuit să îndure ura lui Saul înainte de a obține împărăția sa, așa și noi trebuie să rezistăm armatelor lui satan, care, ca și Saul, a fost deposedat de putere, dar încă rămâne prințul acestei lumi"[3276].

Ca atare, „ca niște oameni purtători de trup și vieţuitori în lume" fiind[3277], în luptă cu un vrăjmaș „inegal" și, pe deasupra, „mistuit" de invidie[3278], creștinii botezați experimentează căderea, ca întinare a hainei de nuntă în care au fost înveșmântați la botez[3279]. Prin păcat revenim, într-un fel, la starea dinainte de botez; devenim un „cadavru", ne re-îngropăm, învelindu-ne în „fâșiile" păcatelor noastre[3280] (semn al fragmentării ființei). Botezul a fost asemănat și cu potopul, „în chip nefericit" pentru motivul că „lumea s-a întors din nou la păcat", pentru care ea va fi destinată și „focului, asemenea omului care după botez se întoarce către păcate, astfel încât și acest fapt trebuie primit ca un semn pentru avertizarea noastră (*1 Co* 10, 11)"[3281].

Unii autori patristici din Antichitatea creștină sunt foarte radicali în privința unicității momentului de grație oferit de Dumnezeu pentru iertarea păcatelor trecute, de unde și necesitatea de a nu mai păcătui după botez[3282]. Cu mai mult realism, mai apoi se va admite imposibilitatea păstrării neprihănirii inițiale și prezentarea pocăinței ca nou mijloc de curățire de păcatele de după botez[3283], pentru că

[3271] „Slujba Sfântului Botez", în *Aghiazmatar*, p. 38 [„Ectenia Mare"]. Sfântul Grigorie Teologul insistă pe necesitatea prețuirii și păstrării curăției și iertării primite prin botez. Sf. Grigorie de Nazians, *Cuvântul al 40-lea* [*Despre botez*], 33.34, p. 273, respectiv, p. 279. „Înnoindu-ne pe noi, cei vechi, și nepieritori făcându-ne pe noi, cei pieritori, Hristoase, prin Crucea Ta, ne-ai poruncit să vieţuim cu vrednicie întru înnoirea vieții", *Dm* II Înv (*Ut od* 3 *tr* 2).

[3272] Sf. Vasile cel Mare, *Despre botez*, I, 2, 16, p. 71-72. „Cel care este botezat cu botezul Evangheliei se îndatorează să trăiască potrivit Evangheliei [...] acela care a fost botezat întru moartea lui Hristos a murit sieși și lumii și cu mult mai mult păcatului". Pe larg, *Ibidem*, II, 1, 1-2, p. 101-104 (răspuns la întrebarea „Oricine este botezat cu botezul cel după Evanghelia Domnului nostru Iisus Hristos, Domnul nostru, este dator să moară păcatului și să trăiască pentru Dumnezeu în Hristos Iisus?").

[3273] *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement*, III, 18, 1, p. 662.

[3274] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Procateheza*, 1, p. 5.

[3275] Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Policarp*, 6, 2, în *Scrierile Părinților Apostolici*, p. 227.

[3276] Vladimir Lossky, „Dominion and Kingship. An Eschatological Study", în *In the Image and Likeness of God*, St Vladimir's Seminary, 1974, p. 225. Despre lupta cu cel rău și (sau mai ales) după botez, la Sf. Grigorie de Nazians, *Cuvântul al 40-lea* [*Despre botez*], 10, p. 217. Este o luptă continuă, fie imediat înainte, fie după. *Ibidem*, 31, p. 269.

[3277] *Molitfelnic*, Ed. IBMO, București, 2019, p. 459-460 [„Rugăciunea pe care o citește arhiereul sau preotul, pentru iertarea tuturor păcatelor celor de voie și a celor fără de voie și pentru tot jurământul și blestemul"].

[3278] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 16, 2, p. 177.

[3279] „Întinatu-mi-am haina, pe care am luat-o cu îmbrăcarea dumnezeiescului botez", *Lu* I (*Ut od* 9 *ca* 1 *tr* 3). Hristos este Mirele cu care ne unim prin botez, ca fecioarele ce purtau lumină în candele. Sf. Grigorie de Nazians, *Cuvântul al 40-lea* [*Despre botez*], 46, p. 309. Botezul ca nuntire, și la Sf. Chiril al Ierusalimului, *Procateheza*, 1 și 3, p. 5-7.

[3280] Sf. Grigorie de Nazians, *Cuvântul al 40-lea* [*Despre botez*], 33, p. 275, unde se folosește de imaginea lui Lazăr cel înviat a patra zi.

[3281] Tertulian, *Despre Botez*, 8, 5, p. 93.

[3282] „Intrăm o singură dată în baia [botezului], deoarece o singură dată suntem spălați de păcate și de aceea nu trebuie să le mai repetăm". *Ibidem*, 15, 3, p. 111.

[3283] „Dumnezeu, cunoscând armele otrăvitoare ale acestuia [diavolului – *n.n.*], chiar când a închis ușa iertării și a pus zăvorul Botezului, a lăsat totuși ceva deschis. A așezat în vestibul a doua pocăință, care să-i întâmpine pe cei ce bat la ușă".

repetabilitatea curățitoare a botezului a rămas interzisă[3284]. Pocăința devine, astfel, un alt mod de convertire, lăuntrică, și în ambianță eclesială[3285], care asigură posibilitatea unei repetitivități înnoitoare[3286], pentru că este „aducerea înapoi (împrospătarea) botezului"[3287] și curățire a băii nașterii celei de a doua[3288]. Ea nu trebuie să devină însă motiv de neglijență în privința recidivării în păcat:

> „N-aș vrea să înțeleagă cineva că, dacă are deschis drumul spre pocăință, îl are și pe acela al păcatului, ca nu cumva prisosul milei cerești să nască pofta îndrăznelii omenești. Nimeni să nu fie, așadar, mai rău fiindcă Dumnezeu este bun și iartă ori de câte ori se păcătuiește"[3289].

TERTULIAN, *Despre pocăință*, 7, 10, traducere de Prof. David Popescu, în *Apologeți de limbă latină*, introducere, note și indici de Prof. Nicolae Chițescu, Ed. IBMBOR, București, 1981 [*PSB* 3], p. 216.

[3284] TERTULIAN, *Despre Botez*, 15, 3, p. 111-112; SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, 28, 1, p. 260-261; SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, IV, 9, p. 154. Canonul 47 Apostolic, în *Canoanele Bisericii Ortodoxe. I. Canoanele Apostolice și Canoanele Sinoadelor Ecumenice*, p. 121; Canonul 7 II Ecumenic, *Ibidem*, p. 178-179; Canonul 48 Cartagina, în *Canoanele Bisericii Ortodoxe. II. Canoanele Sinoadelor Locale*, p. 159-160.

[3285] Prin păcat, creștinul se desparte singur de comunitatea eclesială, iar prin pocăință este reintegrat: „Împacă-l și-l unește pe dânsul cu Sfânta Ta Biserică întru Iisus Hristos, Domnul nostru". „Slujba Mărturisirii Păcatelor", în *Molitfelnic*, p. 74.

[3286] A se vedea, de pildă Allan FITZGERALD, *Conversion through Penance in the Italian Church of the Fourth and Fifth Centuries*, The Edwin Mellen Press, Lewiston, 1988, 565 p. [*Studies in the Bible and Early Christianity* 15]; Despre ideea de convertire în păgânism, în iudaism și în creștinismul secolelor I – al IV-lea, la Thomas M. FINN, *From Death to Rebirth; Ritual and Conversion in Antiquity*, Paulist Press, New York, 1997, 286 p.

[3287] SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara*, 5, 2, p. 136. Pocăința nu este o „repetare" a Botezului, ci „întoarcerea noastră la «înnoirea vieții», pe care Dumnezeu ne-a dăruit-o o dată pentru totdeauna". Pr. Prof. Alexander SCHMEMANN, *Pentru viața lumii. Sfintele Taine și Ortodoxia*, p. 101. „Înnoiește-mă, atrăgându-mă la pocăință", *Vi* III (*Vc st* 1). De amintit că în *Faptele Apostolilor*, predicarea botezului creștin este totdeauna însoțită de chemarea la pocăință pentru iertarea păcatelor (de exemplu, *FA* 3, 19; 5, 31; 13, 38 etc.). Despre sensurile plurivalente ale primelor botezuri creștine (iertare de păcate, context eshatologic, „în numele lui Iisus", primirea Duhului etc.), la Simon LÉGASSE, *Naissance du baptême*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1993 [*Lectio divina* 153], p. 115-132. Despre doctrina noutestamentară a botezului creștin, cu un capitol final despre botez, în *Didahia* și *Păstorul lui Herma*, la Lars HARTMAN, *„Into the name of the Lord Jesus". Baptisme in the Early Church*, T&T Clark, Edinburg, 1997, 225 p.

[3288] SF. GRIGORIE PALAMA, *Antireticul contra lui Anchidin*, V, 23, p. 288.

[3289] TERTULIAN, *Despre pocăință*, 7, 3-4, p. 215. În duhul aceleiași exigențe inițiale, Tertulian va susține că și pocăința este un act unic, putând avea loc doar o singură dată după botez: „Oare o dată nu e destul? Ai ceea ce deja nu meritai, căci ai pierdut

După Sfântul Ioan Scărarul, pocăința are, dintr-un anumit punct de vedere, o „eficacitate" chiar mai mare decât a Botezului:

> „Deși cuvântul e îndrăznet, izvorul lacrimilor de după botez este mai mare decât botezul. Deoarece acela ne curățește de păcatele noastre de mai înainte. Iar acesta, de cele de după aceea. Și primindu-l pe acela toți, ca copii, ne-am întinat după aceea; prin acesta însă l-am curățit și pe acela. Dacă acesta nu s-ar fi dăruit de Dumnezeu oamenilor din iubire de oameni, cu adevărat rari ar fi cei ce se mântuiesc"[3290].

Dacă apa din coasta lui Iisus prevestea apa curățitoare a Botezului[3291], și lacrimile de pocăință au fost puse în paralel, de către imnografie, cu apa baptismală, având eficacitate curățitoare similară: „Cu lut mi-am amestecat gândul, eu, ticălosul. Spală-mă, Stăpâne, în baia lacrimilor mele, mă rog Ție, albă ca zăpada făcând haina trupului meu"[3292]. Prin pocăință se spală întinăciunea de după botez și se vindecă sufletul:

> „Caută cu ochiul cel mult-îndurat și fii mie milostiv, Unule Mântuitorule; dăruiește ape de tămăduiri ticălosului și nenorocitului meu suflet. Spală-mă de întinăciunea faptelor mele, ca să cânt: Doamne, mai înainte de sfârșit, până ce nu pier, mântuiește-mă"[3293].

Ideea de „botez al lacrimilor" apare de timpuriu: Clement Alexandrinul redă întâmplarea cu tânărul încredințat de Apostolul Ioan unui episcop din Asia Mică, despre care – inițial depărtându-se de calea cea dreaptă, dar mai apoi (re)convertit prin dragostea arătată de apostol – se spune că, plângând cu amar, „cu lacrimile sale s-a botezat a doua oară"[3294]. Deși este foarte ostenitor[3295], acest „botez al

---

ceea ce ai primit. Când îndurarea Domnului îți dă putința să redobândești ceea ce ai pierdut, fii recunoscător pentru o binefacere reînnoită". *Ibidem*, 7, 11, p. 216.

[3290] SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara*, 7, 8, p. 166.

[3291] *ViM* (*Ut fer* 5) (*Ut sinaxar*); *SbM* (*Ut Pr* 1 *tr* 44, 64-65) (*Ut Pr* 2 *tr* 71). TERTULIAN, *Despre Botez*, 9, 4, p. 96.

[3292] *CM* (*od* 5 *tr* 14).

[3293] *Jo* V (*Vc Dst* 18).

[3294] CLEMENT ALEXANDRINUL, *Care bogat se va mântui?*, 42, 14, în *Scrieri. Partea întâia*, traducere, introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1982 [*PSB* 4], p. 65.

[3295] SF. GRIGORIE DE NAZIANS, *Cuvântul al XXXIX-lea. La Sfânta Lumină (Botează)*, 17, p. 92; „Al șaselea botez este botezul prin pocăință și lacrimi care este cu adevărat greu". SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, IV, 9, p. 157.

lacrimilor" are avantajul că se poate apela la el în fiecare zi[3296].

Sfântul Simeon Noul Teolog va dezvolta tema celui „de-al doilea botez", pe linia unei experiențe directe a harului, fără de care botezul cel dintâi, deși „valid", se dovedește ineficient. Astfel, într-o înțelegere autentică, „adevăratul creștin" este numai cel care realizează „în mod conștient" (*aisthētos*) „marea taină conținută în inițierea baptismală"[3297]:

> „Fiindcă am fost botezați ca prunci inconștienți,/ primim harul ca niște nedesăvârșiți și în chip nedesăvârșit/ [...] / Și precum Adam era în el (rai – *n.n.*) înainte de a păcat/ așa ajung și toți cei ce se botează întru cunoștință,/ dar nu cei ce, datorită inconștienței,/ n-au primit simțirea înțelegătoare,/ pe care o produce Duhul, care vine prin lucrare"[3298].

Botezul este înțeles ca un început al lucrării de curățire, în sens prefigurator, fiind „împlinit" prin cel al lacrimilor[3299]: „Ai dat pocăința spre o a doua curățire/ și ai pus, ca urmare a ei, harul Duhului,/

[3296] „Este cu putință să ne botezăm în fiecare zi cu botezul lacrimilor, care este cu adevărat curățitor și pururea luminos". Sf. Teodor Studitul, *Catehezele Mari*, 31, traducere din limba greacă veche de Laura Enache, studiu introductiv de Julien Leroy, tradus din limba franceză de Daniela Bahrim, ediție îngrijită de Pr. Dragoș Bahrim, Ed. Doxologia, Iași, 2018, p. 133.

[3297] Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 33. Despre „simțirea" duhovnicească, în cântarea Casiei, la *MiM* (*Ut st slavă și acum*). Nu sunt două „botezuri", ci simțirea conștientă a Duhului prezent în cel botezat reprezintă „actualizarea" darurilor primite la botezul din pruncie, prin împlinirea în continuare, în libertate deplină, a poruncilor lui Dumnezeu. A se vedea și Pr. Mihai-Laurențiu Herban, *Misterul pascal al morții și Învierii Domnului – kerygma spiritualității Sfântului Simeon Noul Teolog*, Universitatea „Lucian Blaga" Sibiu, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna", Sibiu, 2017 (teză de doctorat, nepublicată), p. 97-100 [„III.1. Botezul – pecetea Crucii Domnului"], aici, p. 100.

[3298] Sf. Simeon Noul Teolog, *Imnul 55* [Duhul Sfânt rămâne cu cei ce au păstrat curat Sfântul Botez, dar Se depărtează de cei ce l-au întinat], p. 552. „Fiind noi sfințiți în chip nesimțit [*anaisthētos*] [nesimțitor – *n.n.*], pe când încă eram prunci și cu gândul și cu vârsta, ne-am întinat în tinerețe pe noi înșine, ca să nu spun că în fiecare zi ne întinăm prin călcarea poruncilor sufletele și trupurile noastre. De aceea suntem chemați din nou noi înșine prin mântuitoarea pocăință, făcând și făptuind toate cele bineplăcute lui Hristos, ca, fiind pecetluiți de El, să trăim restul vieții noastre fără teamă". Idem, *Cateheza* 2, p. 31.

[3299] „Primul botez are apa care prefigurează lacrimile, are mirul care însemnează mai înainte Mirul gândit cu mintea [spiritual] al Duhului. Dar al doilea [botez, al lacrimilor] nu mai este o prefigurare a adevărului, ci este însuși adevărul". Idem, *225 de capitole practice, gnostice și teologice*, 36, în *Imne, epistole și capitole. Scrieri III*, introducere și traducere diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 373.

pe care l-am primit întâi în botez"[3300]. Sfântul Simeon merge până într-acolo, încât consideră că un botez primit fără pregătirea cuvenită nu garantează primirea Duhului Sfânt prin actul stric liturgic:

> „Să nu spună cineva: «Eu Îl am pe Hristos primit de la Sfântul Botez», ci să afle că nu toți cei botezați primesc prin Botez pe Hristos, ci numai cei ce au credință sigură și s-au pregătit pe ei înșiși printr-o cunoaștere desăvârșită sau printr-o curățire anterioară și astfel au venit la Botez"[3301].

Citite fără contextualizare și fără a ține cont de tradiția patristică de până la el, cuvintele Noului Teolog au fost interpretate prea facil drept „semnele unei anticipări în secolul X bizantin a penticostalismului american din secolul XX"[3302]. Deși insistă pe necesitatea simțirii, a conștientizării harului pentru ca acesta să fie lucrător, el nu alunecă în pericolul de a nega eficacitatea lucrării dumnezeiești, pe căi necunoscute și în funcție de starea persoanei umane și de gradul ei de conștientizare. Harul este unul, așa cum Duhul Sfânt unul este, și în cele două „botezuri", este același lucrător: „harul Botezului sacramental" este „«unul și același», pentru Sfântul Simeon, cu Duhul Sfânt prezent în lacrimile și lumina care sunt semnul celui de-al «doilea» botez"[3303].

> „Harul Botezului este într-adevăr real, dar este doar o «prefigurare (*typos*)» dacă nu e împlinit, adică rodit; așa cum Euharistia este «doar» o simplă pâine, dacă nu e sfințită în Duhul; iar Hristos este «doar» un simplu om dacă nu e văzut cu ochii credinței. Un astfel de «har ratat» duce la o osândă mai mare. Nici o prezență pur «obiectivă» nu poate aduce pentru Sfântul Simeon mântuirea cuiva, nici chiar prezența «obiectivă» a Cuvântului lui Dumnezeu Însuși. Se cere un răspuns din partea unui subiect liber"[3304].

[3300] Idem, *Imnul 55*, p. 551.

[3301] Idem, *Discursul 10*, p. 317-318. Înțelese în contextul întregii sale teologii, nu i se poate atribui în niciun caz Sfântul Simeon vreo apartenență la gândirea mesaliană. Drd. Alexandru Roșu, „Botezul în scrierile Sfântului Simeon Noul Teolog", în *Studia Theologica Doctoralia III*, Ed. Doxologia, Iași, 2011, p. 450-479.

[3302] Remarcă reținută (nu și însușită) de Ierom. Alexander Golitzin, „Simeon Noul Teolog: viața, epoca, gândirea", studiu atașat la Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice și etice. Scrieri I*, p. 476. George A. Maloney, *The Mystic of Fire and Light: St. Symeon, the New Theologian*, Dimension Books, U.S., 1975, p. 134-135, încurajează la nuanțări în privința comparației.

[3303] Jean Van Rossum, „Priesthood and Confession in St. Symeon the New Theologian", în *SVTQ* 20 (1976), p. 223, *apud* Ierom. Alexander Golitzin, „Simeon Noul Teolog: viața, epoca, gândirea", p. 478.

[3304] Ierom. Alexander Golitzin, „Simeon Noul Teolog: viața, epoca, gândirea", p. 478.

Și Sfântul Isaac Sirul consideră că acesta, botezul lacrimilor, însoțit de pocăință și asceză, este „adevăratul" botez, pe care cel dintâi doar îl preînchipuie:

> „Pocăința li s-a dat oamenilor după botez, ca har peste har. Căci pocăința este a doua naștere din Dumnezeu și darul a cărui arvună am primit-o prin credință îl primim prin pocăință"[3305].

Lacrimile au capacitatea de a revigora, de a da o nouă viață sufletului, împrumutând din energiile făcătoare de viață ale apei primordiale și ale apei baptismale: „Cel ce prin credință și prin baia nașterii de a doua m-ai spălat pe mine de blestemul strămoșesc, spală cu izvorul lacrimilor pe cel întinat cu cumplite greșeli, care aleargă la Tine"[3306].

Praznicul Botezului Domnului este prilej pentru Părinții Bisericii pentru a ilustra puterea pocăinței și a lacrimilor, ca regeneratoare ale botezului celui dintâi, trădat prin păcat:

> „Veniți, așadar, să ne luminăm mințile și chiar dacă am păcătuit, să ne pocăim; să ne mărturisim păcatele, să lăsăm de o parte obiceiurile rele, să fugim de păcatul cel prea rău, să arătăm fapte de pocăință. Căci iată ni s-a dat un botez al pocăinței spre iertarea păcatelor (*Lc* 3, 3). Și care este acesta? Lacrima străpungerii inimii (*to tēs katanyxeōs dakryon*). Căci ați văzut că nimeni dintre oameni nu este fără de păcat, ați văzut că nimeni nu este curat de întinăciune, chiar dacă ar fi viața lui numai o zi (*Iov* 14, 5). De aceea, Iubitorul de oameni ne-a dat un leac de vindecare, pocăința și mărturisirea păcatelor, ca prin aceasta să scăpăm de tot răul din noi"[3307].

[3305] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 72, p. 295. Dumnezeu vrea pururi să Se nască în omul care se curăță de patimi: „Fericit este cel ce L-a prefăcut în sine, prin înțelepciune, pe Dumnezeu om". Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 22, p. 78.

[3306] *Canon la Rânduiala schimei celei mari* (*od* 5 *tr* 3). „Plângi sufletul tău, păcătosule, varsă lacrimi și învie-l. Iată, învierea lui atârnă de ochii tăi și întoarcerea lui la viață de inima ta". Sf. Efrem Sirul, *La Isaia* 36, 10, *apud* Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 423 (textul pentru nota 39, p. 79). Prin pocăință, Hristos poate să ne învie, încă o dată, împreună cu El. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, 13, 30, p. 244-245.

[3307] Sf. Proclu al Constantinopolului, *Cuvânt la sfintele Teofanii*, 11, traducere de Pr. Asist. Dr. Radu Gârbacea, „Cele două omilii la Botezul Domnului atribuite lui Proclu al Contantinopolului (CPG 5806; CPG 5827)", p. 264.

Cum monahismul este, după expresia unui duhovnic român (Arhimandritul Cleopa Ilie), „taina Pocăinței pentru toată viața", tema celui de-al doilea botez a fost asociată de foarte timpuriu cu monahismul, în canonul schimei celei mari subliniindu-se caracteristica monahismului de reînnoire a Botezului: „Dat-ai nouă să putem înnoi darul Sfântului Botez prin mărturisire, prin viață curată, prin vărsare de lacrimi și prin pocăință adevărată, Iubitorule de oameni"[3308]. Analogia dintre botez și monahism este foarte veche, așa cum o întâlnim, de pildă, la Sfântul Vasile cel Mare[3309].

Ritualul slujbei tunderii în monahism[3310] are vădite analogii cu inițierea baptismală[3311]. Astfel, intrarea în monahism este construită

[3308] *Canon la Rânduiala schimei celei mari* (*od* 8 *tr* 2). „Un bătrân înzestrat cu darul străvederii spunea cu tărie: Puterea pe care am văzut-o în clipa luminării (= Botezului), am văzut-o și asupra monahului când își îmbracă haina". Citat la Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 33-34, punct de plecare inspirator și pentru dezvoltarea acestei idei în subcapitolul de față.

[3309] „Precum cel ce a fost răstignit [pentru lume – *n.n.*], primindu-și osânda morții, i-a părăsit pe cei cu care trăia odinioară împreună, aflându-se mai presus de toate cele ce se târăsc pe pământ, tot astfel și cel ce s-a răstignit cu Hristos prin botez s-a despărțit în același timp de toate cele ce viețuiesc potrivit acestui veac". Sf. Vasile cel Mare, *Despre botez*, I, 2, 15, p. 69.

[3310] Referințele, după ultima ediție (2019) a *Molitfelnicului*, p. 180-197 (schima mică), 198-266 (schima mare). Cele mai vechi mărturii liturgice bizantine ale acestui ritual, în *Barberini graecus 336* [244-256], p. 1014-1019.

[3311] Giles Constable, „The Ceremonies and Symbolism of Entering Religious. Life and Taking the Monastic Habit, from the Fourth to the Twelfth Century", în *Segni e riti nella Chiesa altomedievale occidentale*, 11-17 aprile 1985, Presso la sede del Centro, Spoletto, 1987 [*Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'altomediovo* 33], p. 799-802. Analogiile dintre ritualul de intrare în monahism și cel baptismal sunt evidențiate și prin raportare la vechile mențiuni din ritualul armean. Pe larg, și alte considerații pe tema botez-monahism, la Dom Jean-Charles Nault, OSB, „Liturgy: the Foundation of Monastic and Religious Life", în Alcuin Reid (ed.), *Source and Summit of the Life and Mission of the Church. The Proceedings of the International Conference on the Sacred Liturgy* Sacra Liturgia 2013. *Pontifical University of the Holy Cross, Rome, 25-28 June 2013*, Ignatius Press, San Francisco, 2014, p. 139-161. Pentru o urmărire a acestui reviriment al harismei baptismale în concepția romano-catolică și în Reforma Protestantă, la August L. Gothman, *Vulgar and Ascetic Christian: the Myth of a Higher Spirituality The Rhetoric of Monastic Profession as a Second Baptism*, School of Theology, Saint John's University, Collegeville, Minnesota, 2007, 31 p. Părintele Makarios Simonopetritul evoca experiența unei tunderi în monahism oficiată, tocmai pentru a sublinia legătura cu Taina Botezului, chiar la Liturghia Sfântului Vasile cel Mare din Sâmbăta Mare la Mănăstirea athonită Simonopetra (în anul 1976), însă sublinia o anumită dificultate legată de lungimea pe care o aveau slujbele cumulate. Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 33, nota 52 (și detaliere la p. 406); tot aici (p. 33-34), și o exemplificare a analogiilor tundere în monahism-botez.

ca o slujbă de înmormântare (un prim simbol fiind „moartea numelui") și o înviere pentru viața asemenea îngerilor, așa cum botezul este o moarte și înviere[3312].

Cuvântul duhovnicului din noaptea premergătoare tunderii, precum și sfatul egumenului din chiar rânduiala tunderii sunt, în mod condensat, replică a vechii cateheze primite odinioară de catehumeni în timpul Postului Mare. Novicele așteaptă în pridvor, locul unde stăteau odinioară catehumenii (și penitenții). Procesiunea spre naos, împreună cu nașul de călugărie, este ultima lui trecere prin această lume, în timpul căreia se intonează un imn împrumutat din slujba Duminicii Fiului Risipitor:

> „Brațele părintești sârguiește a le deschide mie, că în desfătări mi-am cheltuit toată viața mea. Ci, căutând spre bogăția cea necheltuită a îndurărilor Tale, Mântuitorule, nu-mi trece cu vederea acum inima mea cea sărăcită; căci către Tine, Doamne, cu umilință strig: Greșit-am, Părinte, la cer și înaintea Ta"[3313].

Ajuns în fața altarului, candidatul la accederea în monahism se răstignește în semnul Crucii, pe pardoseală, semn al răstignirii duhovnicești și al morții pentru vechiul mod (*tropos*) de viețuire. Întrebările și răspunsurile ferme și angajante pe care le dă fratele

[3312] Dr. Antonie PLĂMĂDEALĂ, Mitropolitul Ardealului, *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Ed. Pronostic, București, 1995, p. 34-48 [„Rânduiala tunderii: moarte și înviere"]. O incursiune istorico-liturgică, la Monica GRAMA, „Rânduielile tunderilor monahale. Studiu istorico-liturgic", în *Altarul Reîntregirii* 16 (2011), nr. 2, p. 169-204. Mănăstirea este ca „un pântece", iar monahul le părăsește pe toate („moare" față de lume), „ca să facă această nouă formă de zămislire și să aibă loc nașterea. Astfel, moartea sfârșește în mine într-o naștere". Arhim. Emilianos SIMONOPOETRITUL, *Cuvântări mistagogice la sărbători*, p. 65.

[3313] *DmFR* (*od 3 se*); în *Molitfelnic*, p. 181-182 (la primirea schimei mici), p. 209 (la primirea schimei mari); prezent și în *Canon la Rânduiala schimei celei mari* (*od* 6 *cond*). În secolul al VIII-lea, troparul care se cânta în debutul rânduielii tunderii în monahism era „Ușile pocăinței". *Barberini graecus 336*, [244, „Rânduială, și anume cele ale diaconului și rugăciuni la îmbrăcarea hainei îngerești de către bărbați"], p. 1014. Un alt împrumut este imnul care se intonează la sfârșitul ritualului, în timpul salutării noului monah/schimonah: „Să cunoaștem, fraților, puterea tainei, că pe fiul cel desfrânat, care de la păcat a venit din nou la casa părintească, preabunul Părinte, îmbrățișându-l, îl sărută și-i dăruiește semnele măririi sale, și săvârșește tainică veselie cu cei de sus, jertfind vițelul cel îngrășat, ca noi să ne purtăm în totul vrednici de iubitorul de oameni Părinte, Care a adus preaslăvită jertfă pe Mântuitorul sufletelor noastre", în *Molitfelnic*, p. 195, 225; *DmFR* (*Vc Dst* 2), cu variantă imnologică puțin diferită.

sunt asemănătoare cu întrebările însoțitoare ale exorcismelor baptismale: *apostasis* (lepădarea de Satana și renunțarea la modul păcătos de viețuire) și *syntaxis* (unirea cu Hristos[3314] și „înrolarea" în slujba Lui[3315]). Ritualul tunderii conține tunderea părului și îmbrăcarea în cămașă albă, de asemeni cu analogii baptismale[3316]. Dacă slujba se oficiază în cadrul Sfintei Liturghii, *Trisaghion*-ul este înlocuit cu imnul specific baptismal „Câți în Hristos v-ați botezat [...]".

În mod semnificativ și explicit, în povățuirea pe care egumenul o dă candidatului la primirea schimei mari, această ceremonie este asociată cu „al doilea botez":

> „O, chemare nouă! O, dăruire a tainei! *Al doilea botez iei astăzi, frate* (s.n.), prin bogăția dăruirilor Iubitorului de oameni Dumnezeu, și păcatele tale le curățești și fiu al luminii te faci, și însuși Hristos Dumnezeu Se bucură cu sfinții Săi îngeri de pocăința ta, junghiind ție vițelul cel bine hrănit"[3317].

Tot de timpuriu, monahismul va fi asociat cu martirajul: „Omul care se nevoiește pentru Dumnezeu asemenea este mucenicului"[3318]. Monahul este martir de bunăvoie[3319], practicând o „mucenicie a

[3314] Termenul folosit pentru „unire" („Te unești cu Hristos?") este *henōsis*, cu semnificația de adeziune, atașament, în opoziție cu apostazia (*apostasia*), ca ruptură, separare. Pr. Conf. Dr. Lucian FARCAȘIU, „Botez", în *DTO*, p. 133.

[3315] Edward Malone subliniază relația între martiraj, monahism și practica baptismală, pe de o parte, și serviciul militar din armata Imperiului Roman, pe de altă parte. Edward MALLONE OSB, *The Monk and the Martyr: The Monk as the Successor of the Martyr*, Catholic University of America Press, Washington, 1950 [*Studies in Christian Antiquity* 12], p. 112-140.

[3316] Schimbarea hainelor monahului este o trecere „de la viața sfințită mijlocie la cea mai desăvârșită, precum la nașterea din Dumnezeu (la Botez) schimbarea hainei a arătat înălțarea vieții curățite la deprinderea văzătoare (contemplativă) și luminătoare". DIONISIE AREOPAGITUL, *Ierarhia bisericească*, VI, 3, 4, p. 95.

[3317] *Molitfelnic*, p. 211. Într-o altă rugăciune, egumenul se roagă ca acest nou jug al schimei mari să fie adăugat la darurile primite prin primul botez: „unește cu darul cel dăruit lui de la strămoși, al punerii de fii și al Împărăției Tale *prin Sfântul Botez* (s.n.), această monahicească nevoință a chipului îngeresc" și „să se îmbrace cu noul Adam cel după Dumnezeu zidit în cuviosie și dreptate". *Ibidem*, p. 215.

[3318] *Patericul. Alba Iulia, Seria Sistematică*, 25, 10, p. 424. „Ai văzut că dintr-odată a numit mucenici pe toți iubitorii cuviosiei?". SF. TEODOR STUDITUL, *Catehezele Mici*, 10, [„Mucenici nu sunt numai cei prin sânge, ci și cei care petrec viață dumnezeiască"], p. 74.

[3319] A se vedea, de pildă, Edward E. MALONE OSB, „Martyrdom and Monastic Profession as a Second Baptism", în Anton MAYER, Johannes QUASTEN, Burkhard

conștiinței"[3320]. În timpul persecuțiilor, martiriul era văzut ca „botez al sângelui", o încununare și desăvârșire a botezului prin apă – ambele „izvorâte" din coasta lui Hristos (*In* 19, 34) – care are și capacitatea de a reda starea de curăție pierdută prin păcate grave[3321]: „I s-a împus coasta, a slobozit sânge și apă, ca să se boteze cu apă cei care se botează în vreme de pace și să se boteze cu sângele lor cei care se botează în timpul persecuțiilor"[3322].

Deseori, în literatura ascetică ascultarea și tăierea voii monahului au fost definite de Părinți ca fiind „curgere de sânge"[3323]. La fel, nevoința a fost văzută ca o mucenicie de fiecare clipă[3324] și, de aceea, viața monahală a fost numită „o lungă mucenicie și pentru toată viața"[3325].

16.5. Adaptabilitate anamnetică. Posibile soluții

Postul Mare nu este un timp ca oricare; el este „dumnezeiască vreme"[3326], în care posibilitatea schimbării, a înnoirii, a „re-startării" duhovnicești nu este numai încurajată, dar și facilitată prin toată structura sa compozițional-mistagogică. Botezați ca prunci, privați

NEUNHEUSER (EDS), *Von Christlichen Mysterium: Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel OSB*, Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1951, p. 115-134.

[3320] „Zis-a avva Atanasie: De multe ori zic unii dintre voi: Unde sunt acum prigoanele și pătimirile? Acum, în loc de prigoană și chinuri, te mustră conștiința să mori pentru păcate, să omori mădularele cele de pe pământ, și iată vei fi mucenic de a ta voie". *Din cuvintele duhovnicești ale Sfinților Părinți*, ediție îngrijită de IPS Pimen, Arhiepiscop al Sucevei și Rădăuților, Ed. Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților, Suceava, 2003, p. 239.

[3321] TERTULIAN, *Despre botez*, 16, 1-2, p. 112-113. „Botezul sângelui" este al patrulea din cel cinci pe care le enumeră Sfântul Grigorie de Nazians. SF. GRIGORIE DE NAZIANS, *Cuvântul al XXXIX-lea. La Sfânta Lumină (Bobotează)*, 17, p. 92. La Sfântul Ioan Damaschin este al șaptelea din cele opt. SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, IV, 9, p. 157. A se vedea și † Dr. IRINEU POPA, Mitropolitul Olteniei, „Martiriul în mișcarea eshatologică spre Parusia Domnului ca experiență a morții și învierii în Mântuitorul Hristos", în IDEM, *Ca toate să fie reunite în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pământ*, p. 1023-1070.

[3322] SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, 3, 10, p. 44. *Ibidem*, 13, 21, p. 205.

[3323] SF. TEODOR STUDITUL, *Catehezele Mici*, 128, p. 500 [„Despre ascultare și tăierea voii"]. Dar ascultarea este aducătoare de nespusă odihnă, libertate interioară și bucurie duhovnicească. SF. SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejdii și iadul smereniei. Însemnări duhovnicești*, 15, p. 202-204.

[3324] SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursul 10*, p. 325-326.

[3325] SF. TEODOR STUDITUL, *Catehezele Mici*, 10, p. 75.

[3326] *Jo* II (*Ut se* 3)

de o pregătire anterioară și, deseori, și de una susținută, constantă, programatică după Botez, întinând haina purității baptismale prin păcat, credincioșii pot folosi această perioadă a Postului Mare (și, în intensitate crescută, Săptămâna Sfintelor Pătimiri, culminând cu Sâmbăta Mare/Duminica Paștilor) ca ocazie pentru recapitularea și înnoirea spirituală a propriului botez. Acest mod de a retrăi botezul poate contribui la o atât de necesară redescoperire înnoitoare a sensurilor profunde ale acestei Sfinte Taine, în perspectivă eclesiologică și cosmică, sensuri derivate tocmai din legătura dintre Paști și „misterul pascal al Botezului"[3327]. Aceasta cu atât mai mult cu cât semnificațiile spirituale ale actului baptismal au fost mult diminuate prin „privatizarea" botezului, oficiat nu într-o atmosferă sărbătorească, drept eveniment al întregii comunități, ci în cadrul restrâns al membrilor familiei și al unui mic cerc de prieteni[3328].

> „Credința creștinului de azi nu mai este una baptismală, așa cum era în primele veacuri creștine. Botezul pentru el a încetat să mai fie o realitate și o experiență permanentă ce-i luminează întreaga viață, o sursă de nesfârșită bucurie și speranță. Actul botezului este notat doar undeva într-un registru, dar, în mod sigur, nu și în memoria lui vie. Și el nu mai trăiește Sf. Paști sau Rusaliile, Crăciunul sau Boboteaza și tot cultul Bisericii, în legătura lui directă cu botezul, ca realitate al cărei sens și eficacitate în sânul Bisericii se manifestă în/și prin botez. În sfârșit, încetând să mai hrănească credința creștină, botezul a pierdut

[3327] Pr. Prof. Alexander SCHMEMANN, *Pentru viața lumii. Sfintele Taine și Ortodoxia*, p. 85. Paul MEYENDORFF, „Towards a Baptismal Ecclesiology", în Hans Jürgen FEULNER (ED.), *Liturgies in East and West. Ecumenical Relevance of Early Liturgical Development*, p. 285-294; Boris BOBRINSKOY, „Le mystère pascal du baptême", în André BENOIT, Boris BOBRINSKOY, François COUDREAU, *Baptême, sacrement d'unité*, Maison Mame, 1971, p. 88-144; Louis BOUYER, „Le Baptême et le mystère de Pâques", în *LMD* 2 (1945), nr. 2, p. 29-51. Și întreaga revistă *LMD* 6 (1946), nr. 2, ale cărei articole sunt reunite în cadrul temei anunțate prin subtitlu „Le Baptême, sacrement pascal". Nu este vorba numai de o reamintire a unei legături cu vechime istorică, ci și de o subliniere a puterii duhovnicești care irumpe din misterul pascal în viața celor care își iau în serios făgăduințele baptismale. Patrick PRÉTOT, „La Semaine Sainte: Le «grand récit» entre *mimēsis* et *anamnēsis*", p. 88.

[3328] Pr. Prof. Alexander SCHMEMANN, *Pentru viața lumii. Sfintele Taine și Ortodoxia*, p. 84-85. Fr. Barsoum REWAISS, *Is Baptism a „private" or „ecclesial" event? How is Baptism connected to the Eucharist? Does the contemporary Orthodox practice to wich you have exposed make this clear?*, St Stephen's course of studies in Orthodox Theology, University of Balamand, p. 1-9 (www.academia.edu/30128157, accesat la 1 septembrie 2019); Louis BOUYER, „Le symbolisme des rites baptismaux", p. 17.

aptitudinea sa de a forma concepția noastră creștină despre lume, adică atitudinea noastră, motivațiile și hotărârile esențiale. [...]. Trebuie să redescoperim Botezul – semnificația, forța și valoarea lui reală"[3329].

Deși, din variate motive, Postul Mare a suferit multe intervenții și modificări, scopul său inițial (pregătirea pentru Paști și pentru primirea Botezului) și-a lăsat vizibil amprenta chiar dacă, fără a trăda legătura cu perioada catehumenatului, s-a adaptat, în timp, și unor nevoi concrete, mai ales a unor comunități de tip monahal[3330]. Cercetători care nu îmbrățișează tradiția ortodoxă au remarcat și ei diferența dintre ritul de inițiere din Biserica primară și adaptabilitatea din modernism, subliniind, totuși, elementele de fond păstrate strict în slujba de botez[3331].

Modul concret prin care astăzi se poate realiza acest deziderat al reînnoirii angajamentelor baptismale ar putea fi aplicat în mai multe direcții. De pildă, luptele duhovnicești ale candidatului, ca retrăire a ispitirii lui Iisus (de după botezul Său)[3332] și ca luptă declarată împotriva diavolului, pecetluită cu lepădarea de el, în cadrul exorcismelor[3333], devin, pentru fiecare persoană care asumă Postul Mare ca

[3329] Pr. Prof. Alexander SCHMEMANN, *Din apă și din Duh*, p. 26 și 30. Pledează pentru revalorificarea semnificațiilor actului baptismal, Pr. Lect. Dr. Adrian D. COVAN, „Redescoperirea misterului baptismal", în *AltB* 57 (2017), nr. 7-9, p. 55-61.

[3330] Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, p. 30-31.

[3331] James MCDONALD, *On Christian Initiation*, Dissertation submitted in partial requirement for the degree of Master of Arts in *Church History* at the University of Nottingham, 2018, p. 34-36 (lucrare nepublicată, disponibilă la: https://www.academia.edu/37135153, accesat la 11 septembrie 2018).

[3332] TERTULIAN, *Despre Botez*, 20, 3-4, p. 123-124. „Luptele dumnezeiești și sfinte" sunt duse cu bucurie de cel botezat, pentru că Însuși Hristos Cel ce a biruit „a venit în chip sfânt în luptători și luptă împreună cu ei pentru libertate și *pentru biruința asupra morții și stricăciunii* (s.n.)". DIONISIE AREOPAGITUL, *Ierarhia bisericească*, II, 3, 6, p. 76; „Odată ajuns în sufletul nostru, Hristos sugrumă păcatul din noi, ne dă din însăși viața Sa și din propria Sa desăvârșire, ne face părtași la biruința Sa". SF. NICOLAE CABASILA, *Despre viața în Hristos*, 1, p. 46.

[3333] Despre necesitatea pastorală a valorificării exorcismelor, prin explicarea lor pentru părinți, nași și participanți, și neplasarea lor pe un plan inferior (posibil „sugerat" prin citirea lor mecanică, rapidă, în pridvorul bisericii și în absența atenției participanților), la Arhim. Nichifor HORIA, *Practica exorcizării în Biserica Ortodoxă. Aspecte liturgice, canonice și pastorale*, p. 288-294. A se vedea și atenționarea Sfântului Simeon al Tesalonicului, *Cap. 61. Despre citirea rugăciunilor*, în legătură cu obligația de a le rosti cu „luare-aminte" și chiar de mai multe ori (de la trei până la 10 ori) și despre repercusiunile negative asupra candidatului ale superficialității citirii exorcismelor. În *Molitfelnic*, p. 37.

retrăire a propriului botez, timp privilegiat de luptă împotriva patimilor, pe considerentul că diavolul stă în spatele fiecărei patimi, pe care o insuflă și o întreține[3334]. Asceza, ca moarte de bunăvoie față de păcat, se cere a fi conștientizată ca o prelungire și o actualizare a morții spirituale prin botez: „cel botezat, *pentru că este botezat* (s.a.) va trebui în fiecare zi să-și poate crucea"[3335], purtare reflectată în viața cotidiană și în cea duhovnicească, într-un mod curajos, angajant, responsabil, cu atât mai mult în perioada predilectă a Postului Mare.

Deși astăzi nu mare are aceeași prezență (iar când există, este mai redus ca timp), catehumenatul pentru adulți rămâne un itinerariu spiritual (mai mult decât temporal) permanent valabil, „o funcție esențială a Bisericii, un exercițiu concret al maternității ei"[3336]. El nu poate lipsi din programul de inițiere a unui creștin, fie că acesta primește botezul ca adult, fie ca prunc, conexiunea catehumenat-botez fiind subînțeleasă în însuși mandatul pe care Hristos l-a dat apostolilor: „Mergând învățați/faceți ucenici (*mathēteusate*) toate neamurile, botezându-i (*baptizontes*) în numele Tatălui și al Fiului

[3334] Tocmai din acest motiv patimile mai sunt numite „duhuri rele" sau „duhuri ale răutății". Jean-Claude LARCHET, *Terapeutica bolilor spirituale*, p. 121.

[3335] Pierre-Thomas CAMELOT, *La spiritualité du baptême. Baptisés dans l'eau et l'Esprit*, p. 124.

[3336] Alphonse BORRAS, „Les catéchumènes au regard du droit ecclésial", în *Esprit&vie*, 151, Les Éditions du Cerf, Paris, 2006, p. 6. În Apus, mai ales de la Conciliul II Vatican, catehumenatul adulților a primit o formă structurată, după modelul, adaptat, al sistemului catehumenal din Biserica primară. Varianta francofonă *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes (RICA)*, a ediției latine *Ordo intitiationis christianae adultorum*, este analizată în implicațiile ei pastoral-misionare în *LMD* 273 (2013), nr. 1, prin articolele semnate de Jean-Louis SOULETIE, „Les enjeux de la mise en oeuvre du *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes*", p. 13-21; Louis-Marie CHAUVET, „Du bon usage du *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes*", p. 23-41; Christophe RAIMBAULT, „La place de la Bible dans le *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes*", p. 69-92; Isaïa GAZZOLA, Roland LACROIX, „Liturgie et vie chrétienne: une articulation en tension dans le *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes*", p. 93-124; Philippe BARRAS, „Le procesus rituel de l'initiation chrétienne: un modèle pastoral?", p. 125-145. Noul rit al privegherii pascale apusene a fost văzut ca punct de reîntoarcere anuală la sensurile primare ale botezului. Henri JENNY, „Porquoi renouveler les angagements du baptême dans la nuit de Pâques?", în *LMD* 28 (1951), nr. 4, p. 63-79. Redescoperirea *Triduum*-ului pascal în anglicanism și dorința de revitalizare a sensurilor acestuia, inclusiv a practicii baptismale legate de Paști a determinat inițierea unei hermeneutici pastorale pentru credincioși. James FARWELL, *This Is the Night: Suffering, Salvation, and the Liturgies of Holy Week*, T&T Clarck, New York, 2005, 184 p. Numărul crescând de convertiți la o vârstă adultă, mai ales în diaspora, va impune o exigență în aceeași direcție recuperatorie și din partea Bisericii Ortodoxe.

și al Sfântului Duh, învățându-i (*didaskontes*) să păzească toate câte v-am poruncit vouă" (*Mt* 28, 19-20)[3337].

În *Postfața* amplului său studiu despre catehеză și catehumenat în Biserica primară, Paul Gavrilyuk pledează pentru revalorificarea practicii catehumenale atât pentru adulții care doresc să primească botezul creștin, cât și pentru cei deja botezați. El amintește cum și în vechime, pe lângă *illuminandi*, puteau participa la ședințele catehetice și creștinii, inclusiv la cateheza mistagogică din Săptămâna Luminată, când, din proprie inițiativă

> „numeroși credincioși se alăturau acestor *illuminandi*, din dorința de a intra din nou, împreună cu ei, într-un proces de convertire, de a se lepăda din nou de satana, de a se îmbrăca din nou în Hristos, de a-și curăța sufletul pentru a se apropia cu inimă curată de Învierea Mântuitorului"[3338].

Foarte pragmatice și pertinente, sfaturile autorului pot fi oricând aplicabile, cu un minim de efort și cu imense consecințe duhovnicești dătătoare de suflu nou în comunități uneori încremenite în rigiditate liturgico-pietistă și adesea ignorante din punct de vedere al cunoașterii și transpunerii în viață a învățăturii creștine. Astfel, la capătul și pe baza analizei sale istorice și cultice, profesorul Gavrilyuk recomandă: unirea mai multor parohii, din mediul urban mai ales, pentru ciclurile de catehеză; reimplicarea episcopatului în inițierea și derularea procesului catehumenal; angrenarea laicilor în „ascultarea" de cateheți și instruirea credincioșilor pentru o atitudine binevoitoare, de deschidere, față de convertiți, care să fie cunoscuți de către viitorii frați întru credință; restituirea dimensiunii rituale și ascetice a catehumentatului; pomenirea nominală la ectenia celor chemați (după vechiul obicei hagiopolit) a celor ce se pregătesc pentru primirea în scurt timp a botezului; construirea de baptisterii adiacente noilor

[3337] Verbul *mathēteuō* desemnează „a ucenici, a face ucenici"; *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 386; de aceea, o traducere mai fidelă ar fi „mergând, faceți ucenici toate neamurile" sau, în altă variantă, „Drept urmare, atunci când mergeți, faceți învățăcei toate neamurile păgâne, botezându-i". A se vedea Diac. Ioan I.Ică jr, *Canonul Ortodoxiei, I. Canonul Apostolic al primelor secole*, p. 331-332. O analiză a variantelor de traducere (majoritatea edițiilor biblice perpetuând confuzia terminologică), în nota 279 la *Canoanele Bisericii Ortodoxe. I. Canoanele Apostolice și Canoanele Sinoadelor Ecumenice*, p. 122-123.

[3338] Paul L. Gavrilyuk, *Catehеză și catehumenat în primele veacuri ale Bisericii*, p. 335.

biserici (preferabil în formă de cruce); revalorificarea instituției nașilor, ca garanți și martori responsabili ai celor botezați (inclusiv cu atenționarea celor care nu-și onorează chemarea)[3339]. În acest duh primenitor, toată comunitatea fiind angajată, mai ales în Postul Mare (dar și în Postul Nașterii Domnului), vor avea un real folos duhovnicesc atât cei ce urmează a fi botezați, cât și cei care, deja creștini, își pot recapitula și înnoi făgăduințele baptismale.

Dar chiar și acolo unde nu există un program catehumenal explicit, fiecare, în mod individual, sau în cercuri apropiate, cu binecuvântare, poate urma un exercițiu de tip *redivivus*. Cateheza sistematică pe care episcopul o făcea dimineața timp de trei ore poate fi „reactivată" prin reluarea vechilor lecturi patristice care însoțeau Postul Mare[3340] (mai ales cele la cartea *Facerii*). Până la inserția oficială în ritul actual, practica însoțirii lecturii biblice zilnice cu comentariile Părinților poate fi „canon" de lectură personală, „de chilie", mai ales când participarea credinciosului la slujbele din timpul săptămânii este îngreunată de responsabilitățile sociale și familiale[3341]. La fel, Canonul de pocăință al Sfântului Andrei Criteanul, expresie clară și sintetică a exegezei mistice a faptelor relatate de Scripturi, poate fi folosit în uzul particular, nu numai ca imagine a vechilor cateheze tâlcuitoare a Bibliei, dar și ca necesar stimulator al simțului pocăinței, facilitator al apropierii de profunzimile scripturistice[3342].

[3339] *Ibidem*, p. 333-337.

[3340] Caracterul privilegiat al timpului prepascal pentru (re)învățarea/aprofundarea/împrospătarea învățăturii de credință și a principiilor de viață duhovnicească rezultă și din denumirea care i s-a dat Postului Mare de „timp al instruirii". Pr. Alexander Schmemann, *Liturghie și viață. Desăvârșirea creștină prin intermediul experienței liturgice*, traducere Pr. Viorel Sava, Ed. Basilica, București, 2014, p. 26-31 (expresia, la p. 26). Și Sfântul Chiril îndemna pe catehumeni să studieze și singuri cărțile Scripturii (canonice). Paul L. Gavrilyuk, *Catehеză și catehumenat în primele veacuri ale Bisericii*, p. 191-192.

[3341] În diaspora ortodoxă, un prim început al revenirii la tradiția veche a lecturilor zilnice s-a făcut prin oferirea pentru uzul particular al credinciosului a unui compendiu conținând extrase din imnografia fiecărei zile, din lecturile biblice și din comentariile Părinților (dintr-o diversă paletă de autori). A se vedea *Le Grand Carême. Lectures orthodoxes pour chaque jour*, textes rassemblés et annotés par Bernard Le Caro avec la participation de Mathieu Malinine, Éditions des Syrtes, Gèneve, ²2016, 344 p. (din păcate, lucrarea se limitează la Postul Mare și nu conține aceleași indicații zilnice pentru Săptămâna Sfintelor Pătimiri). Un compendiu al slujbelor din Săptămâna Mare, la Fr. George L. Papadeas, *Greek Orthodox Holy Week & Easter Services*, New York, 1967.

[3342] Recomandarea, la Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, p. 31.

Pe lângă cadrul oferit de specificul dogmatic al primelor două duminici din Postul Mare, precum și de numărul mare de alcătuiri imnografice cu tematică diversă teologico-dogmatică[3343], vechea practică a învățării, rostirii și tâlcuirii Simbolului de credință poate fi suplinită cu reluarea exegezelor la Crez[3344] sau a lecturării Catehismului ortodox[3345]. Aceste explicații ale Părinților la articolele de credință ar avantaja asumarea conștientă a credinței proprii, mărturisită cândva de garanții de la botez, și ar avantaja înnoirea periodică a mărturisirii în cunoștință de cauză pe care este dator să o facă, în orice vreme, fiecare creștin (*Rm* 10, 9).

De precizat că scopul final al acestui demers catehumenal/educativ nu este acela de a asigura un „bagaj" de cunoștințe religioase și nici chiar acela de a asigura o „moralitate" de persoană „bună", pe care o solicită Bisericii, la un nivel reducționist, societatea secularizată. Dacă, la botez, fiecare devine „mădular cinstit al Bisericii"[3346], scopul ultim al catehumenatului post-baptismal, cu rol de recuperare și de împrospătare, este acela de a edifica pe membrii Unicului Trup al lui Hristos, este creșterea în unitatea în Hristos, prin Duhul Sfânt, care unitate a fost dăruită prin botez și se întărește prin părtășia la același potir euharistic: „Pentru că într-un Duh ne-am botezat, ca să fim un singur trup [...] și toți la un Duh ne-am adăpat" (*1 Co* 12, 13)[3347].

[3343] O analiză a imnografiei din punct de vedere dogmatic, cu evidențierea referințelor pe teme de triadologie, hristologie, cosmologie, eclesiologie etc., cu conexiuni în literatura patristică, la Arhim. Silouanou (Amir) Oner, *Hē omilētikē diastasē hymnographias tēs megalēs hebdomadas*, Universitatea „Aristotel" din Tesalonic, Facultatea de Teologie, Tesalonic, 2010, 301 p. (lucrare de doctorat, nepublicată).

[3344] Fericitul Augustin, *Despre credință și Crez*, traducere din limba latină și note de Miruna Tătaru-Cazaban și Bogdan Tătaru-Cazaban, Ed. IBMO, București, 2010, 90 p.; Sf. Nicolae Velimirovici, *Credința poporului lui Dumnezeu – o explicare a Crezului* –, traducere din limba engleză de Diana Potlog, Ed. Sophia, București, 2001, 140 p.; *O exegeză a Crezului ortodox. Florilegiu patristic*, selecția textelor, introducere și note de Diac. Dr. Liviu Petcu, Ed. Basilica, București, 2010, 344 p.; a se vedea și Paul F. Bradshaw, „The Profession of Faith in Early Christian Baptism", în *Ecclesia Orans* 23 (2006), p. 337-355.

[3345] Cele mai multe sub formă de întrebări și răspunsuri, catehismele își au originea tocmai în preferința Bisericii primare pentru o catehеză organizată ca dialog între catehet și catehumen, care va câștiga teren în multe lucrări ulterioare. Paul L. Gavrilyuk, *Catehеză și catehumenat în primele veacuri ale Bisericii*, p. 232.

[3346] „Rânduiala dinaintea Sfântului Botez", în *Aghiazmatar*, p. 30. Despre botez, ca intrare în Biserică, Antoine Chavasse, „Du peuple de Dieu à l'Église du Christ", și Aimon-Marie Roguet, „La théologie du caractère et l'incorporation à l'Église", ambele în *LMD* 32 (1952), nr. 4, p. 40-52, respectiv, p. 74-89.

[3347] Pe larg, la Pr. Alexander Schmemann, *Liturghie și viață. Desăvârșirea creștină prin intermediul experienței liturgice*, p. 30-31, unde întărește ideea prin trimitere

Liturghia Darurilor înainte sfințite păstrează, mai riguros, părțile ei componente, inclusiv, din miercurea săptămânii a patra, ecteniile și rugăciunile pentru cei care se pregătesc pentru „sfânta luminare", alături de partea dedicată catehumenilor. Este adevărat că unii liturgiști pledează pentru eliminarea acestor ritualuri, ca fiind anacronice, lipsind „obiectul" cererii și nefiind suficientă motivația că ar trebui păstrate ca „efectul unei legi sau al unui proces mecanic de așa zisă succesiune ereditară liturgică"[3348]. Mai nuanțat, părintele Dumitru Stăniloae pledează pentru păstrarea acestora, învestindu-le cu un înțeles spiritual, cu atât mai mult cu cât credinciosul își propune să se identifice cu starea de catehumen. În Postul Mare și până în pragul Sfintelor Pătimiri (ultima Liturghie a Darurilor, în Miercurea Mare), fiecare se poate considera un „chemat" la o cuprindere desăvârșită și, mai ales în situația absenteismului de la Potir atât de des întâlnită, se recunoaște dator „să iasă" din categoria celor vrednici de Euharistie, sau, oricum, din „pretenția că e un credincios deplin"[3349]. În mod special, cuvintele „să le descopere lor Evanghelia dreptății" îi îndreptățesc pe credincioșii deja botezați, dar deficitari la capitolul cunoștințelor despre credință, să se plaseze, cu smerenie, chiar în categoria catehumenilor, ca unii care au încă nevoie de catehizare.

la textul din anaforaua Sfântului Vasile cel Mare: „Iar pe noi toți, care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir (*ek tou henos Artou kai tou Potērion*), să ne unești unul cu altul prin împărtășirea (*koinōnian*) Aceluiași Sfânt Duh (*eis henos Pneumatos Agiou*)", în *Liturghier*, p. 255. S-a atras atenția și asupra pericolului de a confunda nevoia de catehеză cu pretenția de re-evanghelizare pe care, subtil și cu viclenie, încearcă să o suplinească prozelitismul de tip sectar. „Catehumenat și evanghelizare" (Redacția), în *AltB* 2 [91] (1991), nr. 10-12, p. 3-6. Pericolul ar fi mult evitat dacă în comunitățile parohiale nevoia stringentă de împărtășire a Cuvântului, îmbogățită de tâlcuirea patristică și de experiența liturgică, ar fi împlinită de către cei care au primit mandatul pentru aceasta, cler și credincioși deopotrivă.

[3348] Pr. Prof. Dr. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, p. 202-203; Idem, Încercări de istoria Liturghiei, București, 1930 p. 194, *apud* Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Ed. IBMBOR, București, ²2004, p. 350. Dacă nu se suprimă, unii liturgiști propun o variantă adaptată a ecteniei („Să ne rugăm *pentru cei nebotezați* Domnului") și a rugăciunii pentru catehumeni, în cadrul acesteia din urmă opinându-se că ar trebui chiar pomeniți nominal cei despre care se știe că se pregătesc pentru un botez în timpul apropiat. A se vedea o tâlcuire a acestei ectenii și formularul liturgic adaptabil la Ierom. Petru Pruteanu, *Liturghia ortodoxă. Istorie și actualitate*, Ed. Sophia, București, 2013, p. 102-112.

[3349] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 350-352. Grecescul *proelthete* nu înseamnă, simplu, „ieșiți", ci „ieșiți înainte", în sensul de „veniți în față", ca invitație la asumare conștientă și radicală a vieții celei noi, fără compromisuri, pe care o implică statutul de creștin. *Ibidem*, p. 357-358.

Deși practica botezului adulților în Sâmbăta Mare a căzut de mult timp în desuetudine, o revenire la ea nu ar fi imposibilă, ea fiind deja, ocazional, experimentată[3350], și constituindu-se ca model de practică generatoare de valențe spirituale greu de dobândit în alt timp liturgic. Analizând situația *de facto* a primirii catehumenilor (convertiților) prin Botez, în Biserică, denunțând prăpastia față de „teoria" frumoasă, dar neaplicată, Stefanos Alexopoulos[3351] propune o salutară și concretă revenire la vechea practică, posibil de aplicat și în zilele noastre. Aceasta ar presupune câteva intervenții: un rol activ al episcopatului în procesul de catehează; stabilirea unei zile în care să aibă loc înregistrarea catehumenilor, în prezența și urmată de rugăciunea de binecuvântare a episcopului, după care tot el să citească parte din exorcisme; declararea ca *photizomenoi* a catehumenilor în Duminica a treia din Postul Mare; lepădările să fie făcute în Vinerea Mare; botezul să fie săvârșit în timpul lecturilor de la Liturghia Sfântului Vasile din Sâmbăta Mare, iar catehumenii să urmeze și seria de cateheze mistagogice în timpul Săptămânii Luminate. Același program poate fi adoptat și pentru Postul Crăciunului.

Tabel 16.5.a. ***Posibil calendar pentru practica primirii noilor convertiți***

Eveniment	**Postul Mare**	**Postul Nașterii Domnului**
Înregistrarea ca *photizomenoi*	Duminica a treia din Post	Duminica a treia înainte de praznicul Nașterii
Rugăciunea pentru *photizomenoi*	Săptămâna a patra din Post	Începând cu trei săptămâni înainte de praznic
Lepădările	*Vinerea Mare*	23 Decembrie
Botezul	Liturghia Sf. Vasile din *Sâmbăta Mare* (la paremii)	24 decembrie: Liturghia Sf. Vasile (la paremii)
Catehezele Mistagogice	Săptămâna Luminată	Între praznicul Nașterii și al Bobotezei

[3350] Mai ales în diaspora; mărturii video din anii 2012 (https://www.youtube.com/watch?v=igo0LoK19h0),2013 (https://www.youtube.com/watch?v=dz5BkZyPM9c), 2017 (https://www.youtube.com/watch?v=ylMWzre5RGM), 2018 (http://orthochristian.com/111955.html). Și în tradiția romano-catolică (2010, https://www.youtube.com/watch?v=wtIFlLHNof4; 2015, https://www.youtube.com/watch?v=dz5BkZyPM9c)

[3351] Stefanos Alexopoulos, „Accepting Converts in the Orthodox Church: Theory and Practice", în Hans Jürgen Feulner (ed.), *Liturgies in East and West. Ecumenical Relevance of Early Liturgical Development. Acts of the International Symposium Vindobonense I, Vienna, November 17-20, 2007*, Lit-Verlag, Münster, 2013, p. 19-32; radiografia actuală și propuneri, p. 30-32.

Concomitent cu practica veche a catehumenatului, este cunoscută – și chiar a fost depășită din punct de vedere al desfășurării ca timp – și o modalitate concretă de reprimire în Biserică a celor care săvârșeau păcate grele și pentru care Sfinții Părinți au simțit nevoia unei reintegrări solemne în comunitatea euharistică[3352]. Divizați în mai multe categorii (auditori, închinători, tânguitori, participanți[3353]), ei redeveneau, într-un fel, catehumeni, pentru că, fie prin lepădare explicită (apostazie, idolatrie), fie prin păcatele grele (mai ales adulterul, incestul, crima, avortul, vrăjitoria), se rupseseră din trupul Bisericii și aveau nevoie să refacă parcursul prin penitență, asceză, lepădarea de Satan și un nou legământ de fidelitate, toate într-un cadru liturgic stabilit[3354]. Deși, ulterior, chiar și pentru păcate grave, au rămas valabile doar actul penitențial secret și canonisirea individuală prin Taina Pocăinței sau a Mărturisirii, cel puțin spiritul acestei reprimiri solemne a celui rătăcit s-ar putea introduce, mai ales pentru membrii comunității parohiale ale căror deviații au devenit mult smintitoare pe plan local, dar nu numai (prin colportarea lor *via* rețele de socializare, de pildă)[3355]. Părerea de rău asumată nu doar față de efectele dezastruoase ale păcatului la nivel personal, dar și pentru „vătămarea" trupului eclesial-comunitar al fraților întru Hristos, ar putea găsi în Săptămâna Sfintelor Pătimiri ale Celui nevinovat jertfit pentru păcatele fiecăruia un mediu facilitator de exprimare, pentru ca și bucuria

[3352] Ectenia și rugăciunea pentru penitenți făceau parte din categoria celor pentru asistenții care urmau să fie concediați, alături de cele pentru catehumeni, energumeni și *photizōmenoi*. Ele au dispărut cel mai recent (prin secolul al VII-lea), împreună cu cele pentru energumeni. Pr. Prof. Ene Branițte, *Liturgica specială*, p. 206 și tabelul rezumativ, p. 217. Cel mai vechi formular de ectenie pentru penitenți („Cei în pocăință rugați-vă/ Cu dinadins să ne rugăm pentru toți frații noștri care sunt în pocăință" etc.) și rugăciunea rostită de episcop, în *Constituțiile Sfinților Apostoli*, VIII, 9, 1-11, p. 742-743, cu un conținut penitențial-încurajator care ar putea fi oricând exploatat duhovnicește și liturgic.

[3353] Acest sistem penitențial gradat este atestat de mai multe canoane ale unor sinoade, precum canoanele 87 Trulan (692), în *Canoanele Bisericii Ortodoxe. I. Canoanele Apostolice și Canoanele Sinoadelor Ecumenice*, p. 322-323; 4-9 Ancira (314), 5 Neocezareea (315), în *Canoanele Bisericii Ortodoxe. II. Canoanele Sinoadelor Locale*, p. 17-20, respectiv p. 33.

[3354] Joseph A. Favazza, *The Order of Penitents: Historical Roots and Pastoral Future*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1988, 303 p. Sintetic, și la Paul L. Gavrilyuk, *Catehează și catehumenat în primele veacuri ale Bisericii*, p. 248-252.

[3355] A se vedea și considerațiile Părintelui Mark M. Morozowich, „Ritual Reconciliation in the Patristic Period: Instructive for Today?", în *SOC* 11 (2007), nr. 1, p. 15-34.

iertării și a învierii trăită plenar la Paști să fie tot una în spiritul comuniunii și al dragostei iertătoare, după modelul iertării oferit de Iisus, fără rezerve, pe Cruce, tâlharului pocăit (*Lc* 23, 43).

Eficacitatea participării implicate a creștinului la ceremoniile Săptămânii Mari s-ar dovedi mult mai mare dacă exercițiul asumării conștiente a nevoii de retrăire a propriului botez, după chipul primilor catehumeni, ar fi experimentat pe scară cât mai largă și în intensități crescute de la an la an. Botezul fiecăruia, deși prunc când a fost primit, ar redeveni moarte și înviere împreună cu Hristos și nu ar rămâne un „simplu" act de cult, căruia nu i se poate cere să aducă rodire de la sine (*ex opere operato*), cu atât mai mult cu cât angajarea participanților (preot, nași, părinți, credincioși etc.), care s-ar fi cerut a fi de tip suplinitor și întregitor în educația postbaptismală, s-a demonstrat că este, de cele mai multe ori, insuficientă, dacă nu chiar lipsește. Săptămâna Mare ar fi momentul culminant al unei așteptări înnoitoare și al unei lucrări duhovnicești intense, care și-ar găsi împlinirea în noaptea de Paști și, apoi, în fiecare zi a Săptămânii Luminate, când, pentru fiecare creștin care a petrecut responsabil Postul Mare și Săptămâna Sfintelor Pătimiri, vor răsuna într-un mod personal și încurajator cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat. Aliluia" (*Ga* 3, 27).

Concluzii

Partea a patra a studiului de față analizează câteva elemente de natură antropologică pe care le implică, direct sau în subsidiar, celebrarea Sfintelor Pătimiri și a Învierii lui Hristos. Bazându-se, ca și în capitolele precedente, în special pe ofertantul material imnografic al ritului bizantin (din Postul Mare, îndeosebi Săptămâna Mare, dar și din alte perioade liturgice), reflecțiile teologice și duhovnicești ale acestei părți a lucrării au beneficiat din plin și de bogate referințe patristice, în consonanță, întărire sau completare a sugerărilor poeziei cultice. Dificil de condensat, următoarele puncte încearcă să redea, sumar, principalele concluzii ale demersului hermeneutic:

1. Deși vorbește despre Hristos, Cel ce Se jertfește și învie, Săptămâna Mare vorbește, de fapt, și despre om, pentru că numai în lumina facerilor Dumnezeu-omului persoana umană își regăsește adevărata ontologie. Umanitatea reală a Fiului lui Dumnezeu, adevăratul și deplinul Om, asigură părtășia umanității noastre cu El, iar Dumnezeirea Sa, nepătimitoare, dar pătimind în trup și împreună-pătimind cu fiecare persoană umană, este fundamentul îndumnezeirii omului. Divino-umanitatea lui Hristos, atât de insistent accentuată în Săptămâna Mare, face posibilă restaurarea chipului întinat al omului, pentru a ajunge din nou „după chipul Chipului". Din perspectivă antropologică, există o relație de interdependență între Întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om, arătarea slavei Lui dumnezeiești în trup la Schimbarea la Față și, în final, Răstignirea, Moartea și Învierea Dumnezeu-omului, ca sursă pentru procesul dinamic de schimbare a persoanei umane.

2. Postul Mare poate fi oricând un manual de antropologie ascetică, ale cărui concluzii pot fi reperate în Săptămâna Sfintelor Pătimiri, dar și, mai departe, în perioada pascală.

Slava paradisiacă a omului, căderea pricinuitoare de moarte prin păcatul nu doar „despărțitor" de Dumnezeu, dar și „dezumanizator", precum și ridicarea (învierea) prin virtuți și pocăință sunt evidențiate exemplar de imnografii bizantini. Atât compozițiile Săptămânii Mari, cât și cele ale unor praznice împărătești, precum Buna Vestire, Nașterea, Botezul, Schimbarea la Față a Domnului sau Înălțarea Sfintei Cruci, celebrează înnoirea omului căzut, descendent din Adam cel vechi, prin toată lucrarea Noului Adam, Arhetipul mai înainte de veci al celui dintâi.

3. La capătul mai multor tipare antropologice propuse de Triod, *Triduum*-ul Mirelui oferă concluziv, printre altele, două portrete umane complementare, analizate în acest studiu în mod detaliat și interdisciplinar (biblic, patristic, imnologic etc.): Iosif „cel frumos" și femeia păcătoasă. Dacă Iosif reprezintă pe omul drept, virtuos, a cărui fidelitate este răsplătită de Dumnezeu, femeia care a uns cu mir pe Iisus ilustrează exemplar pe omul care cade și se ridică, păcătuiește, dar se pocăiește. Ambele tipologii umane cu rol paradigmatic subliniază o dinamică antropologică de tip *pascal*: există o creștere/trecere „din slavă în slavă" în rodirea virtuților, precum există și o mutație de tip interior, de la păcat la viața virtuoasă (*via* „pocăință"). În pragul celebrării Pătimirilor, credinciosului i se oferă, încă o dată, posibilitatea de a se reflecta într-unul din aceste două personaje biblice, propuse, fiecare, drept o *vera imago christiani*, exponenți ai unei umanități împlinite și înnoite.

4. Adam cel vechi a eșuat în chemarea de a fi preot al creației, pentru a o oferi, euharistic, Creatorului dăruitor și, odată cu căderea sa, a antrenat și creația într-un proces dezintegrator, oglindă a propriei sale dizarmonii interioare. Aceeași solidaritate de tip *com-pătimitor* (*sympathōs*) este reflectată insistent mai ales de imnografia din *Triduum*-ul pascal, când subiectul empatiei cosmosului este pătimirea lui Hristos, Omul cel nou. Antropologia își vădește, astfel, valențe cosmice, în modele replicabile, asemănarea persoanei umane cu vechiul, respectiv Noul Adam, antrenând și o rezonanță a naturii conformă

cu opțiunea comportamentală: cosmosul fie se va răzvrăti în fața unei exploatări excesive, expresie a orgoliului și narcisismului omului, fie se va sfinți deodată cu și prin intermediul omului îndumnezeit, pentru a fi „părtaș" și el la libertatea și slava fiilor lui Dumnezeu (*Rm* 8, 21).

5. Sâmbăta Mare era momentul preferat de mulți catehumeni pentru a primi Taina Sfântului Botez, alegere care potențează semnificațiile actului baptismal ca moarte și înviere cu Hristos, ca renaștere duhovnicească și ca trecere (*paște*) de la omul cel vechi la omul cel nou. Toată structura compozițională a privegherii pascale și a întregului Post Mare poartă urmele vechii construcții liturgice influențate de instituția catehumenatului, căreia îi oferea cadrul cultic însoțitor al efortului de pregătire pentru botez. Mai târziu, rigoarea penitențială a adăugat acestui fir roșu accentele atât de vizibile ale Postului Mare ca timp de pocăință, după ce puritatea veșmântului de la botez a fost întinată. Toate aceste considerații nu ar trebui să rămână simple vestigii istorico-liturgice, ci să fie luate în calcul pentru trăirea Săptămânii Mari ca timp ultim și intens al unei programate și asumate intenții de recapitulare și înnoire a propriului botez.

6. În mod cât se poate de concret pot fi propuse câteva elemente de adaptabilitate exterioară și interioară pentru facilitarea acestui demers. Pe de o parte, este absolut necesară revitalizarea obligativității pregătirii catehumenale a candidaților adulți la botez (inspirată din programul generos oferit de mărturiile patristice), ca lucrare a clerului și a comunității parohiale deopotrivă. Pe de altă parte, pentru a completa propria insuficiență a catehezei post-baptismale de care ar fi trebuit să fie responsabili nașii și părinții, fiecare creștin poate trăi Postul și Săptămâna Mare repunându-se voluntar în postura de catehumen și considerând că *pentru el* sunt lecturile, asceza, modelele biblice, reflecțiile cu caracter baptismal și penitențial etc.

7. În fața unei crize a umanității, pradă unor pericole majore precum consumerismul, hipertehnologizarea, manipularea colectivă, revoluțiile genetice incerte, o umanitate terifiată de

lipsa de sens întremător și de perspectivă stimulatoare, caracterizată de epuizare cronică în plăceri egoiste și narcisiste, soluția nu poate veni tot de la umanismele seculare antropolatre, ci de la Dumnezeu-omul. Săptămâna Mare are menirea de a reaminti că stricăciunea și moartea, oricum s-ar manifesta ele, nu au nicio putere pentru cel care-și construiește viața din perspectivă teo-centrică, al cărui prim și ultim reper este Hristos cel Răstignit și Înviat. O umanitate în derivă, la care s-a ajuns prin autodivinizarea omului ce a sfârșit prin dezumanizarea lui, se recalibrează numai prin conformarea ascetică și evanghelică a ființei umane cu Arhetipul ei divino-uman veșnic.

Concluzii finale

Prezentele considerații de sfârșit sunt o încercare de sintetizare a principalelor idei care au rezultat în urma studierii Săptămânii Sfintelor Pătimiri din perspectiva propusă. În mare parte, ele reiau și fixează cele mai importante reflecții din finalul fiecăreia din cele patru părți ale lucrării, dar adaugă și altele, ca rezultat al unei viziuni sinoptice asupra tematicii întregii cercetări.

Unicitate și replicare

Săptămâna Mare a suscitat interesul multor liturgiști, care au abordat această perioadă din diferite unghiuri, mai ales din perspectivă istorică și din dorința de a restaura modul vechilor celebrări. În ceea ce privește originea acestei săptămâni, niciuna dintre cele două teorii liturgice principale privind locul acesteia în relație cu Postul Mare nu s-a impus ca definitivă. Explicația unei dezvoltări organice, de tip evolutiv, de la un prim timp, scurt, de pregătire pentru Paști, căruia i s-au adăugat, într-o creștere progresivă, alte zile și apoi alte săptămâni a fost susținută de liturgiști importanți precum Gregory Dix (1945), Alexander Schmemann (1974), Makarios Simonopetritul (1978) și își menține o primordialitate de tip tradițional, cu argumente care încă nu au primit o eficientă combatere. Evoluția în sens invers, de la una sau două zile la o săptămână întreagă, a fost urmată foarte rapid de numirea acestei săptămâni cu termeni care o individualizează: „Săptămâna Mare (*septimana maior*; *megalē hebdomas*)" (Egeria; Sfântul Ioan Gură de Aur) sau „Săptămâna Paștilor (*septimana paschale*)" (Egeria; Sfântul Ambrozie al Milanului).

Cealaltă direcție, de tip modern, al cărei promotor fervent a fost Thomas Talley (1979, 1984), nu identifică o relație de dependență în sine între Săptămâna Mare și Postul Mare, ci le consideră două perioade distincte, prima cu caracter strict prepascal, iar a doua cu caracter mai mult baptismal, care însă, foarte repede, au fuzionat. Astfel, la scurt timp după Sinodul de la Niceea (325), unica de acum perioadă

de pregătire pentru Paști, cu caracter deopotrivă istorico-anamentic, penitențial și baptismal, se va impune în anul liturgic și în evlavia creștină ca un întreg la prima vedere omogen, demarcația celor două perioade fiind sesizabilă de către credincioși doar ca intensitate diferită, pe care nu ar pune-o pe seama unor diferențieri primare de ordin istorico-liturgic. Borna de delimitare, reprezentată de câteva importante piese imnografice din Sâmbăta lui Lazăr, este trecută repede cu vederea, chiar și de către psalți, fiind reținută doar de către cei care *studiază*, nu doar *interpretează* melodic bogata imnografie a Bisericii.

Cu nuanțele de rigoare și cu interogațiile puse presupuselor pretenții de „ultim cuvânt" ale celor două teorii de către cercetările liturgice din anii '90 sau 2000 (realizate de Maxwell Johnson, Paul Bradshaw, Harald Buchinger sau Nicholas Russo), Săptămâna Mare își păstrează individualitatea și unicitatea liturgică și duhovnicească. În peisajul cultic al anului bisericesc ea se remarcă nu doar prin bogăția lecturilor biblice sau patristice (neegalate de nicio altă perioadă), nici doar prin profunzimea imnologică sau singularitatea apariției unor ceremonii liturgice, ci și prin conținutul impresionant de mesaj teologic-doctrinar și spiritual transmis prin intermediul tuturor acestor elemente.

Ca atare, ecoul acestei săptămâni se cerea *de la sine* a fi regăsit, într-o formă sau alta, și în afara zilelor propriu-zise ale Săptămânii Mari și Sfinte a Pătimirilor Domnului. Și cum duminica este „replica" hebdomadară a Învierii lui Hristos, fiecare săptămână care o precedă este construită pe câteva principii care amintesc de Săptămâna Mare. Astfel, zilele de miercuri și vineri, de timpuriu înzestrate cu semnificații care țin de Pătimiri ca justificare a alegerii lor ca timp de postire, își onorează legătura cu Miercurea și Vinerea Mare, inclusiv la nivel imnografic, alcătuirile Octoihului preluând teme specifice Săptămânii Mari (Răstignirea, Pătimirile, „ecoul" lor cosmic, venerarea Sfintei Cruci etc.). Mai mult, și în ciclul mineal, aproape fiecare zi conține o stihiră suplimentară la *Și acum...* (de la „Doamne strigat-am", de la stihoavna de la Vecernie și de la Utrenie, de la laude sau de la sedealna de după cântarea a treia etc.), cunoscută sub denumirea de „a Crucii (și) a Născătoarei de Dumnezeu"; ea este propusă a fi folosită când se întâmplă ca pomenirea respectivă să fie într-o zi de miercuri sau vineri, iar stilul compozițional și tematica vădesc din plin alcătuirea după calapodul imnelor Săptămânii Sfintelor Pătimiri.

În aceeași ordine de idei, primele două zile ale săptămânii ordinare poartă urmele sentimentului de pocăință care ar trebui să însoțească gândul la Înfricoșătoarea Judecată și răspunsul rodirii/nerodirii pe care îl vom da, așa cum insistent au subliniat imnografia și lecturile biblice din Lunea și Marțea Mare. Caracterul catanictic al zilelor de luni și marți este vizibil mai ales în primele stihiri de la „Doamne strigat-am", în cele două sedelene de la Utrenie, sau în primul din cele două canoane ale Octoihului. Dacă la aceste exemple mai adăugăm consacrarea zilei de joi pentru pomenirea Sfinților Apostoli, cărora tot într-o joi li s-au încredințat Sfintele Taine, și, prin ei, întregii Biserici, și dedicarea sâmbetei ca zi de pomenire a celor adormiți, după cum Hristos S-a odihnit în Sâmbăta Mare, obținem o „replică" fidelă a Săptămânii Mari în aproape fiecare săptămână a anului bisericesc.

În același sens, spiritualitatea liturgică a investit și ciclul zilnic cu semnificații care țin de evenimentele petrecute și comemorate în Săptămâna Mare. Încă de la Ipolit al Romei (începutul secolului al III-lea), orele liturgice au fost asociate momentelor Pătimirii: sfatul viclean nocturn-matinal (Ceasul întâi), răstignirea și întunericul (Ceasul al treilea/al șaselea), moartea pe Cruce (Ceasul al nouălea). Miezonoptica zilelor obișnuite ale săptămânii poartă amprenta atmosferei eshatologice din *Triduum*-ul Mirelui și a împrumutat, tot de aici, troparul principal al acestui moment liturgic, „Iată mirele vine în miezul nopții...". Astfel, în mod concentrat, și o zi liturgică poate fi experiată drept imitare și rememorare a Săptămânii Mari.

Caracterul deopotrivă distinctiv și radiant al Săptămânii Mari, vizibil în replicare săptămânală și zilnică, asigură – atât prin structura liturgică a zilelor, cât mai ales prin mesajul teologic și duhovnicesc – o mai conștientă celebrare a duminicii ca zi a Învierii. După proverbiala expresie „Nu poți serba Paștile fără a fi trecut mai întâi prin Vinerea Mare", nu poți trăi fiecare zi de duminică drept un nou, personal și primenitor *paște*, decât dacă ai retrăit, la intensitate diferită, bineînțeles, și zilele care o preced ca pe o Săptămână Mare, în ciclicitate obișnuită săptămânală și zilnică.

Repetiții și noi descoperiri de sensuri

Această repetabilitate de conținut teologic și spiritual și această ciclică replicare a Săptămânii Mari nu sunt imputabile prin presupuse efecte de redundanță tematică, obișnuință ceremonială sau reluare

obositoare, responsabile de rutină liturgică sau superficialitate a evlaviei. Credinciosul ortodox nu caută originalitatea cu orice preț sau inovația creatoare de emoții punctuale sau interes circumstanțial. Săptămâna Mare în sine, precum și analiza ei în contextul timpului liturgic specific care o conține, reprezintă o mostră a păstrării unui duh ascetic al slujbelor, dat inclusiv de lungimea lor, și a preocupării de tip pedagogic a Bisericii de a-l inița, cu smerenie, pe credincios în taina Morții și Învierii lui Hristos. Această inițiere se face treptat, în sens ascendent, dar și prin reveniri și reluări, cu intenția ca cele deja primite să se sedimenteze și astfel să se faciliteze noi descoperiri.

An de an, aceleași citiri, imne, rugăciuni și ceremonii liturgice își descoperă noi sensuri și semnificații, neintuite anterior. Și chiar în interiorul ciclului anual al săptămânilor Postului Mare, repetițiile nu sunt simptome ale vreunei lipse de „inspirație", ci necesități aproape programatice ale Bisericii de a-l invita pe participantul la sfintele slujbe să pătrundă din ce în ce mai adânc taina credinței (*lex credendi*) și a virtuoasei viețuiri (*lex faciendi*) exprimate prin intermediul cultului (*lex orandi*). De aceea, de pildă, Părinții Bisericii nu au simțit nevoia de a restructura sistemul compozit al lecturilor biblice din Vinerea Mare (rezultat al schimburilor reciproce din primul mileniu creștin dintre riturile hagiopolit și constantinopolitan), tocmai pentru că taina Pătimirii lui Hristos nu se epuizează la o singură lectură. Ritul copt este încă și mai conservator în păstrarea unui lecționar bogat pentru această zi, așa cum și în Ierusalim cele opt *gobala* reluau, în varii forme, relatările Pătimirilor, sau în ritul armean momentul intrării în Ierusalim era prezentat în variantele de la toți cei patru evangheliști. Asigurând o simetrie structurală, primele trei săptămâni ale Triodului (din Duminica Vameșului și a Fariseului până la intrarea în Postul Mare) conțin la Liturghie lecturi care relatează toate evenimentele Săptămânii Mari, culminând cu cele ale Pătimirilor.

În același sens, este de amintit aici și practica lecturii integrale a celor patru evanghelii în zilele de luni, marți și miercuri din Săptămâna Mare, la slujba Ceasurilor; ea reprezintă încă un ajutor oferit de înțelepciunea Bisericii pentru credincios, o anamnează a întregii vieți a lui Iisus Hristos, pentru a cunoaște *Cine* este Acesta Care vine spre răstignire. Nu este vorba de un exercițiu de simplă rememorare prin intermediul auzului, ci de retrăirea cu El a întregii Sale vieți, într-o formă concentrată, exercițiu izvorâtor de noi

și noi înțelesuri duhovnicești pentru viața creștină, care se impregnează progresiv cu acestea, în efortul de a dobândi „mintea (*nous*)" lui Hristos (*1 Co* 2, 16) și a-I fi „următori" Lui (*1 Ptr* 2, 21).

Lecturile biblice și dubla lor hermeneutică (patristică și imnologică)

Bogatul sistem de lecturi biblice ale Săptămânii Mari din ritul bizantin a fost prezentat în această lucrare folosind metoda comparativă cu cel indicat de *Lecționarul armean* și de *Lecționarul georgian*, mărturii ale practicii ierusalimitene din secolele al V-lea – al VIII-lea, precum și cu cel din *Typikon*-ul lui Anastasie, din vremea când transferul de elemente cultice cu Constantinopolul era din ce în ce mai vizibil. Astfel, au fost descoperite două principii proprii de formare, secvențial și cronologic, la Ierusalim, și preponderent sintetic, unitar și concentrat la Constantinopol. Actualul sistem de lecturi le combină pe cele două, dar nu într-un amalgam discordant și împovărător, cum l-au acuzat unii liturgiști occidentali, ci într-o variantă care poate fi valorificată duhovnicește, ca exercițiu ascetic și propedeutic, revelator de semnificații noi, așa cum s-a arătat mai sus.

Citirile biblice îl transpun pe credincios în atmosfera evenimentelor mântuitoare ale acestor zile, îl fac contemporan cu participanții la ele și reîmprospătează cuvintele de tip testament lăsate de Hristos înainte de Pătimirea și Moartea Sa. Mesajul lor este mai bine receptat prin hermeneutica de care beneficiază din partea bogatei și impresionantei colecții de imne, facere a unor imnografi, mulți aureolați cu nimbul sfințeniei, a căror experiență duhovnicească transpusă în alcătuiri îi face autentici mistagogi ai Săptămânii Mari. Dacă, în final, s-a „impus" mai mult sistemul constantinopolitan de lecturi biblice, imnografia a rămas preponderent de sorginte palestiniană (autorii hagiopoliți, mai ales savaiții, imprimând un duh ascetic și monahal compozițiilor lor). Dar lecturile biblice și imnografia nu urmăresc atât o fidelitate cronologică sau o exactitate în amănunte (a se vedea, de pildă, incongruența cronologiilor sinoptici *versus* Ioan sau caracterul compozit al portretului duhovnicesc al femeii „păcătoase", care, în imnografie, „confundă" intenționat elemente din toate relatările biblice ale ungerii cu mir a lui Iisus). Împreună, ele creează o ambianță spirituală facilitatoare de introspecții lăuntrice, urmăresc identificarea cu actanții Pătimirilor, sunt „materie primă" pentru credință și, mai ales, pentru viață. În mod constant, imnografia recurge la o transpunere duhovnicească la nivel personal: pe *mine* mă privesc cele

petrecute în această săptămână, răspunsul *meu* și pocăința *mea* sunt cele pe care le vizează mesajul mistagogic al imnografiei tâlcuitoare a lecturilor biblice.

Vechiul sistem de lecturi patristice (numite „lecturi festive") îmbogățea considerabil acest mesaj transmis prin intermediul sfintelor slujbe. Aceste citiri din Sfinții Părinți tâlcuiau textele biblice fie de la Utrenie, fie de la Liturghie (mai ales *Omiliile* Sfântului Ioan Gură de Aur) sau erau destinate revelării sensurilor duhovnicești ale unui eveniment celebrat în această perioadă, vădind o mutare de accent teologic de pe conținutul mai mult ascetic și moralizator al lecturilor patristice curente din Postul Mare. Cercetătorii au stabilit nu puține corespondențe și între textele patristice și unele pasaje din imnografie, semn al Aceluiași Duh inspirator al Părinților. Din păcate abandonate astăzi, lecturile patristice – dacă nu pot fi utilizate în cadrul „oficial" al cultului (în condițiile în care nici măcar sistemul fundamental al lecturilor biblice nu este peste tot respectat) – se cer a fi revalorificate ca lectură individuală, pentru cei dornici de aprofundare a Scripturii și de înțelegere mai cuprinzătoare a imnografiei, inclusiv ca semn al receptării direcției entuziaste de renaștere neopatristică, cu atât mai mult cu cât paleta de opțiuni este și mai largă și mai accesibilă decât în trecut.

„Știință" liturgică și participare la sfintele slujbe

Din scurtele investigații de arheologie liturgică întreprinse în prima parte a lucrării s-a desprins concluzia că nu doar lecturile biblice ale acestei săptămâni, ci și întreg ansamblul de rituri specifice uneia sau alteia dintre zile, precum și atmosfera liturgică a acestei perioade, reprezintă rezultatul evoluției în timp a riturilor ierusalimitean și constantinopolitan, a schimburilor reciproce în mai multe etape, care apoi s-au decantat și s-au statornicit în ceea ce cunoaștem astăzi ca fiind ritul bizantin. Dacă Ierusalimul, avantajat de o topografie sacră, a cunoscut o celebrare caracterizată printr-o mobilitate efectivă a pelerinilor, a credincioșilor și a catehumenilor, care asigura, cu fastul subînțeles, rememorarea și retrăirea evenimentelor în chiar locul unde s-au petrecut, Constantinopolul este cunoscut prin demersul său de a *spiritualiza* acest pelerinaj și de a da un ton de simplitate ceremoniilor, investind slujbele acestor zile cu sobrietate anamnetică. Același recurs la vechile mărturii liturgice (lecționare, diferite variante de *typikon*, mărturii ale pelerinilor sau ale Părinților

Bisericii etc.) atestă vechimea unor ritualuri, unele păstrate și continuate până astăzi (binecuvântarea ramurilor de salcie în Duminica Intrării în Ierusalim, venerarea Sfintei Cruci în Vinerea Mare), altele care, deși venerabile și importante, și-au pierdut mai mult sau mai puțin din practicabilitate (spălarea picioarelor în Joia Mare, ritul spălării Sfintei Cruci în Vinerea Mare, botezul în Sâmbăta Mare/la privegherea pascală) sau au fost recuperate în unele Biserici în ultimul timp (pelerinajul de Florii, în România). Alte vechi ceremonii din Săptămâna Mare au fost păstrate numai în unele rituri orientale, mai conservatoare (slujba de la „porticul" bisericii la armeni, etiopieni, sirieni sau privegherea de toată noaptea de joi spre vineri, în ritul armean, ori cea de vineri spre sâmbătă, în ritul est-siriac sau cel copt).

Însă dimensiunea mistagogică a Săptămânii Sfintelor Pătimiri nu poate fi decât *intuită*, și încă într-o măsură mică, prin studiul simplu al structurii ei compoziționale sau prin cunoașterea „din exterior" a unor elemente liturgice, mai vechi ori mai noi. Caracterul ei de inițiere și de pregătire pentru Pătimirile și Învierea lui Hristos este descoperit prin *trăirea* nemijlocită a celor pe care Biserica le pune la îndemâna credincioșilor care participă la sfintele ei slujbe din aceste zile, concomitent cu observarea riguroasă a postului acestei săptămâni. Însă și trăirea este facilitată de cunoștință: ignoranța vinovată depreciază intensitatea trăirii sau o poate transforma în emoționalitate ritualică și sentimentalism psihologic. Ca atare, catehezele liturgice și duhovnicești trebuie să însoțească ceremoniile Săptămânii Sfintelor Pătimiri, prin intermediul cărora să fie reîmprospătate sensurile teologice și mistagogice ale sfintelor slujbe (lecturi, imne, ritualuri, semnificații complementare, actualizare a mesajului, același și mereu înnoitor pentru fiecare generație etc.).

Săptămâna Mare: crescendo tensional și chiasm structural

Dincolo de raporturile de factură istorico-liturgică între Postul Mare propriu-zis și Săptămâna Mare, în modalitatea cum se prezintă astăzi întreaga perioadă a Triodului toate săptămânile precedente reprezintă o pregătire și o anticipare a Săptămânii Sfintelor Pătimiri și a Învierii. Săptămâna a șasea cunoaște deja o accelerare a familiarizării credincioșilor cu temele principale care vor debuta concret cu praznicul „în doi timpi" de la finalul ei (Sâmbăta lui Lazăr și Duminica Intrării în Ierusalim). Ritmul se va accentua, trecând prin *Triduum*-ul Mirelui, pentru a atinge o tensiune maximă în Joia Mare

și în Vinerea Mare. Această inițiere progresivă în taina Morții și Învierii lui Hristos determină caracterizarea timpului acestei săptămâni drept unul linear, ascendent, în crescendo tensional. În același timp, permanentele reveniri și reluări tematice, precum și o anumită simetrie compozițională (mormântul lui Lazăr-mormântul lui Iisus; cele trei ungeri cu mir ale lui Iisus: sâmbăta învierii lui Lazăr, miercuri și vineri seara/sâmbătă) permit să citim această săptămână și într-o ciclicitate, într-o desfășurare în spirală. Încă o dată este validată tensiunea dintre diacronic și sincronic în mistagogia timpului liturgic.

În paralel cu această înțelegere a timpului, Săptămâna Mare își descoperă și o structură primară de tip chiastic (*A'-B-A*), dacă analiza zilelor optează, alternativ, nu pentru o viziune lineară sau ciclică, ci pentru una gravitând în jurul centralității date de semnificația Joii Mari. În această zi, Mielul era deja jertfit euharistic (*B*), anticipând, nu mai puțin de „real", jertfa în sine a Mielului-Jertfă și Jertfitor care a încununat Pătimirile celebrate în *Triduum*-ul pascal (*A*). Asigurând simetria compozițională, *Triduum*-ul Mirelui trimite cu mintea la rodirea acestei jertfe în Biserică, în perspectiva eshatologică pregnant subliniată în aceste zile înțelese ca „Nuntă a Mielului" (*A'*).

Asceză și virtuți: fundament hristologic

Nevoințele duhovnicești din timpul Postului Mare își găsesc împlinirea și rațiunea ultimă a exersării lor în înțelesurile pe care le oferă Săptămâna Mare. Asceza creștină nu este o mortificare a trupului, ci un exercițiu de biruință a vieții și a libertății în fața morții (simbolizată de hrana animală, deci „moartă") și a sclaviei (indusă de patimi). De aceea, Pătimirile lui Hristos sunt cinstite ori de câte ori, cu puterea Crucii, creștinii își răstignesc propriile patimi, iar Învierea celebrată anual la Paști este anticipată, personal și duhovnicește, ori de câte ori sufletul învie din mormântul păcatului (ca oarecând Lazăr din Betania). Dialectica aceasta a răstignirii/morții de fiecare zi și a unui „paște continuu" se bazează pe credința că Hristos Cel Răstignit și Înviat este prezent și lucrător în toată această lucrare de curățire de patimi și de agonisire a virtuților prin asceză.

Postul Săptămânii Mari are un mai pronunțat caracter hristologic; acum nu mai avem o catehază duhovnicească însoțitoare, prin imne, a ascezei trupești ca vindecare a firii umane căzute (ca în celelalte săptămâni), ci postim pentru că „Mirele a fost luat" (*Mt* 9, 15), dar și în așteptarea plină de bucurie a întâlnirii cu El înviat

din morți. Postul ultimei săptămâni însoțește împreună-mergerea creștinului spre Pătimirile lui Hristos, dar și pregătește, mai intens, Cuminecarea din noaptea de Înviere, fiind postul euharistic și postul pascal prin excelență.

Virtuțile exersate de-a lungul efortului celor 40 de zile sunt simbolizate de „ramurile înțelegătoare" cu care sunt datori creștinii să-L întâmpine pe Hristos în Ierusalimul inimii. În Săptămâna Sfintelor Pătimiri, virtuțile se descoperă mai mult ca având temeiul ultim în Hristos, prezent și lucrător prin ele în cei care le agonisesc, le practică și I le închină Lui. În mod special, virtutea smereniei, proclamată încă din Duminica Vameșului și a Fariseului și amplu subliniată de ideomelele lui Iosif și ale lui Teodor Studitul, își revelează temeiul hristologic în actul spălării picioarelor ucenicilor de către Iisus, în Joia Mare, ca gest pedagogic de smerenie adâncă. „Veșmânt al lui Dumnezeu", smerenia dumnezeiască ne cheamă la un permanent demers de înaintare în lucrarea fără de sfârșit, atât a smereniei, cât și a tuturor virtuților, al căror Izvor și conținut tainic este Însuși Dumnezeu.

Valențe duhovnicești ale ideii de sym-pathōs/sym-patheia

În chip duhovnicesc, credincioșii sunt chemați să participe fiecare, personal și eclesial, la Sfintele Pătimiri ale lui Hristos, celebrate în mod deosebit în *Triduum*-ul pascal, dar consistent anticipate imnografic (mai ales în zilele de miercuri și vineri, la praznicul Crucii din duminica a treia, și în săptămâna care îl precedă și în cea care îl urmează). Toată călătoria Postului Mare și ultima lui etapă de forță, Săptămâna Mare, sunt, în definitiv, o pregătire pentru Pătimire, dar nu una de timp memorialistic, ci pentru o împreună-pătimire cu Hristos, ca împreună cu El să fim și înviați. Concret, *sym-pathōs*-ul omului cu Dumnezeu-omul, nepătimitor cu Dumnezeirea, dar pătimind real în trupul luat din frământătura omenească, este văzut de Părinții Bisericii ca o împreună-răstignire duhovnicească, pentru că, de acum, prin pătimirile lui Hristos, care au vindecat firea umană, și creștinul poate fi vindecat de patimile sale. Această răstignire împreună cu și prin puterea lui Hristos are o dublă dimensiune, simbolizată de brațele Crucii: una „orizontală", ce ține de *praxis*, ca lucrare de biruință a patimilor trupești, care pregătește, favorizează și susține pe cea de a doua, „verticală", a răstignirii minții și a „îngropării" gândurilor, cărora le urmează rugăciunea curată, mobil al contemplației mistice

(*theōria*). După Sfântul Maxim Mărturisitorul, răstignirii duhovnicești și lucrării virtuților („în ziua a șasea") le urmează un alt fel de sabat duhovnicesc (ca încetare a lucrărilor naturale în om), pentru ca, „în ziua a opta" (sau în „sâmbetele sâmbetelor") să fie depășită inclusiv contemplația naturală, Dumnezeu odihnindu-Se în om și omul odihnindu-se în Dumnezeu, a Cărui lucrare să rămână singura vizibilă în omul îndumnezeit.

Vindecător și înnoitor al firii umane alterate de păcat, Hristos nu poate rămâne indiferent față de lucrarea personală de curățire și de înnoire, prin asceză și virtuți, ca părtășie la Pătimirile și Învierea Lui. Tot după cuvintele Sfântului Maxim Mărturisitorul, Hristos Și-a făcut ale Sale, prin împreună-pătimire (*sympathōs*), patimile fiecăruia. Mai mult, din nemăsurata Lui iubire de oameni, El *pătimește* cu fiecare în chip mistic, până la sfârșitul lumii, într-o solidaritate-răspuns la gestul unui Simon, Nicodim, Iosif sau al femeilor mironosițe de a-I ușura propriile pătimiri, de bunăvoie și liber acceptate. Sângele Său curățitor de pe Golgota și dătător de viață veșnică (idee magistral evidențiată prin metafora sacrificială a pelicanului) și acum, primit prin Euharistie, are același efect asupra sufletului omorât prin păcat: „o dată pe Sine Părintelui Său ca jertfă aducându-Se", totuși, Hristos „pururea Se junghie" pentru fiecare, la fiecare Liturghie, cum se mărturisește în rânduiala de pregătire pentru Sfânta Împărtășanie.

La fel, mânați de dragoste, și mucenicii sunt prezentați de imnografie ca fiind următori ai lui Hristos în Pătimirea Sa. Mucenicia lor este „chip" al Pătimirilor lui Hristos, pe de o parte, iar pe de altă parte, Crucea și suferințele lui Hristos reprezintă o întărire și o îmbărbătare pentru suportarea propriilor lor pătimiri. Pentru a sublinia această legătură, Euharistia, ca actualizare duhovnicească a Jertfei de pe Cruce, se săvârșește pe masa Altarului în piciorul căreia sunt așezate numai relicve ale sfinților mucenici, a căror jertfă este similară cu jertfa Mielului Cel înjunghiat de la facerea lumii (*Ap* 13, 8) și în sângele Căruia ei „și-au spălat veșmintele lor" (*Ap* 7, 14).

Imnografia Săptămânii Mari insistă și pe ideea unei împreună-pătimiri a cosmosului la Răstignirea lui Hristos. Solidară cu omul în căderea celui dintâi zidit, dizarmonia lăuntrică a acestuia adusă de păcat s-a răsfrânt și asupra naturii, care a devenit astfel stricăcioasă. În Vinerea Mare natura se arată ca împreună-pătimind (*com-pătimind*) cu Hristos cel pătimitor, lucru vizibil prin mișcările tectonice sau schimbările astrale. Adam nu și-a onorat mandatul de preot al

creației și de principiu unificator al ei; ca atare, cosmosul s-a răzvrătit împotriva lui și i se va supune numai dacă va recunoaște în el chipul nou după chipul lui Adam cel de-al doilea, la a Cărui Pătimire a rezonat odinioară. Antropologia nu poate fi separată de cosmologie: pe mai departe, natura va răspunde după același model, fie răzvrătindu-se în fața exploatării nerezonale de către omul iubitor de plăceri, fie va fi mediul în care omul se va sfinți și pe care îl va sfinți, ca liberare din „suspinul" de până acum și ca părtășie la „libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu" (*Rm* 8, 21).

Tipare antropologice de tip model/anti-model

Săptămâna Mare încununează un lung proces pedagogic care a oferit mai multe tipologii umane și tipare comportamentale (magistral sintetizate în Canonul de pocăință al Sfântului Andrei Criteanul). În această ultimă și intensă perioadă, lecturile biblice și, mai ales, cateheza imnografică, reușesc performanța de a prezenta, prin comparație, personaje „perechi", încadrabile în binomul model *versus* anti-model, poziționate astfel prin referire la o temă duhovnicească. Cele din *Triduum*-ul Mirelului sunt mai cunoscute și mai reprezentative: Iosif „cel frumos" *versus* parabola „smochinului neroditor" (virtutea dreptilor *versus* lipsa de rod a celor indiferenți, fie ei Israelul cel vechi, fie din Biserică); fecioarele înțelepte *versus* fecioarele neînțelepte (dragostea rodind milă *versus* asceza seacă); femeia „păcătoasă" *versus* Iuda (pe tema pocăinței și aprecierii față de Mir/mir).

Dar există și o altă categorie de tipare binare, mai puțin evidentă, însă nu lipsită de învățăminte pentru un model nou de viețuire care ține de necesitatea poziționării libere a credinciosului față de unul sau altul dintre cele două elemente în antiteză. Astfel, pot fi distinse următoarele perechi: pruncii de la Intrarea în Ierusalim *versus* liderii evrei invidioși în urma minunii lui Lazăr (pe tema sincerității și a curățirii inimii); apostolii/Lazăr *versus* Iuda (pe tema prieteniei); Petru/apostolii *versus* femeile mironosițe (pe tema prieteniei, din altă perspectivă, și a fidelității); tâlharul pocăit *versus* tâlharul cel nerecunoscător (pe tema smereniei, a convertirii excepționale și a nădejdii); metafora „asinului" (în Duminica Stâlpărilor)/sutașul Corneliu *versus* iudeii (pe tema universalității mântuirii și a convertirii neamurilor).

Dintre acestea, studiul de față aprofundează și analizează interdisciplinar două tipare antropologice complementare: Iosif „cel frumos"

și femeia care a uns cu mir pe Hristos. Aceste exemple sunt exponenții a două categorii umane consistent reprezentate în Triod: omul drept, integru, împodobit cu virtuți, respectiv omul păcătos care își convertește aplecarea radicală spre păcat înspre o nu mai puțin efervescentă dragoste față de Dumnezeu. Aspirantul la o înnoire a vieții sale facilitată de Postul și Săptămâna Mare poate să se reflecteze în unul din aceste două tipare paradigmatice de tip dinamic. Într-o evaluare duhovnicească, virtuțile celui dintâi sunt „ajunse" din urmă, în chip încurajator, de către pocăința care atrage iertarea și bunăvoința lui Dumnezeu, astfel încât, în final, distincția dintre cele două tipare umane devine, într-un anume sens, irelevantă.

Reluare a procesului catehumenal și reînnoire baptismală

Programul catehumenal din Biserica primară era unul îndelungat, intens, abordat cu seriozitate, de neocolit pentru integrarea, prin botez, în Trupul mistic al lui Hristos. El a căzut în desuetudine, progresiv, odată cu intrarea masivă a păgânilor după libertatea dată creștinismului și după generalizarea pedobaptismului. Cateheza de tip post-baptismal a rămas ca sarcină pentru părinți și pentru nașii-martori, dar ea nu a fost onorată cu vrednicie decât sporadic, spre marele dezavantaj resimțit îndeosebi în contemporaneitate, al insuficientei catehizări a creștinilor în tainele credinței și ale vieții după voia lui Dumnezeu, lipsă care aduce cu sine și nu puține deviații de la duhul așezat și cuminte al Ortodoxiei.

Săptămâna Mare a reprezentat în vechime stadiul ultim și intens al inițierii catehumenilor care optau, frecvent, pentru primirea botezului în chiar Sâmbăta Mare, urmele acestei practici fiind vizibile până astăzi în structura liturgică a acestei zile (așa cum, pentru alte etape istorico-liturgice, o demonstrează atestările Egeriei, ale *Tipikon*-ului Marii Biserici din Constantinopol și multe mărturii patristice). Și întreg Postul Mare poartă amprenta structurării sale pentru însoțirea catehumenilor, la această pregătire asociindu-se, din proprie inițiativă, și cei care primiseră deja botezul.

Cum deseori a fost subliniat „misterul pascal" al Botezului, ca naștere din nou, ca lepădare de Adam cel vechi și îmbrăcare cu Hristos, Adam cel Nou (*Ga* 3, 27), ca *paște* (trecere) spre o umanitate înnoită, credincioșii pot folosi Săptămâna Mare (și întreg postul) ca exercițiu de plasare voluntară în categoria catehumenilor. Astfel, ei își pot reînnoi, lucid și angajant, făgăduințele făcute la Botez, pot

deveni mai conștienți de implicațiile și responsabilitățile pe care le incumbă statutul de primitor al Botezului, garanție a unei generații de creștini nu doar formal trecuți în această categorie la recensământ, ci prezenți, activi și bucuroși de faptul că poartă numele Celui Răstignit și Înviat. Răspunsul la „privatizarea" botezului prin săvârșirea lui preponderent „în afara" familiei eclesiale poate fi această retrăire a propriului Botez, personală și comunitară, într-o ciclicitate anuală favorizată de Postul și Săptămâna Mare.

Recapitulat an de an, Botezul își va revela progresiv sensurile profunde, mai ales dacă efortul acesta va beneficia și de un susținut și cu fidelitate urmat ciclu de „re-inițiere" programatică. Pe urmele unor cercetători contemporani (de exemplu, Paul Gavrilyk), lucrarea de față propune câteva posibile soluții de adaptabilitate catehetică la nivel comunitar: programe catehetice, revitalizarea botezului adulților în această perioadă, responsabilizarea nașilor, pomenirea catehumenilor la Liturghia Darurilor, valorificarea baptisteriilor etc. Și la nivel personal, fiecare creștin dornic să se înscrie în acest demers recuperator poate apela la mai multe pârghii ajutătoare: lectura patristică personală sau reluarea periodică a *Canonului* Sfântului Andrei, ca reactivare a vechilor cateheze, folosirea exegezelor la Simbolul Credinței sau a altor lecturi doctrinare, ca amintire a învățării și tâlcuirii Crezului, cerute înainte de botez, revitalizarea accentuată a ascezei ca luptă duhovnicească împotriva diavolului, concretizare a lepădării de el prin exorcismele baptismale etc.

Asumate duhovnicește, toate aceste elemente vor contribui la înțelegerea Tainei Botezului ca moarte și înviere cu Hristos în chiar săptămâna în care se celebrează liturgic și eclesial Pătimirile, Moartea și Învierea Lui.

Umanisme dezumanizante. Pentru o antropologie a îndumnezeirii

Omul își redescoperă, își apreciază și își valorifică duhovnicește potențialul ontologic numai prin raportarea continuă la Iisus Hristos, „Chipul" său după Care a fost plămădit și Care i-a restaurat umanitatea prin Jertfa și Învierea Sa, readucându-l la „chipul slavei celei negrăite". Ca atare, Săptămâna Mare este punctul terminus și concluzia unui amplu manual de antropologie spirituală propus de Triod, fidel revelator al originii dumnezeiești a omului, al condiției sale din Eden, precum și al căderii progresive atât de bine ilustrate de lectura cărții *Facerea* și de imnografia primelor săptămâni, mai ales. În fața

păcatului parazit al naturii umane și disprețuitor al ei, responsabil de moarte spirituală, acest binecuvântat timp liturgic al anului bisericesc propune soluția salvatoare prin asceză, prin lucrarea virtuților și prin urmarea modelelor de pocăință admirabil prezentate de imnografie (ultimul fiind reprezentat de femeia care a uns cu mir picioarele lui Iisus în Betania, eveniment celebrat în Miercurea Mare). Toate acestea trebuie citite în mod obligatoriu în legătură cu Hristos, Fiul lui Dumnezeu și Fiul Omului, cum insistent amintește imnografia, prezent și lucrător în virtuți și primitorul pocăinței ca regenerare a firii umane pentru o perspectivă a creșterii spirituale infinite, aici și continuând în „ziua a opta", deschisă prin Înviere. De aceea, imnografia Săptămânii Mari revine insistent pe tema divino-umanității lui Hristos în toate lucrările Sale mântuitoare (mai ales în Sâmbăta lui Lazăr/Duminica Intrării în Ierusalim și în zilele *Triduum*-ului pascal), pentru că efortul de îndumnezeire a omului rezidă numai în posibilitatea unirii mistice cu El, prin firea Sa umană îndumnezeită.

Numai în relație cu Dumnezeu-omul este omul om cu adevărat. Orice umanism care are pretenția de a supraevalua omul, cultivându-i narcisist pornirile josnice sau exploatând egoist și luciferic capacitățile intelectuale confiscate pentru interese obscure, va sfârși prin a desconsidera omul, a-l tria după criterii de performanță, rasă, compatibilitate ideologică etc. Astfel de umanisme centrate perfid pe om și refuzând pe Dumnezeu-omul sunt în realitate dezumanizante, așa cum a dovedit o ideologie totalitară cu pretenții de remodelare a naturii umane după criterii exclusiv științifice, precum nazismul în secolul trecut, și precum se profilează noile perspective umaniste de tip neomarxist, post-modern și post-uman până la urmă, din contemporaneitate.

Mileniul întâi a fost timpul când credința creștină și-a stabilit doctrina pe direcția mai ales a hristologiei (până la fixarea doctrinei despre icoane), ca reacție la „dez-umanizarea" lui Iisus Hristos sau la refuzul recunoașterii Lui ca Dumnezeu, iar cel de-al doilea a fost marcat de devieri eclesiologice (Marea Schismă, Reforma), culminând cu pretenția papală (a unui om) de a fi „locțiitorul" Dumnezeu-Omului. Mileniul al treilea se anunță ca o provocare pentru Ortodoxie de a răspunde la amplele crize antropologice, simptomatice prin incertitudinea experimentelor pe genomul uman, relativizarea începutului vieții și a sfârșitului ei, problemele legate de identitatea de gen și exploatarea perversă a acestora, noul prizonierat reprezentat de hipertehnologizare, de mass-media și de social media etc.

Soluția pe care o propune Săptămâna Mare este reîntoarcerea la *viața în Hristos*, izvorul autenticei îndumnezeiri a persoanei umane. Celebrarea anuală (și duminicală) a Învierii Sale din morți, după ce am fost părtași la Pătimirile, Răstignirea și Moartea Sa, este garanția întremătoare că, pentru creștin, Viața – și nu moartea – are ultimul cuvânt și că această Viața ne este făcută accesibilă prin participarea la lucrarea sacramentală a Bisericii, îndeosebi prin Taina Pocăinței și a Euharistiei.

Nedesăvârșiri actuale și posibile perspective de viitor

Spațiul vast de cercetare și abordarea unui subiect atât de complex în dubla sa tratare – dimensiunea mistagogică a Săptămânii Mari, ca timp final și ca mijloc de pregătire a credinciosului pentru celebrarea Sfintelor Pătimiri și a Învierii lui Hristos, pe de o parte, precum și evidențierea câtorva elemente de antropologie duhovnicească în mesajul acestei perioade, pe de altă parte – au impus limitări de tratare și sumarizări care au avut drept consecință abordări selective sau insuficient cercetate. Rândurile de față sunt și expresia părerii de rău pentru nedestoinicia de a cuprinde, plenar, bogăția de semnificații oferite de lecturi biblice, imne, omilii patristice și tâlcuiri duhovnicești ale acestei săptămâni.

Nedesăvârșirea prezentei lucrări poate fi împlinită prin completarea și aprofundarea unor aspecte care țin de tematica Săptămânii Sfintelor Pătimiri atât într-o abordare referitoare strict la această perioadă, cât și într-o perspectivă mai largă. Cu smerenie, pot fi propuse următoarele direcții de cercetare:

1. O analiză a imnografiei actuale în paralel cu cea din vechiul Ierusalim, pe care o conțin manuscrisele georgiene din secolele al V-lea – al VII-lea, descoperite la Mănăstirea Sfântul Sava și editate critic de neobositul părinte Charles (Athanase) Renoux în urmă cu un deceniu (2008);
2. Valorificarea temelor specifice Săptămânii Mari (folosind, eventual, și concluziile prezentei cercetări), așa cum sunt ele reluate în imnografia Penticostarului, cu care mult timp Triodul a făcut corp comun; îndeosebi Duminica a treia după Paști (a femeilor mironosițe și a dreptilor Iosif și Nicodim) prezintă semnificative paralelisme la nivel imnografic cu compozițiile din *Triduum*-ul pascal;

3. Studiul Săptămânii Sfintelor Pătimiri din Triod se cere a fi completat mult mai mult decât în prezenta lucrare cu analiza zilei Învierii din Penticostar, ținta și perspectiva din care trebuie privite și Pătimirile. Vineri, Sâmbătă și Duminică constituie o unitate genuină și reprezintă zilele „deplinului" *Triduum* pascal, așa cum este el atestat și de vechile omilii. Ca atare, într-o primă etapă, s-ar putea continua cu analiza imnografiei din Săptămâna Luminată, ca replicare „de opt ori" a Duminicii Învierii. Săptămâna Luminată poate fi propusă drept o nouă fază a recapitulării și reînnoirii baptismale exersate în Postul și în Săptămâna Mare, ca una care era destinată în vechime pentru a găzdui catehezele mistagogice pentru neofiți;
4. De asemenea, ar fi interesant de studiat concret modul cum imnografia săptămânală din ciclul Octoihului reflectă compozițional tematica zilelor în oglindă din Săptămâna Sfintelor Pătimiri: imnele catanictice de luni și marți, tematica Pătimirilor de miercuri și vineri, precum și portretul Maicii Domnului asociat Răstignirii, tot în aceste zile; la fel, analiza imnografiei duminicale a celor opt glasuri poate valida teza că respectivele imne sunt replicări variate ale imnografiei Săptămânii Mari;
5. O valorificare mistagogică a iconografiei bizantine a Sfintelor Pătimiri, a Răstignirii, a Punerii în mormânt și a Învierii; ea poate fi însoțită, în subsidiar, de paralelisme interpretative cu modul renascentist de ilustrare a acestor evenimente.
6. Imnologia bizantină poate fi studiată din punctul de vedere strict al selectării melosului propriu-zis al cântărilor, precum și din cel al diferitelor puneri pe note ale unor imne din această săptămână de către autori contemporani. Suplimentar, pot fi făcute investigații în spațiul muzicii clasice, unde este interesant de analizat modul receptării și al redării textului scripturistic de către celebrul oratoriu *Patimile lui Hristos* în diferite variante ale Sfinților Evangheliști, creații ale lui Johann Sebastian Bach, sau ale altor compozitori (inclusiv, mai aproape de noi, Paul Constantinescu);
7. Realizarea unei colecții de texte patristice, pentru fiecare dintre zilele acestei perioade, începând cu Sâmbăta lui Lazăr până în Duminica Învierii.

Sentimentul resimțit la capătul acestei cercetări este asemănător cu cel de la finalul escaladării și coborârii unui munte, în care se țin împreună osteneala parcurgerii și „ozonarea" minții și a inimii cu înțelesuri teologice și spirituale care pot împrospăta viața duhovnicească. Lucrarea de față nu își va atinge însă scopul dacă va fi citită doar ca un studiu academic revelator de tradiții liturgice mai vechi ori mai noi sau care să evidențieze diverse semnificații ale Săptămânii Mari. Împlinirea ostenitorului va fi una bucuroasă dacă aceste pagini vor suscita interes pentru propriile reflecții duhovnicești ale cititorului asupra sensurilor acestor zile și, mai ales, pentru o participare mai conștientă și mai determinantă la ceremoniile sfinte propuse de Ortodoxie în cultul ei. Prezența smerită în sfintele biserici și ascultarea în duh de rugăciune a lecturilor și a imnelor, pe fondul unei seriozități comportamentale și a unei nevoințe pecetluite prin Cuminecare, vor fi elementele care vor favoriza cu siguranță trăiri spirituale pline de bucurie duhovnicească în Săptămâna Mare, care vor culmina cu prăznuirea luminoasă a Învierii în noaptea de Pași.

Bibliografie

1. Izvoare

1.1. Biblice

Biblia după textul ebraic. Geneza, ediție îngrijită de Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu, Ed. Humanitas, București, 2017;

Biblia sau Sfânta Scriptură, Ed. IBMBOR, București, f.a. [ediția sinodală, textul din 1988];

Biblia sau Sfânta Scriptură, Ediția Jubiliară a Sfântului Sinod, versiune diortosită după *Septuaginta*, redactată, adnotată și tipărită de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscop al Vadului, Feleacului și Clujului, Mitropolit al Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2009;

La Bible de Jérusalim. La Genèse, traduction, commentaire et introduction par Roland de Vaux, Thomas George Chifflot, Philippe Béguerre, Les Édition du Cerf, Paris, 1968;

Noul Testament. Evanghelia după Marcu, ediție bilingvă, traducere inedită și comentariu de Cristian Bădiliță, Adevărul Holding, București, 2012;

Noul Testament. Evanghelia după Matei, ediție bilingvă, introducere, traducere, comentariu și note patristice de Cristian Bădiliță, ediția a II-a revăzută și adăugită, Ed. Vremea, București, 2015;

Septuaginta 1. Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul, volum coordonat de Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu, Dan Slușanschi, în colaborare cu pr. Ioan-Florin Florescu, Colegiul Noua Europă, Polirom, Iași, 2004;

Septuaginta 4/II. Iov, Înțelepciuna lui Solomon, Înțelepciunea lui Iisus Sirah, Psalmii lui Solomon, volum coordonat de Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu, în colaborare cu pr. Ioan-Florin Florescu, Colegiul Noua Europă, Polirom, Iași, 2007;

Septuaginta 5. Osea. Amos. Michea. Ioel, Abdias. Iona. Naum. Avacum. Sophonia. Aggeu. Zaharia. Malachia, volum coordonat de Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu, și îngrijit de Smaranda Bădiliță, traduceri de Cristian Gașpar, Colegiul Noua Europă, Ed. Polirom, Iași, 2009;

1.2. Patristice (și neo-patristice)

***, *O exegeză a Crezului ortodox. Florilegiu patristic*, selecția textelor, introducere și note de Diac. dr. Liviu Petcu, Ed. Basilica, București, 2010;

***, *Patericul Mare. Apoftegmele Părinților pustiei – colecția tematică*, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Constantin Coman, Ed. Bizantină, 2015;

***, *Patericul sau apoftegmele părinților din pustiu*, traducere, introducere și prezentări de Cristian Bădiliță, Ed. Polirom, Iași, 2003;

***, *Patericul*, ediția a IV-a, Alba Iulia, 1993 [*Izvoare duhovnicești*];

***, *Scrierile Părinților Apostolici*, traducere, note și indici de Preot Dr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1995;

Ambrozie al Milanului (Sf.), *Despre patriarhul Iosif*, în *Scrieri. Partea întâi*, traducere de Pr. prof. Teodor Bodogae, Pr. prof. Nicolae Neaga și Prof. Maria Hetco, Ed. IBMBOR, București, 2007 [*PSB* 52];

Antonie cel Mare (Sf.), *Învățături despre viața morală a oamenilor și despre buna purtare*, traducere din grecește, introduceri și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017 [*FR* 1];

Atanasie cel Mare (Sf.), *Cuvânt împotriva elinilor. Tratat despre întruparea Cuvântului. Trei cuvinte împotriva arienilor*, traducere din limba greacă veche, studiu introductiv și note de Preotul Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMNOR, București, 2010;

Augustin (Fericitul), *Despre credință și Crez*, traducere din limba latină și note de Miruna Tătaru-Cazaban și Bogdan Tătaru-Cazaban, Ed. IBMO, București, 2010;

Augustin (Fericitul), *Predici la marile sărbători*, volumul I, traducere din limba latină și studiu introductiv de Corneliu Clop, note de Corneliu Clop și Ieromonah Policarp Pîrvuloiu, Ed. Basilica, București, 2014 [*PSB sn* 13];

Augustin (Fericitul), *Predici la Crăciun, Anul Nou și Bobotează*, traducere, studiu introductiv și note de Corneliu Clop, Ed. IBMO, București, 2012;

Calist Patriarhul, *Capete despre rugăciune*, traducere din grecește, introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017 [*FR* 8];

Casian Romanul, *Cuvânt plin de mult folos despre Sfinții Părinți din pustia sketică și despre darul deosebirii*, traducere din grecește, introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017 [*FR* 1];

Chiril al Alexandriei (Sf.), *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan* în *Scrieri. Partea a patra*, traducere, introducere și note de Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2000 [*PSB* 41];

Chiril al Ierusalimului (Sf.), *Cateheze*, traducere din limba greacă și note de Preotul profesor Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2003;

Chiril de Schitopolis (Sf.), *Viețile Pustnicilor Palestinei*, traducere din limba greacă veche, studiu introductiv și note de Ieromonah Agapie (Corbu), Ed. Sf. Nectarie, Arad, 2013;

Ciprian al Cartaginei (Sf.), *Despre rugăciunea domnească*, traducere de David Popescu, în *Apologeți de limbă latină*, Ed. IBMBOR, București, 1981 [*PSB* 3];

Clement Alexandrinul, *Care bogat se va mântui?*, în *Scrieri. Partea întâia*, traducere, introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1982 [*PSB* 4];

Clement Alexandrinul, *Stromatele* în *Scrieri. Partea a doua*, traducere, cuvânt înainte, note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, 1982 [*PSB* 5];

Diadoh al Foticeii (Sf.), *Cuvânt ascetic*, traducere din grecește, introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017 [*FR* 1];

Dionisie Areopagitul, *Opere complete și Scoliile Sf. Maxim Mărturisitorul*, traducere, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, ediție îngrijită de Constanța Costea, Ed. Paideia, București, 1996;

Dorotei (Avva), *Felurite învățături lăsate ucenicilor săi când a părăsit mănăstirea avei Serid și a întemeiat cu ajutorul lui Dumnezeu mănăstirea sa, după moartea Avei Ioan, proorocul, și după tăcerea desăvârșită a Avei Varsanufie*, traducere, introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, ed. a II-a, Ed. Humanitas, București, 2002 [*FR* 9];

Dorotei [Dorothé de Gaza] (Avva), *Oeuvre spirituelles*, introduction, texte grec, traduction et note par Dom L. Regnault et Dom J. de Préville, moines de Solesmes, Les Édition du Cerf, Paris, ²2001 [*SC* 92];

Efrem Sirianul (Sf.), *Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii*, ediția a II-a, studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2010;

Efrem Sirul (Sf.), *Cuvinte și învățături*, vol. II, Ed. Bunavestire, Bacău, 2008:

Efrem Sirul (Sf.), *Erminii Scripturistice*, traducere din limba greacă veche, introducere și note Alexandru Prelipcean, Ed. Doxologia, Iași, 2018 [*Patristica-traduceri* 15];

Efrem Sirul (Sf.), *Imne II*, traducere și prezentare de diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2000;

Efrem Sirul (Sf.), *Imnele Raiului*, studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2010;

Evagrie Ponticul (Avva), *Despre rugăciune*, traducere din grecește, introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017 [*FR* 1];

Evagrie Ponticul (Avva), *În luptă cu gândurile. Despre cele opt gânduri ale răutății și Replici împotriva lor*, comentarii ieromonah Gabriel Bunge, traducere și prezentare diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2006;

Evagrie Ponticul (Avva), *Monahul sau Făptuitorul* (Praktikos) *– o sută de capitole despre viața duhovnicească*, introduse și comentate de schimarhimandrit Gabriel Bunge, traducere românească: diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2016;

Grigorie cel Mare (Sf.), *Omilia a IX-a a Sfântului Grigorie cel Mare dinaintea poporului în basilica Sfântului Silvestru în ziua Praznicului său, 31*

decembrie 590, traducere de Pr. Conf. Dr. Constantin Necula, în *RT* 99 (2017), nr. 4, p. 280-289;

Grigorie cel Mare (Sf.), *Omilii la profetul Iezechiel*, traducere din limba latină de Elena Sima și Ileana Ingrid Bauer, studiu introductiv și note de Ileana Ingrid Bauer, Ed. Doxologia, Iași, 2014;

Grigorie cel Mare (Sf.), *Viața Sfântului Benedict din Nursia*, traducere, studiu introductiv și note de Lăcrimioare Tofan, Ed. IBMBOR, București, 2012;

Grigorie cel Mare [Grégoire le Grand] (Sf.), *Homélie sur l'Évangile. Livre I (21-40)*, tome II, 33, traduction par Georges Blanc, notes par Bruno Judic, Les Éditions du Cerf, Paris, 2008 [*SC* 522];

Grigorie de Nazians (Sf.), *Cuvântări praznicale și morale*, traducere din limba greacă, introducere și note Nicușor Deciu, studiu introductiv Ionuț Daniel Băncilă, Ed. Doxologia, Iași, 2019;

Grigorie de Nazians [Grégoire de Nazianze] (Sf.), *Discours 38-41*, introduction, texte critique et notes par Claudio Moreschini, traduction par Paul Gallay, Les Éditions du Cerf, Paris, 1990 [*SC* 358];

Grigorie de Nazians [Sf. Grigorie Teologul] (Sf.), *Cuvânt la Nașterea cea după trup a Mântuitorului Iisus Hristos. Cuvânt la Sfintele Paști. Panegiric (Cuvânt de laudă) la Sfântul Vasile cel Mare*, traducere de Pr. drd. Eugen Morar, Drd. Nicușor Deciu și Pr. prof. Nicolae Donos, Ed. IBMBOR, București, 2009;

Grigorie de Nyssa (Sf.), *Omilii la praznice împărătești. Viața Sfintei Macrina*, traduceri din limba greacă veche și introduceri de Ierom. Agapie (Corbu) și Maria-Iuliana Rizeanu, note de Ierom. Agapie (Corbu) și Ierom. Policarp Pîrvuloiu, Ed. IBMO, București, 2015;

Grigorie Palama (Sf.), *Omilii*, vol. I, Ed. Anastasia, București, 2000;

Grigorie Sinaitul (Sf.), *Alte capete*, traducere din greceşte, introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017 [*FR* 7];

Grigorie Sinaitul (Sf.), *Capete foarte folositoare după acrostih*, traducere din greceşte, introducere și note de pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017 [*FR* 7];

Grigorie Sinaitul (Sf.), *Despre liniștire și despre cele două feluri de rugăciuni*, traducere din greceşte, introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017 [*FR* 7];

Grigorie Sinaitul (Sf.), *Învățătură cu de-amănuntul despre liniștire*, traducere din greceşte, introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017 [*FR* 7];

Hésychius de Jérusalem, Basile de Séleucie, Jean de Béryte, Pseudo-Chrysostome, Léonce de Constantinople, *Homélies pascales (cinq homélies inédites)*, introduction, texte crtitique, traduction, commentaire et index de Michel Aubineau, Les Éditions du Cerf, Paris, 1972 [*SC* 187];

Ignatie Briancianinov (Sf.), *Iosif cel preafrumos. Povestire după Cartea Facerii*, traducere din limba rusă de Adrian Tănăsescu-Vlas, Ed. Sophia, București, 2017;

Ioan Casian (Sf.), *Către episcopul Castor. Despre cele opt gânduri ale răutății*, traducere din greceşte, introduceri și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017 [*FR* 1];

Ioan Casian (Sf.), *Convorbiri duhovnicești*, traducere de prof. David Petrescu, în *Scrieri alese. Așezăminte mînăstirești și Convorbiri duhovnicești*, prefață, studiu introductiv și note de prof. Nicolae Chițescu, Ed. IBMBOR, București, 1990 [*PSB* 57];

Ioan Damaschin (Sf.), *Cuvânt despre dreapta credință. Despre Sfânta Treime. Despre cântarea Trisaghionului*, traducere din limba greacă veche, studiu introductiv și note de Laura Enache, Ed. Doxologia, Iași, 2015;

Ioan Damaschin (Sf.), *Cuvânt la Schimbarea la Față/Chip a Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos*, traducere de diac. Ioan I. Ică jr, în *Despre Lumina taborică, rugăciunea lui Iisus și curăția inimi. Scrieri filocalice uitate*, ediția a II-a revizuită și adăugită, Ed. Deisis, Sibiu, 2013;

Ioan Damaschin (Sf.), *Cuvântări la sărbători împărătești, la sărbători ale Maicii Domnului și la Sfinți*, traducere din limba greacă veche de Pr. Dr. Gabriel Mândrilă și Laura Mândrilă, Ed. IBMBOR, București, 2010;

Ioan Damaschin (Sf.), *Dogmatica*, ediția a III-a, traducere de Pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, București, 1993;

Ioan de Apamea, *Despre taina Crucii Domnului nostru. De ce a săvârșit Domnul nostru această taină a Crucii? La ce ne servește Răstignirea Sa?* în *Filocalia siriacă. Iubirea de frumos și înțelepciune – calea spre desăvârșire*, vol. II, traducere, selecție de texte, precuvântare, note și comentarii de Remus Rus, Ed. Univers Enciclopedic Gold, București, 2021, p. 297-302.

Ioan din Kronstadt (Sf.), *Liturghia – cerul pe pământ. Cuvântări mistice despre Biserică și cultul divin ortodox*, ediția a II-a, traducere Boris Buzilă, studiu introductiv diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2002;

Ioan Gură de Aur (Sf.), *Bogățiile oratorice ale Sf. Ioan Gură de Aur*, Ed. Pelerinul Român, Oradea, 2002;

Ioan Gură de Aur (Sf.), *Cuvântări împotriva anomeilor. Către iudei*, traducere din limba greacă veche și note de Preotul Profesor Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2007;

Ioan Gură de Aur (Sf.), *Despre înfrânare* [*Peri sōphrosynēs*], traducere, introducere, note și comentarii de drd. Ilarion Argatu, în *TV* 9-12 (2015), p. 236-252;

Ioan Gură de Aur (Sf.), *Despre schimbarea numelor. Despre răbdare. Despre milostenie. Despre tăria credinței. Despre propovăduirea Evangheliei și alte omilii*, traducere din limba greacă veche și note de Preotul Profesor Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2006;

Ioan Gură de Aur (Sf.), Fericitul Augustin, Pseudo-Ciprian, *Scrieri despre moarte și înviere (I)*, traducere din limbile greacă veche și latină, introducere și note de Corneliu Clop, Ed. IBMBOR, București, 2018 [*Credința Ortodoxă*];

Ioan Gură de Aur (Sf.), Grigorie din Nazians (Sf.), Efrem Sirul (Sf.), *Despre preoție*, traducere din limba greacă veche, introducere și note de Preotul Profesor Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2007;

Ioan Gură de Aur (Sf.), *Mărgăritarele Sfântului Ioan Gură de Aur*, Ed. Pelerinul Român, Oradea, 1994;
Ioan Gură de Aur (Sf.), *Omilii la Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, traducere de PS Teodosie Atanasiu, revizuită și îngrijită de Cezar Păvălașcu și Cristian Untea, Ed. Christiana, București, 2005;
Ioan Gură de Aur (Sf.), *Omilii la epistolele pauline*, traducere de PS Teodosie Atanasiu, revizuită și îngrijită de Cezar Păvălașcu și Cristian Untea, Ed. Christiana, București, 2005;
Ioan Gură de Aur (Sf.), *Omilii la Evanghelia după Ioan. Volumul I*, traducere din limba greacă veche de Maria-Iuliana Rizeanu, introducere și note de ierom. Policarp Pîrvuloiu, Ed. Basilica, București, 2016 [*PSB sn* 15];
Ioan Gură de Aur (Sf.), *Omilii la Facere (I)*, în *Scrieri. Partea întâi*, traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1987 [*PSB* 21];
Ioan Gură de Aur (Sf.), *Omilii la Facere (II)*, în *Scrieri. Partea a doua*, traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1989 [*PSB* 22];
Ioan Gură de Aur (Sf.), *Omilii la Matei* în *Scrieri. Partea a treia*, traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1994 [*PSB* 23];
Ioan Gură de Aur (Sf.), *Omilii la săracul Lazăr, Despre soartă și providență, Despre rugăciune, Despre viețuirea după Dumnezeu și alte omilii*, traducere din limba greacă veche și note de Preotul Profesor Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureși, 2005;
Ioan Gură de Aur (Sf.), *Omilii la statui*, traducere din limba greacă veche și note de Preotul Profesor Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2007;
Ioan Gură de Aur (Sf.), *Predici la sărbătorile împărătești și Cuvântări de laudă la sfinți*, ediția a II-a, revizuită și adăugită, traducere din limba greacă veche de Pr. prof. Dumitru Fecioru, introducere de Ierom. Policarp Pîrvuloiu, Ed. Basilica, București, 2015 [*PSB sn* 14];
Ioan Gură de Aur (Sf.), *Scrisori din exil. Către Olimpiada și cei rămași credincioși. Despre deprimare, suferință și providență*, volum realizat de diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2003;
Ioan Gură de Aur [Jean Chrysostome] (Sf.), *Trois catéchèses baptismales*, éd. et trad. d'Antoine Piédagnel avec la coll. de Louis Doutreleau, Les Éditions du Cerf, Paris, 1990 [*SC* 366];
Ioan Gură de Aur [Saint Jean Chrysostome] (Sf.), *Huit catéchèses baptismales inédites*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2005 [*SC* 50*bis*];
Ioan Gură de Aur [Saint John Chrysostom] (Sf.), *Commentary on Saint John the Apostle and Evangelist*, translated by Sister Thomas Aquinas Goggin, S.C.H., Father of the Church, Inc., New York, 1960 [*The Fathers of the Church. A new Translation* 41];
Ioan Iacob Hozevitul (Sf.), *Hrană duhovnicească*, Ed. Lumină lină, București, 1993;
Ioan Moschos, *Limonariul*, traducere de Pr. Teodor Bodogae, Ed. Episcopiei, Alba Iulia, 1991;

Ioan Scărarul (Sf.), *Scara*, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 1992;
Iosif Hazzaya (Avva), Văzătorul de Dumnezeu, *Scrieri duhovnicești*, traducere, studiu introductiv și note Ierom. Agapie Corbu, Ed. Sf. Nectarie, Arad, 2019;
Irineu de Lyon (Sf.), *Aflarea și respingerea falsei cunoașteri sau Contra ereziilor*, volumul 2, traducere din limba engleză, introducere și note de Pr. Dr. Dorin Octavian Picioruș, Teologie pentru azi, București, 2007 (ediție electronică);
Isaac Sirul (Sf.), *Cuvinte către singuratici despre viața duhului, taine dumnezeiești, pronie și judecată*, partea a II-a recent descoperită, studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2003;
Isaac Sirul (Sf.), *Epistola a III-a*, traducere, introducere și note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017 [*FR* 10];
Isaia Pustnicul (Cuv.), *Douăzeci și nouă de cuvinte*, traducere din grecește, introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017 [*FR* 12];
Isihie al Ierusalimului (Sf.), *Les Homélies festales d'Hésychius de Jérusalim*, vol I. *Les Homélies I-XV*, trad. par Michel Aubineau, Société de Bollandistes, Bruxelles, 1978 [*Subsidia Haghiografica* 59];
Isihie al Ierusalimului, *Omilia la Întâmpinarea Domnului*, traducere de Asist. Dr. Dragoș Boicu, „Omilia la Întâmpinarea Domnului a preotului Isihie din Ierusalim (CPG 6580)", în *RT* 28 [100] (2018), nr. 4, p. 270-280;
Iustin Popovici (Sf. [Arhim.]), *Omul și Dumnezeul-Om. Abisurile și culmile filozofiei*, studiu introductiv și traducere: Pr. prof. Ioan Ică și diac. Ioan I. Ică jr, prefață: prof. Ioannis N. Karmiris, Postfață: Panayotis Nellas, Ed. Deisis, Sibiu, 1997;
Leandru, Arhiepiscopul Sevillei (Sf.), *Despre rânduiala fecioarelor și disprețuirea celor lumești*, traducere din limba latină, studiu introductiv și note de Dragoș Dâscă, Ed. Doxologia, Iași, 2016;
Léon le Grand, *Sermons 65-98*. Tome IV: Éloge de saint Léon, index A. Dolle, Les Éditions du Cerf, Paris, 1973 [*SC* 200];
Macarie Egipteanul (Sf.), *Cuvinte ascetice și epistole*, vol. II, traducere din limba greacă veche de Laura Enache, ediție îngrijită de Pr. Dragoș Bahrim, Ed. Doxologia, Iași, 2017;
Macarie Egipteanul (Sf.), Grigorie de Nyssa (Sf.), Epifanie de Salamina (Sf.), *Scrieri duhovnicești și omilii*, Ed. Basilica, București, 2014 [*PSB sn* 12];
Macarie Egipteanul (Sf.), *Scrieri. Omilii Duhovnicești*, traducere de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, Ed. IBMBOR, București, 1992;
Marcu Ascetul (Sf.), *Despre legea duhovnicească în 200 de capete*, traducere din grecește, introduceri și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017 [*FR* 1];
Maxim Mărturisitorul (Sf.), *Ambigua*, traducere din limba greacă veche, introducere și note de Preotul profesor Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București 2006;

MAXIM MĂRTURISITORUL (SF.), *Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu. Întâia sută*, traducere din greceşte, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2017 [*FR* 2];
MAXIM MĂRTURISITORUL (SF.), *Cele patru sute de capete despre dragoste. A doua sută*, traducere din greceşte, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2017 [*FR* 2];
MAXIM MĂRTURISITORUL (SF.), *Despre calcularea datei Paştilor. Comput bisericesc*, traducere din limba greacă veche de Petru Molodeț, ediție îngrijită, studiu introductiv, note, bibliografie şi indici de Florin Crîşmăreanu, Ed. Doxologia, Iaşi, 2018;
MAXIM MĂRTURISITORUL (SF.), *Întrebări şi nedumeriri*, traducere din limba greacă veche şi note de Laura Enache, studiu introductiv, indici, bibliografie şi note de pr. Dragoş Bahrim, Ed. Doxologia, Iaşi, 2012 [*Viața în Hristos/Pagini de Filocalie* 1];
MAXIM MĂRTURISITORUL (SF.), *Mistagogia*, traducere, introducere şi note de Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, ediție îngrijită de Pr. Alexandru Atanase Barna, Ed. IBMO, Bucureşti, 2017;
MAXIM MĂRTURISITORUL (SF.), *Răspunsuri către Talasie*, traducere din greceşte, introducere şi note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2017 [*FR* 3];
MAXIM MĂRTURISITORUL (SF.), *Scrieri şi epistole hristologice şi duhovniceşti*, traducere, introducere şi note de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMO, Bucureşti, 2012;
MAXIM MĂRTURISITORUL (SF.), *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru*, traducere din greceşte, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2017 [*FR* 2];
NICHITA STITHATUL (CUV.), *Vederea duhovnicească a Raiului*, traducere din greceşte, introducere şi note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2017 [*FR* 6];
NICODIM AGHIORITUL (SF.), *Tâlcuire la canonul „Ziua Învierii" al Sfântului Ioan Damaschinul*, traducere din limba greacă veche de protopresbiter dr. Gabriel Mândrilă şi dr. Laura Mândrilă, Ed. Sophia/Metafraze, 2018;
NICOLAE CABASILA (SF.), *Cuvântări teologice: la Iezechiel – Hristos – Fecioara Maria. Scrieri I*, studiu introductiv şi traducere de diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2010;
NICOLAE CABASILA (SF.), *Despre viața în Hristos*, traducere din limba greacă şi note de Preotul Profesor Teodor Bodogae, Ed. IBMO, Bucureşti, 2014;
NICOLAE CABASILA (SF.), *Explicări la dumnezeiasca Liturghie. Scrieri II*, studiu introductiv şi traducere diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2014;
NICOLAE VELIMIROVICI (SF.), *Credința poporului lui Dumnezeu – o explicare a Crezului –*, traducere din limba engleză: Diana Potlog, Ed. Sophia, Bucureşti, 2001;
NICOLAE VELIMIROVICI (SF.), *Predici*, Ed. Ileana, Bucureşti, 2006;
ORIGEN, *Comentariu la Evanghelia după Ioan. Cartea I*, traducere, note şi studii de Cristian Bădiliță, Institutul European, Iaşi, 2005;

ORIGEN, *Omilii şi adnotări la Levitic*, studiu introductiv, traducere şi note de Adrian Muraru, Ed. Polirom, Iaşi, 2006;
ORIGEN, *Omilii, comentarii şi adnotări la Geneză*, introducere, traducere şi note de Adrian Muraru, Ed. Polirom, Iaşi, 2006;
PAISIE AGHIORITUL (SF. CUV.), *Cale către Cer. Epistole*, traducere din elenă de ieroschim. Ştefan Lacoschitiotul, Chilia „Bunei-Vestiri", Schitul Lacu, Sf. Munte Athos, f.a.;
PALADIE, *Istoria lausiacă (Lavsaicon). Scurte biografii de pustnici*, traducere, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1993;
PETRU DAMASCHIN (SF.), *Din dumnezeieştile învățături duhovniceşti ale cuviosului Părintelui nostru Petru Damaschin*, traducere, introducere şi note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, ed. a II-a, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2017 [*FR* 5];
PROCLU AL CONSTANTINOPOLULUI (SF.), *Cuvânt la Sfânta Teofanie/Arătare a Domnului* şi *Cuvânt la sfintele Teofanii*, traducere de Pr. Asist. Dr. Radu Gârbacea, „Cele două omilii la Botezul Domnului atribuite lui Proclu al Contantinopolului (CPG 5806; CPG 5827)", în *RT* 28 [100] (2018), nr. 1, p. 250-264;
PROCLU, ARHIEPISCOPUL CONSTANTINOPOLULUI (SF.), *Cuvântul IX: La Stâlpări/Duminica Floriilor*; *Cuvântul X: la Sfânta Joi*, traducere de Pr. Dr. Radu Gârbacea„Omilii la Duminica Floriilor (CPG 5808) şi la Joia Mare (CPG 5809) ale arhiepiscopului Proclu al Constantinopolului" în *RT* 99 (2017), nr. 3, p. 235-241;
ROMAN MELODUL (SF.), *Imne*, traducere, studiu introductiv şi note Cristina Rogobete şi Sabin Preda, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2007;
ROMAN MELODUL (SF.), *Imnele Sfintei Scripturi*, traducere din limba greacă veche, studiu introductiv şi note de Alexandru Prelipcean şi Alexandu Iorga, Ed. Doxologia, Iaşi, 2012;
SILUAN ATHONITUL (SF.), *Între iadul deznădejdii şi iadul smereniei. Însemnări duhovniceşti*, ediția a patra, revizuită, studiu introductiv şi traducere: diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2001;
SIMEON (MONAHUL), *Cuvinte pentru străpungerea inimii*, traducere diac. Ioan Ică jr, studiu introductiv Dan Zamfirescu, Ed. Deisis, Sibiu, 2009;
SIMEON NOUL TEOLOG (SF.), *Cateheze. Scrieri II*, ediția a II-a revăzută, studiu introductiv şi traducere diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Desisis, Sibiu, 2003;
SIMEON NOUL TEOLOG (SF.), *Discursuri teologice şi etice. Scrieri I*, ediția a II-a revăzută, studiu introductiv şi traducere: diac. Ioan I. Ică jr, şi un studiu de ieromonah Alexander Golitzin, Ed. Deisis, Sibiu, 2001;
SIMEON NOUL TEOLOG (SF.), *Imne, epistole şi capitole. Scrieri III*, introducere şi traducere diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2001;
SIMEON NOUL TEOLOG (SF.), *Imnele iubirii dumnezeieşti*, traducere din limba greacă veche, introducre şi note de Preotul Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMO, Bucureşti, 2017;
TEODOR STUDITUL (SF.), *Catehezele mari. Cartea a II-a*, traducere din limba greacă veche de Laura Enache, studiu introductiv de Julien Leroy, tradus

din limba franceză de Daniela Bahrim, ediție îngrijită de Pr. Dragoș Bahrim, Ed. Doxologia, Iași, 2018 [*Viața în Hristos. Pagini de Filocalie* 9];
Teodor Studitul (Sf.), *Catehezele mici*, traducere din limba greacă veche de Laura Enache, studiu introductiv de Julien Leroy, tradus din limba franceză de Laura Enache, ediție îngrijită de Pr. Dragoș Bahrim, Ed. Doxologia, Iași, 2018 [*Viața în Hristos. Pagini de Filocalie* 10];
Teodor Studitul (Sf.), *În apărarea sfintelor icoane – dosarul unei rezistențe teologice*, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2017;
Teodoret al Cirului (Fericitul), *Tâlcuire la Epistolele Sfântului Apostol Pavel*, vol. I, traducere din limba greacă veche de Iulia Cărare și Mircea Ștefan, studiu introductiv de Constantin Crețu, Ed. Doxologia, Iași, 2015;
Teofilact al Bulgariei (Sf.), *Tâlcuirea Sfintelor Evanghelii de la Matei și Marcu*, Ed. Sophia, București, 1998;
Tertulian, *Despre Botez*, traducere, studiu introductiv și note de Ieromonah Policarp Pîrvuloiu, Ed. IBMO, București, 2012;
Tertulian, *Despre pocăință*, în *Apologeți de limbă latină*, introducere, note și indici de Prof. Nicolae Chițescu, Ed. IBMBOR, București, 1981 [*PSB* 3];
Théodoret de Cyr, *Commentaire sur Isaïe*, vol. III, introduction, texte critique, traduction et notes pas Jean-Noël Guinot, Les Éditions du Cerf, Paris, 1984 [*SC* 315];
Timotei al Antiohiei (PS.), *Omilie la Cruce și la Schimbarea la Față a Domnului nostru Iisus Hristos*, traducere de Pr. Asist. Dr. Radu Gârbacea, „*Omilia la Cruce și la Schimbarea la față* (BHG 434h; CPG 7406) și numele enigmaticului ei autor: introducere și traducere", în *RT* 100 (2018), nr. 3, p. 244-248;
Varsanufie și Ioan (Sf.), *Scrisori duhovnicești*, traducere din grecește, introducere și note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, 1990 [*FR* 11];
Vasile cel Mare (Sf.), *Despre botez*, traducere, introducere și note de Monah Policarp Pîrvuloiu, Ed. IBMO, București, 2010;
Vasile cel Mare (Sf.), *Epistole*, traducere din limba greacă, introducere și note de Pr. Teodor Bodogae, ediție revăzută de Tudor Teoteoi, Ed. Basilica, București, 2010 [*PSB sn*3];
Vasile cel Mare (Sf.), *Omilii la Hexaemeron* în *Scrieri. Partea întâi*, traducere, introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1986;
Vasile cel Mare (Sf.), *Omilii și cuvântări*, traducere din limba greacă și introducere de pr. Dumitru Fecioru, text revăzut și notă asupra ediției de Constantin Georgescu, note de pr. Dumitru Fecioru, Constantin Georgescu și Alexandru Mihăilă, Ed. Basilica, București, 2009;
Vasile cel Mare (Sf.), *Tâlcuire duhovnicească la Psalmi*, traducere și note de Preotul Profesor Dumitru Fecioru Ed. IBMO, București, 2009;
Vasile, arhiepiscopul Seleuciei, *Cuvânt la Lazăr [cel mort] de patru zile*, traducere de Pr. drd. Radu Gârbacea, „Omilia la Lazăr a episcopului Vasile al Seleuciei (*BHG* 2225; *CPG* 6663)", în *RT* 23 (2013), nr. 2, p. 194-205;

1.3. Liturgice

Arhieraticon, Ed. IBMBOR, București, 1993;
Canoanele Maicii Domnului, Chilia „Buna Vestire" – Schitul Lacu, Sfântul Munte Athos, 2016;
Carte de rugăciuni pentru mărturisire și iertare, traducere din limba greacă veche de protopresbiter dr. Gabriel Mândrilă și dr. Laura Mândrilă, Ed. Sophia/Metafraze, București, 2018;
Cartea Psalmilor sau Psaltirea Profetului și Regelui David, versiunea Bartolomeu Valeriu Anania, Ed. Arhidiecezana, Cluj-Napoca, 1998;
Ceaslov, Ed. IBMBOR, București, 2014;
L'hymnaire de Saint-Sabas (Ve-VIIe siècle): le manuscrit géorgien H 2123. I. Du Samedi de Lazare à la Pentecôte, introduction, traduction et notes par Charles Renoux, Ed. Brepolis, Turnhout, 2008;
Les hymnes de la Résurrection I: Hymnographie liturgique géorgienne, introduction, traduction et annotation de textes du Sinaï 18, par Charles Renoux, Les Éditions du Cerf, Paris, 2000;
Les hymnes de la Résurrection II. Hymnographie liturgique géorgienne: texte des manuscrits Sinaï 40, 41 et 34, introduction, traduction et notes par Charles Renoux, Ed. Brepols, Turnhout/Belgique, 2010 [PO 231 (52.1)];
Les hymnes de la Résurrection III. Hymnographie liturgique géorgienne, introduction, traduction et annotation des manuscrits Sinaï 26 et 20 par Charles Renoux, et index analytique des trois volumes, Ed. Brepols, Turnhout/Belgique, 2012;
Liturghier, Ed. IBMBOR, București, 2012;
Mineiul pe Aprilie, Ed. IBMO, București, 2014;
Mineiul pe August, Ed. IBMBOR, București, 2003;
Mineiul pe Decembrie, Ed. IBMBOR, București, 1991;
Mineiul pe Februarie, Ed. IBMO, București, 2014;
Mineiul pe Ianuarie, Ed. IBMO, București, 2010;
Mineiul pe Iunie, Ed. IBMO, București, 2012;
Mineiul pe Mai, Ed. IBMO, București, 2012;
Mineiul pe Martie, Ed. IBMO, București, 2019;
Mineiul pe Septembrie, Ed. IBMO, București, 2015;
Molitfelnic, Ed. IBMO, București, 2019;
Paraclisul celui întru sfinți Părintelui nostru Calinic, făcătorul-de-minuni, Chilia Sfântului Sfințit Mucenic Ipatie, Sfânta Mare Mănăstire a Vatopedului, Sfântul Munte Athos, 2015;
Penticostar, adică Sfintele Slujbe de la Duminica Paștilor până la Duminica Sfinților Români, Ed. IBMO, București, 2012;
Rânduiala preparării și sfințirii Marelui Mir, Ed. IBMO, București, 2019;
Rugăciunile amvonului, traducere din limba greacă veche de protopresbiter dr. Gabriel Mândrilă și dr. Laura Mândrilă, prefață de prof. univ. dr. pr. Viorel Sava, Ed. Sophia/Metafraze, București, 2017;
Sfânta și Dumnezeiasca Evanghelie, Ed. IBMO, București, 2013;
Târnosirea sau slujba de sfințirii bisericii, Ed. IBMO, București, 2012;

Triōdion katanyktikon, Tês Apostolikês Diakonias tês Ekklēsias tês Ellados, Atena, 2014;
Triodul, care cuprinde slujbele bisericești de la Duminica Vameșului și a Fariseului până în Sfânta și Marea Sâmbătă, Ed. IBMO, București, 2010;
Goar, Jacobus, *Euchologion, sive Rituale Graecorum*, ediția a doua, Veneția, 1730;
Iosif Imnograful (Sf.), *Canoane de rugăciune la Sfântul Arhanghel Mihail*, traducere din limba greacă veche de Laura Enache, introducere și ediție îngrijită de Pr. Dragoș Bahrim, Ed. Doxologia, Iași, 2018;

2. *Dicționare. Manuale. Instrumente de lucru*

***, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, ed. by Joseph Henry Thayer, American Book Company, New York/Cincinnati/Chicago, 1889;
***, *Anuar liturgic și tipiconal 2019*, Ed. IBMO, București, 2018;
***, *Apocalipse apocrife ale Noului Testament*, traducerea textelor și îngrijire ediție: Gheorghe Fedorovici, Monica Medeleanu, Ed. Herald, București, 2013;
***, *Calendarul tuturor sfinților de peste an și locurile din Italia unde se pot cinsti moaștele lor*, Mănăstirea Adormirea Maicii Domnului, Roma, 2019;
***, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. I. Canoanele Apostolice și Canoanele Sinoadelor Ecumenice*, studiu introductiv, introduceri, note și traducere de Răzvan Perșa, Ed. Basilica, București, 2018;
***, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. II. Canoanele Sinoadelor Locale*, studiu introductiv, introduceri, note și traducere de Răzvan Perșa, Ed. Basilica, București, 2018;
***, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. III. Canoanele Sfinților Părinți, Canoanele Întregitoare și Prescripții canonice*, studiu introductiv, introduceri, note și traducere de Răzvan Perșa, Ed. Basilica, București, 2018;
***, *Dicționar enciclopedic de iudaism*, Ed. Hasefer, București, 2000;
***, *Dicționar enciclopedic de personaje biblice*, de Martin Bocian în colaborare cu Ursula Braut și Iris Lenz, traducere de Gabriela Dancțiș și Herta Spuhn, Ed. Enciclopedică, București, 1996;
***, *Evangheliile apocrife*, traducere, studiu introductiv, note și prezentări de Cristian Bădiliță, ediția a IV-a adăugită, Ed. Polirom, Iași, 2007;
***, *Greek Dictionary of the New Testament*, ed. by James Strong, Books for the Ages, Albany, OR USA, 1997;
***, *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V^e-VIII^e siècle)*, tome I, II, traduit par Michel Tarchnischvili, Louvain, 1959-1960 [*CSCO* 188-189 și 204-205];
***, *Le typikon de la Théotokos Évergétis*, trad. Paul Gautier, în *REB* 40 (1982), p. 5-101;
***, *Le Typikon du Christ-Sauveur Pantocrator*, trad. Paul Gautier, în *REB* 32 (1974), p. 1-145;
***, *Lectionnaire monastique (latin-français)*, édition bilingue des textes bibliques et patristiques pour les temps liturgiques, Editions de Solesmes, 2005;

***, *Lumina Sfintelor Scripturi. Antologie tematică din opera Sfântului Ioan Gură de Aur*, vol. I (A-D), selecția textelor, introducere și note de Pr. asist. Dr. Liviu Petcu, Ed. Basilica, București, 2015;
***, *Răsună Cerul de colinde. Colinde și cântări teologice la Sărbătorile de iarnă*, versuri și muzică de Protos. Dr. Vasile Bîrzu, Ed. Ecclesiast/Astra Museum, Sibiu, 2017;
***, *Testamentele celor doisprezece patriarhi*, traducere din limba greacă de Walther Alexander Prager, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2015;
***, *The Westminster Dictionary of the Bible*, by John D.Davis, revised and rewritten by Henry Sayder Gehman, Chicago, 1994;
† Ierótheos, Mitropolitul Nafpaktosului, *Dogmatica empirică a Bisericii Ortodoxe Sobornicești, după învățăturile prin viu grai ale Părintelui Ioannis Romanidis*, vol. I (Dogmă-Morală-Revelație), traducere din limba greacă de Tatiana Petrache, Ed. Doxologia, 2014;
Abbink, J., *A Bibliography on Christianity in Ethiopia*, African Studies Centre, Leiden, 2003;
Abrudan, Pr. Prof. Dr. Dumitru; Cornițescu, Diac. Prof. Dr. Emilian; *Arheologie biblică*, Ed. IBMBOR, București, 1994;
Alexandre, Monique, *Le commencement du Livre: Genèse I-IV. La version greque de la Septante et sa réception*, Beaucheness, Paris, 1988;
Arranz, Miguel SJ, *Le Typikon du Monastère du Saint-Saveur à Messine: Codex Messinensis, gr 115 AD 1131*, Pontificio Instituto Orientale, Roma, 1969 [*OCA* 185];
Averitt, Neil, *The Single Gospel. Mattew, Mark, Luke and John consolidated into a Single Narrative*, Resource Publication, Eugene, Oregon, 2015;
Blaise, Albert, *Dictionnaire latin-français des auteurs du Moyen Âge*, Brepolis, Turnhout, 1975;
Bonnes, Jean-P. (ed.), *Homéliaire patristique: homélies ou sermons des pères de l'Église pour les principales fêtes de l'année liturgique ancienne/texte de Origène, Basile, S. Grégoire de Naziance, ... [et all.]*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1949;
Braniște, Pr. Prof. Dr. Ene, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină* ed. a II-a revăzută și completată, Ed. IBMBOR, București, 1993;
Braniște, Pr. Prof. Dr. Ene, *Liturgica Specială*, ediția a treia, Ed. Nemira, București, 2002;
Brown, Raymond E., *An Introduction to the New Testament*, Doubleday, New York, 1997;
Buchiu, Pr. Prof. Dr. Ștefan (coordonator), *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Basilica, București, 2017;
Carez, Maurice; Morel, François, *Dicționar grec-român al Noului Testament*, traducere de Gheorghe Badea, Societatea Biblică Interconfesională din România, București, 1999;
Christ, Wilhem, Paranikas, Matthaios (eds), *Anthologia graeca carminum Christianorum*, B.G. Teubner, Leipzig, 1871;
Coman, Pr. Prof. Dr. Ioan G., *Patrologie*, vol. III, Ed. IBMBOR, București, 1988;

CROSS, F.L., LIVINGSTONE, E.A. (EDS), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. a III-a, Oxford University Press, 2005;
DIMITRIEVSKI, A.A., *Opisanie liturgiceskich rukopisej chraniasciksa v bibliotekah Pravoslavnogo Vostoka*, vol. I: *Typika*, Kiev, 1895;
ÉGÉRIE, *Journal de voyage (Itinéraire)*, Introduction, texte critique, traduction, notes, index et cartes, par Pierre Maraval; Valérius du BIERZO, *Lettre sur la Bse Égérie*, Introduction, texte et traduction par M.C. Diaz Y Diaz, Les Édition du Cerf, Paris, 1982 (²2002, ³2017) [*SC* 296];
ELIADE, Mircea, *Tratat de istoria religiilor*, cu o prefață de Georges Dumézil și un cuvânt înainte al autorului, traducere din franceză de Mariana Noica, ediția a V-a, Ed. Humanitas, 2013;
ÉTHÉRIE, *Journal de voyage*, texte latin, introduction et traduction de Hélène Pétré, Les Édition du Cerf, Paris, 1948 [*SC* 21];
EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, traducere, studiu și note de pr. prof. dr. T. Bodogae, Ed. IBMBOR, București, 1987 [*PSB* 13];
EUSEBIU DE CEZAREEA, *Viața fericitului împărat Constantin (și alte scrieri)*, studiu introductiv de Emilian Popescu, traducere din limba greacă și note de Radu Alexandrescu, Ed. Basilica, București, 2012 [*PSB sn* 8];
FECIORU, Dumitru, „Bibliografia traducerilor în românește din literatura patristică, vol. I, 1691-1833", în *ST* 6 (1937), nr. 1, p. 104-106, 107-109, 120-126;
FELMY, Karl Christian, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, introducere și traducere de pr. prof. dr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1999;
FITZMYER, Joseph A. SJ, *The Gospel According to Luke, I-IX*, Yale Universiy Press, New York, 1970 [*The Anchor Bible* 28];
FLOCA, Arhid. Prof. Dr. Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, ediția a III-a, îmbunătățită, Sibiu, 2005;
GETCHA, Archimandrite, JOB, *The Typikon Decoded. An Explanation of Byzantine Liturgical Practice*, translated by Paul Meyendorff, St Vladimir's Seminary Press, Yonkers, New York, 2009;
GORDON, J. Wenham, *Word Biblical Commentary, vol. 2: Genesis 16-50*, Thomas Nelson Inc, Nashville, 1994;
GREIDANUS, Sidney, *Preaching Christ from Genesis: Foundations for Expository Sermos*, Grand Rapids, Eerdmans, 2007;
HABTEMICHAEL, Kidane, *Bibliografia della liturgia etiopica*, Edizioni Orientalia Christiana, Roma, 2008 [*OCA* 280];
HALKIN, François, *Novum Auctarium Bibliothecae Hagiographice Graecae*, Bruxelles, 1984 [*Subsidia Hagigraphica* 66];
HAMILTON, Victor P., *The Book of Genesis, Chapters 18-50*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1995 [*The New International Commentary of the Old Testament*];
IONIȚĂ, Pr. Dr. Viorel (COORD.), *Istoria Bisericească Universală, Manual pentru Facultățile de Teologie din Patriarhia Română*, vol. I, Ed. Basilica, București, 2019
KANNENGIESSER, Charles (ED.), *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, Brill, Leiden/Boston, 2006;
KAZHDAN, Alexander, *A History of Byzantine Literature (650-850)*, Atena, 1999;

LAMPE, Geoffrey Hugo, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1961;
MAYER, Wendy, *Chrysostomica: An Online Bibliography of Scholarship on John Chrysostom and Attributed Writings*, 229 p. (https://www.academia.edu/6448870/);
MARSHALL, I. Howard, *The Book of Acts: An Introduction and Commentary*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., 1983 [*Tyndale New Testament commentaries*];
MARTEL, Jacques, *Marele Dicționar al Bolilor și Afecțiunilor. Cauzele subtile ale îmbolnăvirii*, ediție nouă, revizuită și adăugită, Ed. Ascendent, 2012;
MATEOS, Juan (ED.), *Le Typicon de la Grande Eglise. Ms. Sainte-Croix no. 40, Xe siècle*, introduction, texte critique, traduction et notes par Juan Mateos S.I., tome I, II [Le Cycle des fêtes mobiles], Roma, 1962, 1963 [*OCA* 165-166];
MĂLINAȘ, Ioan Marin, *Pentarhia*, vol. III/1 [*Arhieraticon. Etape de evoluție, structură, reflecții teologice și comparație de texte liturgice*], Ed. Risoprint, Cluj-Napoca, 2018;
MCGUCKIN, Pr. John Anthony, *Dicționar de Teologie Patristică*, traducere din limba engleză Dragoș Dâscă, Alin-Bogdan Mihăilescu, ediție îngrijită de Dragoș Mîrsanu, Ed. Doxologia, Iași, 2014 [*Patristica-Studii* 13];
MIHĂILĂ, Alexandru, *„În multe rânduri și în multe chipuri". O scurtă introducere ortodoxă în Vechiul Testament*, Ed. Doxologia, Iași, 2017;
MIHOC, Pr. Prof. Dr. Vasile, *Sfânta Evanghelie de la Ioan. Introducere și comentariu*, Ed. Teofania, Sibiu, 2003;
MIHOC, Pr. Prof. Dr. Vasile; MIHOC, Asist. Drd. Daniel; MIHOC, Drd., Ioan, *Introducere în Studiul Noului Testament*, vol. I, ediția a II-a, Ed. Teofania, Sibiu, 2001;
MOLONEY, Francis J.; HARRINGTON, Daniel J.; *The Gospel of John*, The Liturgical Press, Collegiville, 1998 [*Sacra pagina* 4];
MONDÉSERT, Claude; GUINOT, Jean-Noël; *Lire les Pères de l'Église dans la collection „Sources chrétiennes"*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2011;
NIKOLAKOPOULOS, Konstantin, *Imnografia ortodoxă de la început și astăzi. Dicționar de termeni liturgici și imnologici*, traducere de Diac. Alexandru Ioniță, Ed. Basilica, București, 2015;
O'COLLINS, Gerald, *Christology: A Biblical, Historical and Systematic Study of Jesus*, Oxford University Press, Oxford, 2009;
PRELIPCEAN, Alexandru, *Spiritualitate creștină și rigoare științifică: notele de subsol ale Filocaliei românești*, vol. 2: Antologia notelor de subsol (M-Z), Ed. Doxologia, Iași, 2013;
PRUTEANU, Ieromonah Petru, *Liturghia ortodoxă. Istorie și actualitate*, ediția a doua, revăzută și adăugită, Ed. Sophia, București, 2013;
QUASTEN, Johannes, *Patrology*, vol. III, Christian Classics, Allen, Texas, 1959;
RĂMUREANU, Pr. Prof. Dr. Ioan, *Istoria Bisericească Universală*, Ed. IBMBOR, București, 2004;
RENOUX, Atanasie (Charles), „Le *Čašoc'*, typicon-lectionnaire. Origines et évolutions", în *REA* 20 (1986-1987), p. 123-151;

RENOUX, Atanasie (Charles), *Le codex arménien Jérusalem 121. I. Introduction aux origines de la Liturgie hiérosolymitaine lumière nouvelles*, Turnhout (Belgia), 1969, 1971 [PO 35/1 și 36/2];
RENOUX, Atanasie (Charles), *Le lictionnaire de Jérusalem en Arménie. Le Čašoc. II. Edition synoptique des plus anciens témoins*, Turnhout (Belgia), 1999 [PO 48/2];
SCHMEMANN, Alexander, *Introducere în teologia liturgică*, traducere de Ierom. Vasile Bîrzu, Ed. Sophia, București, 2009;
SCHMIDT, Herman A.P. (ED.), *Hebdomada Sancta*, Volumen Primum. Contemporanei Textus Liturgici, Documenta Piana et Bibliographia. Volumen Alterum. Sectio I. Fontes Historici, Ed. Herder, Romae-Friburgi Brisg.-Barcinone, 1956-1957;
SEMEN, Pr. Petre, *Introducere în teologia profeților scriitori*, Ed. Doxologia, Iași, 2010, p. 129;
SHERIDAN, Mark, *Genesis 12-50*, Inter Varsity Press, Downers Grove, Illinois, 2002 [*Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament II*];
SIMONETTI, Manlio, CONTI, Marco (EDS), *Ancient Christian commentary on Scripture. Old Testament. VI. Job*, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 2006;
SOZOMEN, *Histoire ecclésiastique. Livre VII-IX*, trad. André-Jean Festugière, introduction G. Sabbah, notes Laurent Angliviel de la Beaumelle et Guy Sabbah, Les Éditions du Cerf, Paris, 2008 [*SC* 516];
ŠPIDLÍK, Tomáš, *Spiritualitatea Răsăritului creștin. I. Manual sistematic*, traducere și prezentare: diac. Ioan I. Ică jr, cuvânt înainte P. Marko I. Rupnik SJ, Ed. Deisis, Sibiu, 1997;
ŠPIDLÍK, Tomáš, *Spiritualitatea Răsăritului creștin. II. Rugăciunea*, traducere: diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1998;
ŠPILDLÍK, Tomáš, *Spiritualitatea Răsăritului creștin. III. Monahismul*, traducere: diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2000;
STĂNILOAE, Pr. Prof. Dumitru, *Teologie dogmatică ortodoxă*, 1, ediția a V-a, Ed. Basilica, București, 2018 [*Opere complete* 10];
STĂNILOAE, Pr. Prof. Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 2, ediția a V-a, Ed. Basilica, București, 2018 [*Opere complete* 11];
STĂNILOAE, Pr. Prof. Dumitru, *Teologie dogmatică ortodoxă*, 3, ediția a V-a, Ed. Basilica, București, 2018 [*Opere complete* 12];
STĂNILOAE, Pr. Prof. Dumitru, *Teologia Ascetică și Mistică Ortodoxă*, Ed. Basilica, București, 2019 [*Opere complete* 13];
ȘELARU, Pr. Sorin (COORD.); COMAN, Viorel; GHERGA, George; *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, Ed. Basilica, București, 2018;
TAFT, Robert F. SJ, *O istorie a Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur. Volumul II. Transferul darurilor și celelalte rituri preanaforale. Partea 1. Intrarea cea mare*, traducere și prefață Cezar Login, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2012;
THOMAS, Johan, CONSTANTINIDIS HERO, Angela (EDS), *Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founder's Typika and Testaments*, Washington DC, 2001 [*Dumbarton Oaks Studies* 35];
UNGER, Merrill F., HARRISON R.K. (EDS), *The New Unger's Bible Dictionary*, Moody Press, Chicago, 1988;

VINTILESCU, Pr. Prof. Dr. Petre, *Liturghierul explicat*, Ed. IBMBOR, București, 1998;
VOICU, Arhid. Prof. Dr. Constantin, *Patrologie*, vol. II, Ed. Basilica, București, 2009;
WAINWRIGHT, Geoffrey, WESTERFIELD TUCKER, Karen B. (EDS), *The Oxford History of Christian Worship*, Oxford University Press, 2005;
WALTKE, Bruce K., *Genesis: A Commentary*, Grand Rapids, Michigan, 2001;
WESTERMANN, Claus, *Genesis*, T&T Clark International, London/New York, 1987;

3. Lucrări și articole ordonate tematic[3356]

3.1. Istoricul formării Săptămânii Mari

ADAM, Adolf, *The Liturgical Year: Its History and Meaning after the Reform of the Liturgy*, Pueblo, New York, 1981;
AMANN, É., „Quartodécimans", în *DThC* 13, 2, col. 1445-1447.
BOTTE, Bernard OSB, „La question pascale: *Pâque du vendredi* ou *Pâque du dimanche*?", în *LMD* 41 (1955), p. 84-95;
BOTTE, Bernard, OSB, *Les origines de la Noël et de l'Epiphanie. Etude historique*, Abbaye du Mont César, Louvain, 1932;
BRADSHAW, Paul F., HOFFMAN, Lawrence A. (EDS), *Passover and Easter: Origin and History to Modern Times*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1999;
BRADSHAW, Paul F., *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, Oxford University Press, Oxford, ²2002;
BRADSHAW, Paul, *La liturgie chrétienne en ses origines. Sources et méthodes*, Les Édition du Cerf, Paris, 1995;
BRADSHAW, Paul, *The Origins of Feasts, Fasts and Season in Early Christianity*, Liturgical Press, Collegeville, 2011 [*Alcuin Club Colection* 86];
BUCHINGER, Harald, „On the Early History of Quadragesima: A New Look at An Old Problem and Some Proposed Solution", în *SL* 43 (2013), nr. 2, p. 321-341;
BUCHINGER, Harald, „On the Origin and Development of the Liturgic Year: Tendencies, Results, and Desiderata of Heortological Research", în *SL* 40 (2010), nr. 1-2, p. 14-45;
BUCHINGER, Harald, „Towards the Origins of Paschal Baptism: The Contribution of Origen", în *SL* 35, (2005), nr. 1, p. 12-31;

[3356] Referințele bibliografice prezentate sunt ordonate tematic din dorința de a facilita accesul și mai ales aprofundarea diferitelor aspecte legate de tema abordată.

CAMPLANI, Alberto, „Sull'origine della Quaresima in Egitto", în TITO ORLANDO, DAVID W. JOHNSOS (ED.), *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies,* Washington D.C:, August 12th-15th, 1992, p. 105-121;
CANTALAMESA, RANIERO, *La Pâque dans l'Église ancienne,* Berne-Francfort-sur-le-Main-Las Vegas, Peter Lang, 1980;
CONTICELLO, Vassa, „La Quarantaine hiérosolymitaine dans le *De sacris jejuniis* de Jean Damascène", în Job GETCHA, André LOSSKY (EDS), *Θυσία αινέσεως. Mélanges liturgiques offerts à la mémoire de Georges Wagner (1930-1993)*, Preses Saint Serge, Paris, 2005 [*Analecta segiana* 2], p. 77-94;
COQUIN, Réne-Georges, „Les origines de l'Épiphanie en Égypte", în *Nöel-Épiphanie-Retour du Christ. Semaine liturgique de l'Institute Saint-Serge,* Les Édition du Cerf, Paris, 1967, p. 139-170;
COQUIN, Réne-Georges, „Un réforme liturgique du concile de Nicée (325)?", în *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* 111 (1967), nr. 2, p. 178-182;
COUROYER, B., „L'origine égyptienne du mot pâque", în *RB* 62 (1955), p. 481-496;
DAY, Dr. Juliette, *The Baptismal Liturgy of Jerusalem. Fourth –and Fifth – Century Evidence from Palestine, Syria and Egypt,* Ashgate, 2007 [*Liturgy, Worship and Society Series*];
DAY, Juliette, „Lent and the Catechetical Program in Mid-Fourth Century Jerusalem", în *SL* 35 (2005), nr. 2, p. 129-147;
DIX, Gregory, *The Shape of The Liturgy,* Dacre Press, Westminster, Londra, 1945;
FLAMANT, Jacques, „Le calendrier chrétien: naissance du comput ecclésiastique", în Jean-Marie MAYEUR, Charles et Luce PIETRI, André VAUCHEZ, Marc VENARD (EDS), *Histoire du christianisme. 1. Le nouveau peuple (des origines à 250)*, Desclée, Paris, 2000, p. 493-508;
FLOËRI, Fernand, NAUTIN, Pierre, *Homélies Pascales III. Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387,* étude, édition et traduction par Fernand Floëri et Pierre Nautin, Les Éditions du Cerf, Paris, 2004 [*SC* 48];
FRITZ, G., „Pâque. Les controverses pascales", în *DThC,* 11, 2, col. 1948-1970;
GORDON DAVIES, John, *Holy Week. A Short History,* Westminster John Knox Press, Louisville, 1963;
HOFFMAN, Lawrence A., „The Jewish Lectionary, the Great Sabbath, and the Lenten Calendar: Liturgical Links between Christians and Jews in the First Three Christian Centuries", în J. Neil ALEXANDER (ED.), *Time and Community: In Honor of Thomas Julian Talley,* Pastoral Press, Washington D.C., 1990, p. 3-20;
JOHNSON, Maxwell E. (ED.), *Living Water, Sealing Spirit. Readings on Christian Initiation, The Liturgical Press,* Collegeville, Minnesota, 1995;
JOHNSON, Maxwell E., „From Three Weeks to Forty Days: Baptismal Preparation and the Origins of Lent", în *SL* 20/2 (1990), p. 185-200;
JOHNSON, Maxwell E., *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation,* Revised and Expanded Edition, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2007;
JOUNEL, Pierre, „The Year", în Aimé-Georges MARTIMORT (ED.), *The Church and Prayer: An Introduction to the Liturgy,* vol. 4, *The Liturgy and Time,* The Liturgical Press, Collegeville, 2000, p. 65-72;

LAGES, Mario Ferreia, „Étapes de l'evolution de carême à Jérusalem avant le Ve siècle. Essai d'analyse structurale", în *REA* 6 (1969), p. 67-102;
MCARTHUR, A. Allan, *The Evolution of the Christian Year,* S.C.M. Press, Londra, 1953;
METZGER, Marcel, „Le dimanche, Pâque et la résurrection dans les *Constitutions apostoliques*", în *RSR* 81 (2007), nr. 2, p. 1-14;
METZGER, Marcel, „Le lien du carême à Pâques dans les *Constitutions apostoliques*", în *Ecclesia Orans* 1 (1997), p. 71-77;
MOSSHAMMER, Alden A., *The Easter Computus and the Origins of the Christian Era,* Oxford University Press, Oxford/New York, 2008;
PIERRET, Roger, FLICOTEAUX, Emmanuel, „Carême (Spiritualité du)", în *DSp* 2, col. 136-152;
POPESCU, Prof. Teodor M., „Problema stabilizării datei Paştilor. Privire istorică asupra divergenţelor şi computurilor pascale", în *Ort* 16 (1964), nr. 3, p. 334-444;
RAMBAULT, Nathalie, „Les fêtes pascales à Antioche au temps de Jean Chrysostome: héritage homéen et mutations néonicéennes", în PASCAL-GRÉGOIRE DELAGE (ED.), *Jean Chrysostome. Un évêque hors-contrôle. Actes de la septième Petite Journée de Patristique, 21 mars 2015,* Saintes, Royan 2015, p. 59-78;
REGAN, Patrick, „The Three Days and the Forty Days", în Maxwell E. JOHNSON (ED.), *Between Memory and Hope: Readings on the Liturgical Year,* The Liturgical Press, Collegeville, 2000, p. 125-141;
RENOUX, Charles (Athanase), „La Quarantaine pré-pascale au 3e siècle à Jérusalem", în *LMD* 196/4 (1993), p. 111-129;
ROUWHORST, Gerard, „The Quartodeciman Passover and the Jewish Pesach", în *QL* 77/3 (1996), p. 152-173;
RUSSO, Nicholas V., „The Early History of Lent", în *Christian Reflection,* The Center for Christian Ethics ar Baylor University, Waco, Texas, 2013, p. 18-26.
RUSSO, Nicholas V., *The Origins of Lent,* University of Notre Dame, 2009;
SALAVILLE, Sévérien, „La Tesserakostê au Ve canon de Nicée", în *EO* 13 (1910-1911), P. 65-72.
SALAVILLE, Sévérien, „*Τεσσαρακοστή*, Ascension et Pentecôte au IVe siècle", în *EO* 28 (1929), NR. 155, P. 270-271;
SCHMEMANN, Alexander, *Postul Mare. Paşi spre Înviere,* traducere şi studiu introductiv de Pr. Dr. Vasile Gavrilă, Ed. Sophia, Bucureşti, ²2013;
SPINKS, Bryan D., „The growth of liturgiy and the church year", în *The Cambridge History of Christianity* [chapter 25], Cambridge University Press, 2008, p. 601-617;
STEWARD-SYKES, Alistair, *The Lamb's Hight Feast: Melito,* Peri Pascha *and the Quartodeciman Paschal Liturgy at Sardis,* Brill, Leiden, 1998;
TAFT, Robert F., S. J., *Liturgy in Byzantium and Beyond,* Variorum, 1995;
TAFT, Robert S.J., *Through Their Own Eyes: Liturgy as the Byzantines Saw It,* InterOrtodox Press, Berkeley, CA, 2006;
TAFT, Robert, „Historicisme: une conception à recevoir", în *LMD* 147 (1981), p. 61-83.

TALLEY, Thomas J., „Further Light on the Quartodeciman Pascha and the Date of the Annunciation", în *SL* 33 (2003), p. 151-158;
TALLEY, Thomas J., „History and Eschtology in the Primitive Pascha", în *Worship* 47 (1973), p. 212-221;
TALLEY, Thomas J., „Le temps liturgique dans l'Église ancienne. État de la recherche", în *LMD* 147 (1981), p. 29-60;
TALLEY, Thomas J., *Les origines de l'année liturgique*, traduit de l'américain par Anselme Davril, OSB, Les Édition du Cerf, Paris, 1990;
THORNTON, T.C.G., „Problematical Passovers. Difficulties for Diaspora Jews and Early Christians in Determining Passover Dates during the First Three Centuries A.D.", în *SP* 20 (1989), p. 402-408;
VACANDARD, Elphège, „Carême (Jeûne de)", în *DThC* 2, 2, col. 1724-1750.
VACANDARD, Elphège, „Carême", în *DACL* 2, 2, col. 2139-2158.
VERHELST, Stéphane, „Histoire ancienne de la durée du carême à Jérusalem", în *QL* 84 (2003), nr. 1, p. 23-50;

3.2. Celebrarea Săptămânii Mari la Ierusalim și Constantinopol

† DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Călătorind cu Dumnezeu – înțelesul și folosul pelerinajului* –, Ed. Basilica, București 2008;
† TIMOTEI PRAHOVEANUL, *Așezămintele românești de la Ierusalim, Iordan și Ierihon. Trecut și prezent*, Ed. Basilica, București, 2018;
ALLEN, Pauline, „Reconstructing Pre-Paschal Liturgies in Constantinople: Some Sixth-Century Homiletic Evidence", în A. SCHOORS, P. VAN DEUS (ED.), *Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga Septuagenarii*, Peeters Publishers, Louvain, 1994 [*OLA* 60], p. 217-228;
ARRANZ, Miguel, „Les prières presbytérales de la «Pannychis» de l'ancien Euchologe byzantine et de la «Panikhida» des défunts", în *OCP* 40 (1974), p. 314-343.
ARRANZ, Miguel, „Les prières presbytérales de la Tritoektî de l'ancien Euchologe byzantine", în *OCP* 43 (1977), p. 70-93;
ARRANZ, Miguel, SJ, „Les grandes étapes de la liturgie byzantine: Palestine-Byzance-Russie", în *Liturgie de l'Église particulière, liturgie de l'Église universelle*, Roma, 1976, p. 43-72;
BALDOVIN, John, „A Lenten Sunday Lectionary in Fourth Century Jerusaleam", în John Neil ALEXANDER (ED.), *Time and Community. Festschrift Thomas Julian Talley*, Pastoral Press, Washinton D.C., 1990, p. 117-118;
BALDOVIN, John, „La liturgie stationalle à Constantinople", în *LMD* 147 (1981), p. 85-94;
BALDOVIN, John, *Liturgy in Ancient Jerusalem*, Grove Books, Nottingham, 1989;
BALDOVIN, John, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational*, Pontificio Instituto Orientale, Roma, 1987 [*OCA* 228];

BAUMSTARK, Anton, *Liturgie comparée. Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, troisième édition, revue par Dom Bernard Botte OSB, Chévetogne, 1953;
BĂNICĂ, Mirel, *Nevoia de miracol. Fenomenul pelerinajelor în România contemporană*, Ed. Polirom, Iași, 2014;
BERTONIÈRE, Gabriel, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related services in the Greek*, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma, 1972 [*OCA* 93];
BITTON-ASHKELONY, Brouria, *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley, 2005;
BRADSHAW, Paul F., „The Fourth Century: A Golden Age for Liturgy?', în W. KINZIG, Ulrich VOLP, John J. SCHMIDT (EDS), *Liturgie und Ritual in der Alten Kirche: Patristische BEitrage zum Studium der gottesdienstlichen Quellen der Alten Kurche*, Peeters Publishers, Leuven, 2011 [*Patristic Studies* 11], p. 99-115;
BRADSHAW, Paul, „Cathedral and Monastic: What's in a Name?", în *Worship* 77 (2003), p. 341-353;
BRANIȘTE, Diac. Ene, „Vinerea Patimilor la Ierusalim în veacul al IV-lea", în *Păstorul ortodox*, nr. 1-12/1947, p. 47-53;
BRANIȘTE, Pr. Marin M., „Însemnările de călătorie ale pelegrinei Egeria (*Itinerarium Egeriae*) sec. IV" în *MO* 34 (1982), nr. 4-6, p. 226-390;
CAPELLE, Dom B., „L'office du vendredi saint", în *LMD* 41 (1955), p. 73-83;
CAPELLE, Dom B., „Le vendredi saint", în *LMD* 37 (1954), p. 93-120;
DEVOS, Paul, „«Lecto ergo ipso loco»: A propos d'un passage d'Égérie", în E. DE STRYCKER (ED.), *Zetesis: Album amicorm*, Nederlandsche Boekhandel, Antwerp, 1973, p. 646-654;
DIACONESCU, Traian, „Terminologia liturgică în Peregrinatio Egeriae ad loca sancta", în FELECAN, Ovidiu; FELECAN, Daiana, (EDS), *Magistri et alumni, amore scribendi. Studia. In Honorem Professoris Nicolae Felecan*, Ed. Mega, Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, 2016, p. 708-736;
ERNEST, Matthew S., „Thematic observations on Lazarus Saturday in early hagiopolite practice", în *QL* 100 (2020), p. 138-160;
FROLOW, Anatole, „Le culte de la relique de la Vraie Croix à la fin du VI[e] et au debut du VII[e] siècles", în *Byzantinoslavica* 22 (1961), p. 320-339;
FROLOW, Anatole, *La relique de la vraie Croix, recherches sur le développement d'un culte*, Institut français d'Études byzantines, Paris, 1961;
FRØYSHOV, Stig Symeon Ragnvald, „The Cathedral-Monastic Distinction Revisited, Part I: Was Egyptian Desert Liturgy a Pure Monastic Office?", în *SL* 37 (2007), p. 198-216;
FRØYSHOV, Stig Symeon Ragnvald, „The Georgian Witness to the Jerusalem Liturgy: New Sources et Studies", în Bert GROEN, Steven HAWKES-TEEPLES, Stephanos ALEXOPOULOS (EDS), *Inquiries into Eastern Christian Worship: Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Rome, 17-21 September 2008*, Peeters, Leuven, 2012 [*Eastern Christian Studies* 12], p. 227-267;

FRØYSHOV, Stig Symeon Ragnvald, „The Resurrection Office of First-Millenium Jerusalem Liturgy and its Adoption by Close Peripheries", publicat în două secțiuni, „Part I: The Pre-Gospel Section", în Steven HAWKES-TEEPLES, Bert GROEN, Stefanos ALEXOPOULOS (EDS), *Studies on the Liturgies of the Christian East. Selected Papers of the Third International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Volos, 26-30 May 2010*, Peeters, Leuven-Paris-Walpole, MA, 2013 [*Eastern Christian Studies* 18], p. 31-58, și „Part II: The Gospel Reading and the Post-Gospel Section", în Michael Daniel FINDIKYAN, Daniel GALADZA, André LOSSKY (EDS), *Sion, Mère des Églises: Melanges liturgiques offerts au Père Charles Athanase Renoux*, Aschendorff Verlag, Münster, 2016 [*SÉtL Supplement* 1], p. 109-148;

GALADZA, Daniel, „«Les grandes étapes de la liturgie byzantine» de Miguel Arranz, quarante ans après", în André LOSSKY, Goran SEKULOVSKI (EDS), *60 Semaines liturgiques à Saint-Serge. Bilans et perspectives nouvelles. 60 e Semaine d'études liturgiques, Paris, Institut Saint-Serge, 24-27 juin 2013*, Aschendorff Verlag, Münster, 2016 [*SÉtL* 50=*Studia Oecumenica Friburgensia* 71], p. 295-310;

GALADZA, Daniel, „A Greek Source of the Jerusalem Lectionary: Sinai Gr. N.E. ΜΓ 8 (10th cent.)", în Diliana ATANASSOVA, Tinatin CHRONZ (EDS), *ΣΥΝΑΧΙΣ ΚΑΘΟΛΙΚΗ: Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzergerd Brakmann zum 70. Geburtstag*, vol. I, Lit Verlag, Vienna, 2014, p. 213-228;

GALADZA, Daniel, „Sources for the Study of Liturgy in Post-Byzantine Jerusalem (638-1187 CE)", în *DOP* 67 (2013), p. 75-94;

GALADZA, Daniel, „The Jerusalem Lectionary and the Byzantine Rite", în Bert GROEN, Daniel GALADZA, Nina GLIBETIC, Gabriel RADLE (EDS), *Rites and Rituals of the Christian East: Proceedings of the Fourth International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Lebanon, 10-15 July 2012*, Peeters, Leuven-Paris-Walpole, MA, 2014 [*Eastern Christian Studies* 22], p. 181-200;

GALADZA, Daniel, „The Jerusalim Lectionary and the Byzantine Rite", în B. GROEN, D. GALADZA, N. GLIBETIC, G. RADLE (EDS), *Rites and Rituals of the Christian East*, Peeters, Leuven, 2014 [*Eastern Christian Studies* 22], p. 181-199;

GALADZA, Daniel, „Two Greek, Ninth-Century Sources of the Jerusalem LEctionary: *Sinai Gr. 212* and *Sinai Gr. N.E. ΜΓ 11*", în *BBGC* 11 (2014), p. 79-111;

GALADZA, Daniel, *Liturgy and byzantinization in Jerusalem*, Oxford University Press, Oxfrod, 2018 [*Oxford Early Christian Studies*];

GROVE, Ron, „Towards Recovering the *asmatikai akolouthiai*. What were the «Sung Service» of the Great Churche(es) Like?", în *SL* 30/2 (2000), p. 189-195;

GRUMMEL, Venance, „La reposition de la vraie croix à Jérusalem par Heraclius. Le jour et l'année", în *Byzantinische Forschungen*, I (1966), p. 139-149;

JANERAS, Sebastià, „À propos de la catéchèse XIV[e] de Cyrille de Jérusalem", în *Ecclesia Orans* 3 (1986), p. 309-318;

JANERAS, Sebastià, „I vangeli domenicale della resurrezione nelle tradizioni liturgiche agiopolita e bizantina", în Giustiano FARNEDI (ED.), *Paschale mysterium*, Roma, 1986 [*Studia anselmiana* 91=*Analecta liturgica* 10], p. 55-69;

JANERAS, Sebastià, „La settimana santa nell'antica Liturgia di Gerusalemme", în ANTONII GEORGII KOLLAMPARAMPIL (ED.), *Hebdomadae sanctae celebratio: conspectus historicus comparativus. The celebration of Holy Week in ancient Jerusalem and its development in the rites of East and West*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma, 1997 [*BELS* 93], p. 19-50;

JANERAS, Sebastià, „Le pericope evangeliche dei tre primi giorni della Settimana Santa nella tradizioni agiopolita e bizantina", în *SOC* 15 (2001), p. 29-50;

JANERAS, Sebastià, „Le vendredi avant le Dimanche des Palmes dans la tradition liturgique hagiopolite", în *SOC* 4/1 (2000), p. 59-86;

JANERAS, Sebastià, *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine. Structure et histoire de ses offices*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma, 1988 [*Studia Anselmiana* 99=*Analecta liturgica* 12];

JANIN, Raymond, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantine. Première partie: La siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique*. Tome 3: Les églises et les monasterères, Institut français d'études byzantine, Paris, 1969;

KALAVREZOU, Ioli, „Helping Hands for the Empire: Imperial Ceremonies and the Cult of Relics at the Byzantine Court", în Henry MAGUIRE (ED.), *Byzantine court culture from 829 to 1204*, Harvard University Press, Washington, D.C., 2004, p. 55-57;

KLEIN, Holger A., „Sacred Relics and Imperial Ceremonies at the Great Palace of Constantinople", în Franz ALTO BAUER (ED.), *Visualisierungen von Herrschaft, BYZAS* 5 (2006), p. 79-99;

KNOWLES, Walter, „Holy Week in Hippo: The Weeks Surounding Easter in a Nord African Parish", în *SL* 40 (2010), nr. 2-3, p. 153-165;

LIMOR, Ora, „Reading Sacred Space: Egeria, Paula, and the Christian Holy Land", în Yitzhak HEN (ED.), *De Sion exibit lex et verbum domini de Hierusalem: Essay on Medieval Law, Liturgy, and Literature in Honour of Ammon Linder*, Turnhout, 2001, p. 9-15;

LINGAS, Alexander, „How Musical was the «Sung Office»? Some Observations on the Ethos of the Byzantine Cathedral Rite", în Ivan MOODY, Maria TAKALA-ROZSCZENKO (EDS), *The Traditions of Orthodox Music. Proceedings of the First International Conference on Orthodox Church Music. University of Joensuu, Finland, 13-19 June, 2005*, Joensuu, 2007, p. 217-234;

LINGAS, Alexander, „The First Antiphone of Byzantine Cathedral Rite Matins: From Popular Psalmody to Kalophonia", în L. DOBSZAY (ED.), *Cantus Planus: Papers of the Meeting Held at Esztergom and Visegrád*, Hungarian Academy of Sciences, Budapest, 2001, p. 479-500;

MATEOS, Juan, „La vigile cathédrale chez Égerie", în *OCP* 27 (1961), p. 281-312;

MATEOS, Juan, „The Origins of the Divine Office", în *Worship* 41 (1967), p. 477-485;

MOROZOWICH, Mark M., „East Meets West in Liturgy: Mutual Influence Through the Centuries", în Hans Jürgen FEULNER (ED.), *Liturgies in East and*

West. Ecumenical Relevance of Early Liturgical Development, Acts of the International Symposium Vindobonense I, Vienna, November 17-20, 2007, Lit-Verlag, Münster, 2013, p. 295-307;

Morozowich, Mark, „Historicism and Egeriae: Implications of *In eo typo*", în *Ecclesia Orans* 27 (2010), p. 169-182;

Morozowich, Mark, „Jerusalem Celebration of Great Week Evening Services from Monday to Wednesday in the First Millenium", în *SOC* 14 (2010), p. 99-126;

Morozowich, Mark, „Jerusalem Celebration of Matins and the Hours in Great Week from Monday to Wednesday", în *OCP* 77 (2011), p. 423-447;

Murphy-O'Connor, Jerome, *The Holy Land: An Oxford Archaeological Guide*, Oxford University Press, ^{5}2008;

Parenti, Stefano, „La «vittoria» nella Chiesa di Constantinopoli della Liturgia di Crisostomo sulla Liturgia di Basilio", în Idem, *A Oriente i Occidente di Constantinopoli: Temi e problemi liturgici di ieri e di oggi*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 2010 [*Monumenta Studia Instrumenta Liturgica* 54], p. 27-47;

Parenti, Stefano, „The Cathedral Rite of Constantinopole: Evolution of a Local Tradition", în *OCP* 77 (2011), p. 449-469;

Parenti, Stefano, „Towards a Regional History of the Byzantine Euchology of the Sacraments", în *Ecclesia Orans* 27 (2010), p. 109-121;

Patrich, Joseph, (ed.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the present*, Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, Leuven, 2001 [*OLA* 98];

Pinell, Jordi I Pons, „Orationes aptae diei et loca", în *Atti del Convegno internationale sulla Peregrinatio Egeriae*, Accademia Petrarca di Lettere Arti E Scienze Arrezo, Arezzo, 1990, p. 213-242;

Post, Paul, „Profiles of Pilgrimage: On Identities of Religion and Ritual in the European Public Domain", în *SL* 41/2 (2011), p. 129-155;

Pott, Thomas, *La réforme liturgique byzantine. Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine*, CLV - Edizioni Liturgiche, Roma, 2000 [*BELS* 104].

Renoux, Charles (Athanase), „Un document nouveau sur la liturgie de Jérusalem. Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem", în *LMD* 139 (1979), p. 139-164.

Renoux, Charles, „Les catéchèse mystagogiques dans l'organisation liturgique hiérosolymitaine du IV^{e} au V^{e} siècle", în *Le Muséon* 78 (1965), p. 355-359;

Shourgaïa, Gaga, *La Traditione liturgica del Sabato di Lazzaro e della Domenica delle Palme nei manoscritti bizantini dei secc. XI-XII*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1996;

Shurgaïa, Gaga, „Formazione della struttura dell'ufficio del Sabato di Lazzaro nella tradizione cattedrale di Gerusalemme", în *Annali di Ca'Foscari* 36 (1997), nr. 3, p. 147-168;

Shurgaïa, Gaga, „La struttura della Liturgia delle Ore del Mattino della Domenica delle Palme nella Tradizione di Gerusalemme", în *SOC* 1 (1997), p. 79-107;

Stevenson, Kenneth, *Jerusalem Revisited: The Liturgical Meaning of Holy Week*, Pastoral Press, Washinton, DC, 1988;

Taft, Robert F., S. J., „Mt. Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite", în *DOP* 42 (1988), p. 179-194;

Taft, Robert F., S. J., *Le Rite Byzantin. Bref historique*, traduit de l'anglais par Jean Laporte, Les Éditions du Cerf, Paris, 1996;

Taft, Robert F., S. J, „Cathedral *vs* Monastic Liturgy in the Christian East: Vindicating a Distinction", în *BBGC* 2 (2005), p. 173-219;

Taft, Robert, „In the Bridegroom's Absence. The Paschal Triduum in Byzantine Church" în *La celebrazione del Triduo pasquale: anamnesis e mimesis. Atti del II Congresso Internazionale di Liturgica; Roma, 1988*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma, 1990 [*Analecta Liturgica* 14 = *Studia Anselmiana* 102], p. 71-97;

Taft, Robert, SJ, „A Tale of Two Cities. The Byzantine Holy Week Triduum as a Paradigm of Liturgical History", în J. Neil Alexander (ed.), *Time and Community: In Honor of Thomas Julian Talley*, The Pastoral Press, Washington, 1990 [*NPM Studies in Church Music and Liturgy*], p. 21-41;

Taft, Robert, *History of the Liturgy of St. John Chrysostom. V. Precommunion Rites*, Pontificio Instituto Orientale, Roma, 2000 [*OCA* 261];

Taft, Robert, „Holy Week in the Byzantine tradition", în Antonii Georgii Kollamparampil (ed.), *Hebdomadae sanctae celebratio: conspectus historicus comparativus. The celebration of Holy Week in ancient Jerusalem and its development in the rites of East and West*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma, 1997 [*BELS* 93], p. 68-91;

Thibaut, Jean-Baptiste, *Ordre des offices de la Semaine Sainte à Jérusalim du IVe au Xe siècle*, Maison de la Bonne Presse, Paris, 1926;

Vasilescu, Lucreția, „Pelerinajul. Dimensiuni semantice și spirituale", în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din București*, București, 2001, p. 581-600;

Verhelst, Stéphane, „Les lieux de station du lectionnaire de Jérusalem", în *Proche-Orient chrétien*, 54 (2004), p. 13-70, 247-289;

Verhelst, Stéphane, „Les processions du cycle annuel dans la liturgie de Jérussalem", în *BBGG* III, 11 (2014), p. 217-253.

Verhelst, Stéphane, „The Liturgy of Jerusalem in the Byzantine Period", în Ora Limor and Guy G. Stroumsa (ed.), *Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms*, Brepols Publichers, Turnhout, 2006, p. 421-462.

Verhelst, Stéphane, *La liturgie de Jérusalem à l'époque byzantine. Genèse et structures de l'anné liturgique*, Université hébraïque de Jérusalem, 1999 (lucrare de doctorat, nepublicată);

Vintilescu, Pr. Petre, „Slujba de Joi Mari la Ierusalim în veacul al IV-lea", în *Duminica Ortodoxă*, nr. 39-40/1930, p. 2-3;

Vintilescu, Pr. Petre, „Slujba Floriilor la Ierusalim în veacul al IV-lea", în *Duminica Ortodoxă*, nr. 33-34/1930, p. 3-5;

Zheltov, Priest Michael, Bulaev, Hierodeacon Epifanii, „Stichera of the Sunday Octoechos among the Hymns of the Ancient Tropologion", în *Hristianskoe ctenie* 3 (2018), p. 94-111;

3.3. Celebrarea Săptămânii Mari în alte rituri creștine

***, *Jeudi Saint*, compilé et traduit par sous-diacre Naguy Wasfy, révisé par Higoumè, Père Moussa Anba Bishoy, L'Église Archange Michael et Saint Georges, Paris, ed. a V-a, 2009;

***, *Lundi, Mardi et Mercredi Saints*, compilé et traduit par sous-diacre Naguy Wasfy, révisé par Higoumè, Père Moussa Anba Bishoy, L'Église Archange Michael et Saint Georges, Paris, ed. a V-a, 2009;

***, *Samedi de Lazare et Dimanche des Rameaux*, compilé et traduit par sous-diacre Naguy Wasfy, révisé par Higoumè, Père Moussa Anba Bishoy, ed. a II-a, L'Église Archange Michael et Saint Georges, Paris, 2009;

***, *The Liturgy of the Ethiopian Church*, translated by the Rev. Marcos Daoud, revised by H.E. Blatta Marsie Hazen, Ethiopian Orthodox Church, Kingston Jamaica, 2006;

***, *Vendredi Saint*, compilé et traduit par sous-diacre Naguy Wasfy, révisé par Higoumè, Père Moussa Anba Bishoy, L'Église Archange Michael et Saint Georges, Paris, ed. a V-a, 2009;

Baronian, Arhim. Dr. Zareh, *Cuvânt despre Liturghia Bisericii Armene și Liturghiile răsăritene*, Ed. Ararat, București, 2015;

Bradshaw, Paul F., „The Influence of Jerusalem on Christian Liturgy", în Lee I. Levine (ed.), *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, Continuum, New York, 1999, p. 251-259;

Braniște, Pr. Prof. Dr., Ene, „Cultul bisericilor creștine vechi din Orient", în *Ort* 1 (1965), p. 85-131;

Brock, Sebastian, „The Origins of the Qanona *Holy God, Holy Might, Holy Immortal* according to Gabriel of Qatar (early 7th Century)", în *The Harp* 21 (2006), p. 173-185;

Burmester, O.H.E., „The Homilies or Exhortations of the Holy Week Lectionary", în *Le Muséon* 45 (1932), nr. 37, p. 21-70;

Burmester, O.H.E., „Lectionnaire de la semaine sainte", în *PO* 117 (1933), nr. 24.2, p. 173-294, și 122 (1943), nr. 25.2, p. 179-485;

Burmester, O.H.E., „The Burial of Dead", în *Eastern Church Quarterly* 9 (1952), p. 256-258;

Carr, E., „Penance among the Armenians: Notes on the History of its Practice and its Theology", în *SL* 6 (1976), p. 65-69;

Chaillot, Christine, (ed.), „Dialogul dintre Bisericile Ortodoxe Răsăritene și Bisericile necalcedoniene sau Bisericile ortodoxe Orientale", în *RT* 29 [101] (2019), nr. 1, p. 7-22;

Chauleur, Sylvestre, „L'autel copte", în *Les Cahiers Copte* 9 (1955), p. 1-20;

Dăian, Ioan Alexandru, *Biserica Asiriană în secolele VII-XII*, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna" Sibiu, 2014 (teză de doctorat, nepublicată);

Déri, Balázs, „The Coptic *Psalmos*: Text and Architext, or, Composing in an Oral Music High Culture", în Barbara Haggh, Debra Lacoste (eds), *Papers Read at the 15th Meeting of the IMS Study Group Cantus Planus Bobogókő/hungary, 23-29 Aug. 2009*, The Institute of Mediaeval Music, Ottawa, 2013, p. 163-192;

Florescu, Pr. Lect. Dr. Marius, „Ce mai e nou în dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă și Bisericile Vechi Orientale?", în *AB* 29 [68] (2018), nr. 10-12, p. 161-166;

Florescu, Pr. Lect. Dr. Marius, *Etapele unui dialog uitat. Spre comuniunea sacramentală deplină dintre Biserica Ortodoxă și Bisericile Orientale*, Ed. Astra Museum/Eurobit, Sibiu, 2018;

Fritsch, Emmanuel, „Mēron et chrismation dans la liturgie éthiopienne moderne", în *Chrismation et confirmation. Questions autour d'un rite post-baptismal (LIVe Semaine d'Etudes Liturgiques Paris, 25-28 juin 2007)*, CLV, Roma, 2009, p. 253–263;

Fritsch, Emmanuel, „The Altar in the Ethiopian Church: History, Forms and Meanings", în Bert Groen, Steven Hawkes-Teeples, Stefanos Alexopoulos (eds), *Inquiries into Eastern Christian Worship: Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgies, Rome, 17-21 September 2008*, Peeters Publishers, Leuven-Paris-Walpole, MA, 2012 [*Eastern Christian Studies* 12], p. 443-510;

Hambye, E.R., „The Symbol of the «Coming to the Harbour» in the Syrian tradition", în *Symposium Syriacum 1972*, Roma, 1972 [*OCA* 197], p. 401-411;

Izarn, R. „Sur l'office divin éthiopien", în *RSR* 56 (1968), nr. 2, p. 283-289;

Janin, Raymond, „Le rite syrien et les Églises syriennes", în *REB* 115 (1919), p. 321-330;

Jarry, Jacques, „L'ambon dans la liturgie primitive de l'église", în *Syria* 40 (1963), nr. 1-2, p. 147-162;

Jenkins, Philip, *Istoria pierdută a creștinismului*, traducere de Mihai Moroiu, Ed. Baroque Books & Arts, București, 2018;

Khouri-Saris, G., „La Semaine Sainte dans l'Église syrienne", în *LMD* 41 (1955), p. 96-117;

Kollamparampil, Antony George, „Week of the victorious paschal lamb: from Palm Sunday to Easter Sunday in the East Syrian Liturgy", în Antonii Georgii Kollamparampil (ed.), *Hebdomadae sanctae celebratio: conspectus historicus comparativus. The celebration of Holy Week in ancient Jerusalem and its development in the rites of East and West*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma, 1997 [*BELS* 93], p. 135-163;

Konookadan, Pauly, *The East Syrian Lectionary. An Historico-Liturgical Study*, Mar Thoma Yogam (St Thomas Christian Fellowship), Roma, 1991;

Habtemichael, Kidane, „La celebrazione della Settimana Santa nella Chiesa Etiopica", în Antonii Georgii Kollamparampil (ed.), *Hebdomadae sanctae celebratio: conspectus historicus comparativus. The celebration of Holy Week in ancient Jerusalem and its development in the rites of East and West*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma, 1997 [*BELS* 93], p. 93-134;

Langes, M.F., „The Most Ancient Pennitential Text of the Armenian Theology", în *Didascalia* 1 (1971), p. 43-64;

Lanne, Emmanuel, „Textes et rites de la liturgie pascale de l'ancienne Eglise copte", în *OS* 6 (1961), p. 289-300;

Mikhail, Ramez, „The Coptic Church and the Presanctified Liturgy: The Story of a Rejected Tradition", în *The Alexandria School Journal* 3 (2016), p. 2-30;

NECULA, Pr. Prof. Dr. Nicolae, „Doctrina și viața religioasă a Bisericii Copte reflectate în textele ei liturgice. (Rugăciuni și imne)", extras din *Ort* 1-2 (1974), p. 473-626;
NECULA, Pr. Prof. Nicolae D, „Ritualul Botezului creștin și al Mirungerii în riturile liturgice răsăritene", în *GB* 30 (1971), nr. 9-10, p. 828-846;
NECULA, Pr. Prof. Nicolae D., „Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare din ritul liturgic copt (introducere, traducere și note)", în *GB* 38 (1979), nr. 11-12, p. 1141-1156;
NECULA, Pr. Prof. Nicolae D., „Cultul Maicii Domnului în Biserica Ortodoxă Coptă", în *Ort* 20 (1974), nr. 1, p. 107-119;
PÉRONCEL-HUGOZ, Jean-Pierre, „La dhimmitude au quotidien", în *Nouvelle Revue d'Histoire*, 12 (2016), p. 43-46;
RAES, Alphonse, „Les rites de la pénitence chez les Arméniens", în *OCP* 12 (1947), p. 648-655;
RAMEZ, Mikhail, „Prostrating, Processing and Buryin: The Human Body and its Participation in the Coptic Tradition for Great Friday", în André LOSSKY, Goran SEKULOVSCKI, Thomas POTT (EDS), *Le corps humain dans la liturgie*, 65e Semaine d'études liturgiques, Paris, Institut Saint-Serge, 2-5 juillet 2018, Aschendorff, Verlag, Münster, 2019 [*SÉtL* 65], p. 179-191.
RENOUX, Athanase, „Lectionnaires arméniens et sépulture du Christ", în *OS* 7 (1962), p. 463-476;
RENOUX, Charles (Athanase), „L'Annnonciation du rite arménien et l'Épiphanie", în *OCP* 71 (2005), p. 336-342;
RENOUX, Charles, „La Grande Semaine dans les textes du rite arménien", în Antonii Georgii KOLLAMPARAMPIL (ED.), *Hebdomadae sanctae celebratio: conspectus historicus comparativus. The celebration of Holy Week in ancient Jerusalem and its development in the rites of East and West*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma, 1997 [*BELS* 93], p. 51-65;
RENOUX, Charles, „Le Triduum pascal dans le rite Arménienet les hymnes de la grande semaine", în *REA* 7 (1970), p. 77-79;
RENOUX, Charles, „Lectionnaires arméniene et commémorasion de la sépulture du Christ le Vendredi Saint", în *OS* 7 (1962), p. 463-476;
RENOUX, Charles, „Les Hymnes du rite arménien durant la Grande Semaine", în *Bulletin de littérature ecclésiastique* 69 (1968), p. 115-126;
RENOUX, Charles, „Les lectures quadragésimales du rite arménien", în *REA* 5 (1968), p. 231-247;
RENOUX, Charles, „Office du matin et Lectionnaires", în *REA* 23 (1992), p. 13-25.
ROUWHORST, Gerard, „The Celebration of Holy Week in Early Syriac-Speaking Churches", în Bert GROEN, Steven HAWKES-TEEPLES, Stefanos ALEXOPOULOS (EDS), *Inquiries into Eastern Christian Worship: Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgies, Rome, 17-21 September 2008*, Peeters, Leuven-Paris-Walpole, MA, 2012 [*Eastern Christian Studies* 12], p. 65-80;
SADEK EL GENDI, Sherin, „L'ambon dans l'art copte", în Paola BUZI, Alberto CAMPLANI, Federico CONTARDI (EDS), *Coptic society, literature and religion from late Antiquity to modern times*, vol. II, Peeters, Louvain-Paris-Bristol, 2016 [*OLA* 247], p. 1501-1520;

SIDAROUS, ADEL, „La Pâque Sainte ou La Semaine Sainte selon la liturgie copte", în *Proche-Orient Chrétien*, 17 (1967), p. 3-29;
TAMCKE, Martin, *Creștinii în lumea islamică. De la Mahomed până în prezent*, traducere din limba germană Cătălin-Ștefan Popa, revizuire traducere Vasile Adrian Carabă, Ed. Nemira, București, 2018;
VARGHESE, Baby, „Holy Week celebrations in the West Syrian Church", în Antonii Georgii KOLLAMPARAMPIL (ED.), *Hebdomadae sanctae celebratio: conspectus historicus comparativus. The celebration of Holy Week in ancient Jerusalem and its development in the rites of East and West*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma, 1997 [*BELS* 93], p. 165-186.
VARGHESE, Baby, „Studies in the West Syrian Liturgy of the Consecration of Holy Myron", în *The Harp*, 6 (1993), p. 65-80;
VARGHESE, Baby, Les onctions baptismales dans la tradition syrienne, Ed. Peeters, Louvain, 1989 [CSCO 512/82];
WINKLER, Gabriel, „The Syriac Prebaptismal Anoiting in the Light of Armenian Sources", în *Symposium Syriacum 1976*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1978 [*OCA* 205], p. 317-324;
WRIGHT, William, *Istoria literaturii creștine siriace*, traducere Remus Rus, Ed. Diogenes, București, 1996;
ZANETTI, Ugo, „Les lectionnaires éthiopiens", în Chr.-B. AMPHOUX, J.-P. BOUHOT (EDS), *La lecture liturgique des êpitres catholiques dans l'Eglise anciene*, Lausanne, 1996, p. 197-219;

3.4. Postul Săptămânii Mari

† DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Foame și sete după Dumnezeu – înțelesul și folosul postului* –, Ed. Basilica, București, 2010;
ARGÁRATE, Pablo, *„Unusquisque ut potest id facit*: les practiques de jeûne à Jérusalem d'après le témoignage de l'*Itinerarium Aegeriae*", în André LOSSKY, Goran SEKULOVSCKI (EDS), *Jeûne et practiques de repentance: dimensions communautaires et liturgique*, 58e Semaine d'études liturgiques, Paris, Institut Saint-Serge, 27-30 juin 2011, Aschendorff, Verlag, Münster, 2015 [*SÉtL* 58], p. 115-128;
BACOIANIS, Arhimandrit Vasilios, *Postim pentru Hristos*, Ed. de Suflet/Ed. Tabor, București, 2018;
BLANCHARD, Yves-Marie, „«Pourquoi tes disciples ne jeûne pas?» (*Mc* 2, 18); le paradoxe du jeûne chrétien, selon le Nouveau Testament", în André LOSSKY, Goran SEKULOVSCKI (EDS), *Jeûne et practiques de repentance: dimensions communautaires et liturgique*, 58e Semaine d'études liturgiques, Paris, Institut Saint-Serge, 27-30 juin 2011, Aschendorff, Verlag, Münster, 2015 [*SÉtL* 58], p. 65-77;
DESEILLE, Placide, „Jeûne", în *DSp* 7, 1175-1179;
GKOUTZIOUKOSTAS, Andreas, „Byzantine Officials in the *Typikon* of the Monastery of Christ Pantokrator in Constantinople", în Sofia KOTZABASSI (ED.), *The Pantokrator Monastery in Constantinople*, Walter de Gruyter, Boston/Berlin, 2013, p. 71-82;

JOIN-LAMBERT, Arnaud, „Jeûne et Mystère pascal", în *LMD* 232 (2002), p. 97-107;
LARIN, Vassa, „Feasting and Fasting According to the Byzantine Typikon", comunicare susținută la conferința *Orientale Lumen XII* (Washintogton D.C., SanDiego, Detroit, iunie-iulie 2008) și publicată în *Worship* 83 (2009), p. 133-148;
MCGUCKIN, John Anthony, „The sign of the prophet: the significance of meals in the doctrine of Jesus", în *Scripture Bulletin* 16, 2 (1986), p. 35-40;
MOLDOVAN, Pr. Prof. Dr. ILIE, „Postul ca stare teopatică și filantropia", în *Studii* 3/2005, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, p. 73-81;
ORFEUIL, François, „Le jeûne dans l'Ancien Testament", în ANDRÉ LOSSKY, GORAN SEKULOVSCKI (EDS), *Jeûne et practiques de repentance: dimensions communautaires et liturgique*, 58e Semaine d'études liturgiques, Paris, Institut Saint-Serge, 27-30 juin 2011, Aschendorff, Verlag, Münster, 2015 [*SÉtL* 58], p. 41-63;
REIJNEN, Anne Marie, „Fasting-Some Protestant Remarks. «Not by Bread Alone»: An Argument for the Contemporary Value of Christian Fasting", în *SVTQ* 60/1-2 (2016), p. 269-278;
STAVROU, Michel, „Le jeûne du Grand Carême dans les monastères byzantins aux XIe – XIVe siècles" în ANDRÉ LOSSKY, GORAN SEKULOVSCKI (EDS), *Jeûne et practiques de repentance: dimensions communautaires et liturgique*, 58e Semaine d'études liturgiques, Paris, Institut Saint-Serge, 27-30 juin 2011, Aschendorff, Verlag, Münster, 2015 [*SÉtL* 58], p. 149-157;
TOUVENIN, A., „Jeûne", în *DThC*, 8, 1, col. 1411-1417;
VORONINA, Roty Martine, „Le jeûne dans l'orthodoxie russe: étude historique et etnographique", în *Cahiers slaves* 1 (1997), p. 294;

3.5. *Sistemul lecturilor biblice*

ALLEN jr., Horace T., „Lectionaries – Principles and Problems: A Comparative Analysis", în *SL* 22/1 (1992), p. 68-83;
ANTONIOU, Père Spyridon, „Les lectures psalmodiées dans la tradition liturgique orthodoxe", în *Contacts* 199 (2002), p. 299-310;
BASARAB, Pr. Mircea, *Personalități reprezentative ale exegezei antiohiene*, Ed. Basilica, București, 2019;
BAUER, F., (ET ALL.), „Écriture sainte et vie spirituelle", în *DSp* 4/1, col. 128-278;
BĂDILIȚĂ, Cristian, *Glafire. Nouă studii biblice și patristice*, Ed. Polirom, Iași, 2008;
BÉGUERIE, Philippe, „La Bible née de la liturgie", în *LMD* 126 (1972), nr. 2, p. 108-115;
BIANCHI, Enzo, *Cuvânt și rugăciune. Introducere în lectura duhovnicească a Scripturii*, traducere de Maria-Cornelia Oros, Ed. Deisis, 1996;
BOBRINSKOY, Père Boris, „Les forms rituelles des lectures bibliques. Les rites accompagnant les lectures évangélique et leur sens dans la tradition liturgique byzantine orthodoxe", în *Contacts* 199 (2002), p. 292-298;
BRADSHAW, Paul F., „Perspectives historiques sur l'utilisation de la Bible dans la liturgie", în *LMD* 189 (1992), p. 79-104;

BRADSHAW, Paul F., „The Use of the Bible in Liturgy: Some Historical Perspectives", în *SL* 22/1 (1992), p. 35-52;
BRECK, Pr. Prof. Dr., John, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, traducere: Ioana Tămăian, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2003;
CHIRILĂ, Ioan, „Repere pentru o lectură duhovnicească a Sfintei Scripturi în viziunea exegetică a Sfântului Vasile cel Mare", în *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1630 de ani*, Ed. Basilica, București, 2009, p. 132-140;
CHRISTMAN, Angela Russell, *„What Did Ezekiel See?" Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great*, Brill, Leiden-Boston, 2005 [*Bible in Ancient Christianity* 4];
COMAN, Pr. Conf. Dr., Constantin, *Erminia Duhului. Texte fundamentale pentru o ermeneutică duhovnicească*, Ed. Bizantină, București, 2002;
DALMAIS, Irénée-Henri, O.P., „La Bible vivant dans l'Église", în *LMD* 126 (1972), nr. 2, p. 7-23;
DOCHHORN, Jan (ED.), *„For It Is Written": Essays on the Function of Scripture in Early Judaism and Christianity*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2011 [*Early Christianity in the Context of Antiquity* 12];
DYER, Joseph, „The Desert, the City and Psalmody in the Late Fourth Century", în Sean GALLAGHER, James HAAR, John NÁDAS, Timothy STRIPLIN (EDS), *Western Plainchant in the First Millennium. Studies in the Medieval Liturgy and its Music*, Ashgate, Aldershot, 2003, p. 11-44;
FISHER, Balthasar, „Les psaumes, prière chrétienne, témoignages du IIe siècle", în Monseigneur CASSIEN, Dom Bernard BOTTE (EDS), *La prière des Heures*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1963 [*Lex orandi* 35], p. 85-99;
GUINOT, Jean-Nöel, „La frontière entre allégorie et typologie. École alexandrine, école antiochienne", în *Recherches de Science Religieuse*, 99/2 (2011), p. 207-228;
HAHN, Scott W., „Scripture and the Liturgy: Inseparably United", în *Origins* 35.39 (2006), p. 648-653;
HARL, Marguerite, (în colaborare cu Bruno MEYNADIER și Antoine PIETROBELLI), *Glas de laudă. Cântările biblice din rugăciunea liturgică*, traducere din limba franceză Ștefan Munteanu, Ed. Doxologia, Iași, 2016;
JANERAS, Sebastià, „Les lectionnaires de l'ancienne liturgie de Jérusalem", în *CCO* 2 (2005), p. 71-92;
KLÖCKENER, MARTIN; BÜRKI, BRUNO; JOIN-LAMBERT, ARNAUD (EDS), *Présence et rôle de la Bible dans la liturgie*, Academic Press Fribourg, 2006;
KNIAZEFF, Alexis, „La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantine", în Monseigneur CASSIEN, Dom Bernard BOTTE (EDS), *La prière des Heures*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1963 [*Lex orandi* 35], p. 201-251;
LACOCQUE, André, RICOEUR, PAUL, *Cum să înțelegem Biblia*, traducere de Maria Carpov, Ed. Polirom, Iași, 2002;
MATEOS, Juan SJ, *Celebrarea cuvântului în Liturghia Bizantină. Studiu istoric*, ediția a II-a, revizuită, prefață de Robert F. Taft, SJ, traducere și note Cezar Login, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2014;
MILLER, James, „The *Prophetologion*. The Old Testament of Byzantine Christianity?", în Paul MAGDALINO, Robert NELSON (EDS), *The Old*

Testament in Byzantium, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2010, p. 55-76;
PARPULOV, Georgi R., „Psalters and Personal Piety in Byzantium", în Paul MAGDALINO, Robert NELSON (ED.), *The Old Testament in Byzantium*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington DC, 2010, p. 77-105;
PATAPIOS, Ierom. „The Alexandrinian and the Antiochene Method of Exegesis: Towards a Reconstruction", în *Greek Orthodox Theological Review*, XLIV (1999), 1-4, p. 187-198;
PETRAS, David M., „The Gospel Lectionary of the Byzantine Church", în *SVTQ* 41 (1997), p. 113-140;
PRICOP, Dr. Cosmin, *„Alexandria* și *Antiohia*, două direcții ireconciliabile ale interpretării biblice?", în Eugen MUNTEANU (COORD.), Iosif CAMARĂ, Ana CATANĂ-SPENCHIU, Mădălina UNGUREANU (EDS), *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie. Lucrările Simpozionului Internațional* „Explorări în tradiția biblică românească și europeană", ediția a IV-a, Iași, 8-10 mai 2014, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iași, 2016, p. 217-230;
PRILIPCEAN, Pr. Dr. Cristian, „Teologia «feței lui Dumnezeu» în teofania din Ie. 33, 18-23", în Conf. Dr. Pr. Ilie MELNICIUC-PUICĂ, Lect. Dr. Diac. Cătălin VATAMANU, Asist. Dr. Pr. Cezar-Paul HÂRLĂOANU (EDS), *„Astăzi, am văzut că Dumnezeu vorbește cu omul și acesta rămâne viu". Vorbirea și tăcerea în Revelație. Festschrift la cea de-a 65-a aniversare a Prof. dr. Pr. Petre Semen*, Ed. Doxologia, Iași, 2014 [*Episteme*], p. 68-82;
RAIMBAULT, Christophe, „La place de la Bible dans le *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes*", în *LMD* 273 (2013), nr. 1, p. 69-92;
REICHERT, Jean-Claude, *La victoire et le triomphe de sa mort. La lecture chrétienne des Psaumes dans les rites de la Semaine sainte*, préface de Patrick Prétot, Les Édition du Cerf, Paris, 2018 [*Lex orandi – Nouvelle série*];
ROTEN, Philippe de, „La «christianisation» du psautier par son utilisation liturgique", în Martin KLÖCKENER, Bruno BÜRKI, Arnaud JOIN-LAMBERT (ED.), *Présence et rôle de la Bible dans la liturgie*, Academic Press Fribourg, 2006, p. 165-186;
ROUSSE, Jaques, „Lectio Divina et Lecture Spirituelle", în *DSp* 9, col. 470-510;
ROUSSEAU, Dom Olivier, „La prière des moines au temps de Jean Cassien", în Monseigneur CASSIEN, Dom Bernard BOTTE (EDS), *La prière des Heures*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1963 [*Lex orandi* 35], p. 137-138;
SABO, Theodore, „«All Eye»: A Metaphor from Ezekiel in the Desert Fathers, The School of Gaza, and Gregory Palamas", în *Journal of Early Christian History* 5/2 (2015), p. 117-131;
TRIACCA, Achile M., PISTOIA, Alessandro (EDS), *La liturgie, interprète de l'Écriture. I. Les lectures bibliques pour les dimanches et fêtes. Conférences Saint-Serge XLVIIIe semaine d'études liturgiques, Paris, 25-28 Juin 2001*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma, 2002 [*BELS* 119];
UBACH, Bartolomeu, „La lecture chrétienne des psaumes dans la liturgie", în André LOSSKY, Goran SEKULOVSKI (EDS), *60 Semaine liturgique à Saint-Serge. Bilans et perspectives nouvelles.* Les acts du congrès „60e Semaine

d'études liturgiques", Paris, Institut Saint-Serge, 24-27 juin 2013, Aschendorff Verlag, Münster, 2016 [*SÉtL* 60], p. 93-126;
VELKOVSKA, Elena, „Lo studio dei lezionari bizantini", în *Ecclesia Orans* 13 (1996), p. 253-271;
WRIGHT, N. T., *Scriptura și autoritatea lui Dumnezeu – cum să citim Biblia astăzi*, traducere de diacon Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2016;

3.6. Sistemul lecturilor patristice

***, *Candela*, revistă teologică și bisericească, Cernăuți, anul XLVII, nr. 1-2 (1936), p. 205-314;
***, *Le Grand Carême. Lectures orthodoxes pour chaque jour*, deuxième édition revue et augmentée, textes rassemblés et annotés par Bernard Le Caro avec la participation de Mathieu Malinine, Éditions des Syrtes, Gèneve, 2016;
† ILARION ALFEYEV, Bishop, „The Faith of the Fathers. The Patristic Background of the Orthodox Faith and the Study of the Fathers on the Threshold of the 21st Century", în *SVTQ* 51/4 (2007), p. 371-393;
† KALLISTOS WARE, „Following the Holy Fathers: Is There a Future for Patristic Studies?", în Justin A. MIHOC, Leonard ALDEA (EDS), *A Celebration of Living Theology: A Festschrift in Honour of Andrew Louth*, T&T Clarck, Bloomsbury, 2014, p. 214-224;
ANCILLA, Soeur Marie (ED.), *Découvrir les Pères de l'Église à travers la Liturgie des Heures: tome I. Les Pères avant Nicée*, Desclée de Brouwer, 2010;
ANCILLA, Soeur Marie (ED.), *Découvrir les Pères de l'Église à travers la Liturgie des Heures: tome 2-3. L'Age d'or. Les Pères latins*, Parole et Silence Edition, 2017, 2018;
AUWERS, Jean-Marie, *La Lettre et l'esprit. Les Pères de l'Église, lecteurs de la Bible*, Lumen Vitae, Bruxelles, 2002;
BARKHUIZEN, Jan Harm, „John Chrysostom on the parables in the Gospel of Matthew: A study in Antiochean exegesis", în *Ekklesiastikos Pharos* 80 (1998), p. 160-178;
BARRÉ, Henri, „Homéliaires", în *Dsp* 7/1, col. 597-606;
BECK, Edmond, „Éphrem le Syrien (saint)", în *DSp* 4/1, col. 788-800;
BIGHAM, Pr. Stéphane, *Sfântul Epifanie al Salaminei în controversa isihastă. Respingerea unor ipoteze teologice moderne*, traducere de Dragoș Gâscă, Ed. Doxologia, Iași, 2013;
BOLNISI, Jean de, *Homélies des dimanches de carême suivant la tradition de Jérusalem et autres homélies (I-XIV)*, Introduction, traduction, choix des variantes et notes Stéphane Verhelst, Les Éditions du Cerf, Paris, 2015;
BROCK, Sebastian, „St Ephrem in the Eyes of Later Syriac Liturgical Tradition", în *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 2/1 (1999 [2010]), p. 5-25;
BROCK, Sebastian *et al.*, „Efrem Sirin", în *Pravoslabnaja enciklopedija*, vol. 19, p. 79-105 (disponibil on-line la http://www.pravenc.ru/text/376984.html);
CASSINGENA-TRÉVEDY, François, *Les Pères de l'Église et la liturgie. Un esprit, une experience. De Constantin à Justinien*, Desclée de Brouwer, Paris, 2009;
CONGOURDEAU, M.-H., „Syméon Métaphraste", în *DSp* 14, col. 1383-1387;

DARROUZÈS, Jean, „Georges de Nicomédie", în *DSp* 6, col. 242;
FÉDOU, Michel, „Lire les Pères aujourd'hui", în *Études* 399 (2003), nr. 7, p. 71-80;
GY, P.-M., „La question du système des lectures de la liturgie byzantine", în *Miscellanea liturgica in onore di sua eminenza il cardinale Giacomo Lercaro*, vol. II, Roma, 1967, p. 251-261;
GRÉGOIRE, Réginald, „Homéliaires" („Homéliaires orientaux"), în *Dsp* 7/1, col. 597-617;
HEMMERDINGER-ILIADOU, D., „Éphrem (les version)", în *DSp* 4/1, col. 800-819;
ICĂ jr, IOAN I., „Patristica și teologia modernă. Semnificația și actualitatea unui program teologic (G. Florovsky)", în *MA* 27 (1982), nr. 10-12, p. 707-714;
LAHAM, Lofti, „La place des Saints Pères dans la Liturgie de l'Église Byzantine", în *SP* 17/2 (1982), p. 565-568;
LOGIN, Cezar; PINTEA, Siméon Ștefan; „La place de l'homélie dans la tradition orthodoxe roumaine contemporaine", în André LOSSKY, Goran SEKULOVSCKI (EDS), *Nos practiques homilétiques: enjeux liturgiques et théologiques*, 62e Semaine d'études liturgiques, Paris, Institut Saint-Serge, 27-30 juin 2015, Aschendorff, Verlag, Münster, 2017 [*SÉtL* 61], p. 183-194
LOSSKY, André, „Le système des lectures patristiques prescrites au cours de l'année liturgique par les Typika byzantins: une forme de prédication intégrée dans l'office divine", în ACHILE M. TRIACCA, ALESSANDRO PISTOIA (ED.), *La prédication liturgique et les commentaires de la liturgie. Conférences Saint-Serge XLVIIIe semaine d'études liturgiques, Paris, 25-28 Juin 1990*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma, 1992 [*BELS* 65], p. 25-56;
LOSSKY, André, „Lectures d'homélies patristiques dans l'office byzantin, une catéchèse dans la liturgie", André LOSSKY, Goran SEKULOVSCKI (EDS), *Nos practiques homilétiques: enjeux liturgiques et théologiques*, [*SÉtL* 61], p. 71-82;
MARINESCU, Adrian, „Criteriile și fundamentele patristice ale Teologiei, elemente structurale ale Teologiei ortodoxe dintotdeauna și premize ale rezolvării problematicii teologice de astăzi. Studiu de caz: Gândirea (perspectiva teologică), metoda, contribuția teologico-liturgică și receptarea Părinților la Păr. D. Stăniloae (I)", în *ST* 9 (2013), nr. 2, p. 263-239;
MARKSCHIES, Christoph, „Patristics and Theology: From Concordance and Conflict to Competition and Collaboration?", în Brouria BITTON-ASHKELONY, Theodore DE BRUYN, Carol HARRISON (ED.), *Patristic Studies in the Twenty-First Century. Proceedings of an International Conference to Mark the 50th Anniversary of the International Association of Patristic Studies*, Brepolis Publishers, Turnhout, 2015, p. 367-388;
MAROT, Dom Hilaire, „La place des lectures bibliques et patristiques dans l'office latin", în Monseigneur CASSIEN, Dom BERNARD BOTTE (ED.), *La prière des Heures*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1963 [*Lex orandi* 35], p. 155-165;
MCGOLDRICK, Patrick, „Liturgy: The Context of Patristic Exegesis", în Thomas FINAN and Vincent TWOMEY (EDS), *Scriptural Interpretation in the Fathers: Letter and Spirit*, Four Courts Press, Dubin, 1995, p. 27-37;
MEGHEȘAN, Pr. Conf. Dr. Dumitru, „Teologie și poezie în gândirea Sf. Efrem Sirul", în *OT* 1 (2000), nr. 3, p. 19-38;

MIHAIL, Zamfira, „Diffusion en roumain de l'oeuvre de saint Ephrem le Syrien: une expression d'héritage byzantin", în *Byzantinische Forschungen* 25 (1999), p. 111-129;
NASSIF, Bradley, „John Chrysostom on the Nature of Revelation and Task of Exegesis", în Mattew BAKER, Mark MOURACHIAN (EDS), *What is the Bible? The Patristic Doctrine of Scripture*, Fortress Press, Minneapolis, 2016, p. 49-66;
NAUTIN, P., „Épiphane (Saint) de Salamine", în *DHGE* 15, col. 617-631;
NICOLESCU, Costion, „Principalele caracteristici ale operei Sfântului Efrem Sirul", în *AltB* 13 (2002), nr. 7-9, p. 7-30;
PARASCHIV, Constantin, „Omilie", în *DTO*, p. 645-647;
STRUNK, Oliver, „Saint Gregory of Nazianzus and the Proper Hymns for Easter", în *Late Classical and Medieval Studies in Honour of A.M. Friend*, Princeton University Press, 1955, p. 82-87;
TANDONET, Roger, „Épiphane (saint) de Constantia (Salamine) en Chypre, évêque", în *DSp* 4/1, col. 854-861;
TOROCZKAI, Ciprian Iulian, *Tradiție patristică în modernitate. Ecleziologia Pr. Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatristice contemporane*, ed. a II-a, Ed. Andreiana, Sibiu, 2011;
TSIRONIS, Niki, „Historicity and Poetry in ninth-century Homiletics: the homilies of patriarch Photios and George of Nicomedia", în Mary B. CUNNINGHAM, Pauline ALLEN (EDS), *Preacher and audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, Brill Leiden/Boston/Köln, 1998, p. 295-316;
VAILLANT, André, „L'homélie d'Epiphane sut l'ensevelissement du Christ", în *Radovi staroslavenskog Instituta* 3 (1958), p. 5-101;
VAILLANT, André, „Le saint Éphrem slave", în *Byzantinoslavica* 19/2 (1958), p. 279-286;
WILLIAMS, D. H, *The Church's Bible: The Gospel of Mattew, interpreted by Early Christian Commentators*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2018;
WILLIAMS, D. H., „The Gospel of Matthew in Service of the Early Fathers", în *Pro Ecclesia* 23 (2015), p. 81-98;
WILLIAMS, Georges, „The Neopatristic Syntesis of Georges Florovsky", în Andrew BLANE (EDS), *Georges Florovsky. Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, St. Vladimir's Seminary Press, 1993, p. 287-340;

3.7. Imnografii Săptămânii Mari

***, *Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Italiae Inferioris*, compiled and commentaries prepared by A. Debiasi Gonzato, Istituto di studi bizantini e neoellenici Università di Roma, Roma, 1966;
ALEXA, Pr. drd. Nicolae, „Întruparea și Învierea Mântuitorului după Octoih și Penticostar", în *BOR* 100 (1982), nr. 1-2, p. 141-155;
BAUMSTARK, Anton, „Les textes liturgique (La poésie liturgique)", în *Irenikon* 5 (1934), p. 362;

BERNARD, Philippe, „La dialectique entre l'hymnodie et la psalmodie, des origins à la fin du VIe siècle. Bilan des connaissances et essai d'interprétation", în *Rivista internationale di musica sacra* 26/1 (2005), p. 11-163;
BIZĂU, Pr. Prof., Ioan, „Imnografia și cântarea liturgică în mistica sacramentală a Sfântului Nicolae Cabasila", în *Studia Universitatis Babeș Bolyai – Theologia Ortodoxă*, 44 (2003), nr. 1-2, p. 189-210;
BOUVY, Edmond, „La Semaine Sainte et la poésie liturgique", în *EO* 7 (1897), p. 193;
BUCUR, Bogdan G., „Exegesis of Biblical Theophanies in Byzantine Hymnography: Rewritten Bible"?, în *Theological Studies* 68 (2007) nr. 1, p. 92-112;
CUNNINGHAM, Mary B. „The Reception of Romanos in Middle Byzantine Homiletics and Hymnography", în *DOP* 62 (2008), p. 251-261;
EMEREAU, Casimir, „Hymnographi byzantini Quorum nomina in litteras digessit notulisque adornavit", în *EO* 21 (1922), p. 258-279; 22 (1923), p. 11-25, 420-439; 23 (1924), p. 196-200, 276-285, 408-414; 24 (1925), p. 164-179; 25 (1926), p. 178-184;
FARCAȘIU, Diac. lect. drd. Lucian, „Reprezentarea sfinților imnografi și melozi în pictura bisericească", în *Teologia* 12 (2008), nr. 1, p. 185-195;
FARCAȘIU, Diac. lect. drd. Lucian, „Sf. Ioan Damaschin. Personalitatea și opera sa imnografică", în *Teologia* 12 (2008), nr. 2, p. 56-68;
FARCAȘIU, Diac. lect. drd. Lucian, „Sfântul imnograf Roman Melodul. Elemente de biografie și opera sa imnografică", în *Teologia* 13 (2009), nr. 1, p. 115-124;
FARCAȘIU, Diac. lect. drd. Lucian, „Teologia imnografică a praznicului Schimbării la Față a lui Hristos", în *Teologia* 9 (2005), nr. 3, p. 104-117;
FARCAȘIU, Lucian, „Melod", în *DTO*, p. 557-559;
FARCAȘIU, Pr. Lect. Dr. LUCIAN, *Teologia imnografiei praznicelor împărătești din ciclul pascal. Studiu liturgic-istoric*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2010;
FOLLIERI, Enrica, *Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Roma, 1960-1966 [*Studi e testi* 211-213*bis*];
GETCHA, Archidiacre JOB, „L'utilisation des automèles en tant que lien entre les différentes fêtes de l'économie du salut dans le rite byzantin", în Achile M. TRIACCA, Alessandro PISTOIA (EDS), *L'Hymnographie. Conférences Saint-Serge XLVI[e] semaine d'études liturgiques*, Paris, 29 Juin-2 Juillet 1999, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma, 2000 [*BELS* 105], p. 201-213.
GRĂJDIAN, Pr. Prof. Dr. Vasile, *Studii de teologie imnografică*, Ed. Universității „Lucian Blaga", Sibiu, 2008;
GRĂJDIAN, Pr. Prof. Dr. Vasile, *Teologia cântării liturgice în Biserica Ortodoxă. Aspecte de identitate a cântării liturgice ortodoxe*, Ed. Universității „Lucian Blaga", Sibiu, 2000;
HANNICK, Christian, „Exégèse, typologie et rhétorique dans l'hymnographie byzantine", în *DOP* 53 (1999), p. 207-218;
HANNICK, Christian, „Hymnographie et hymnographes sabaïtes", în Joseph PATRICH (ED.), *The Sabaite Heritage*, p. 217-228.
JEFFERY, Peter, „The Lost Chant Tradition of Early Christian Jerusalem: Some Possible Melodic Survivals in the Byzantine and Latin Repertories", în *Early Music History* 11 (1992), p. 151-190;

JEFFERY, Peter, „The Meanings and Function of *Kyrie eleison*", în Bryan D. SPINKS (ED.), *The Place of Christ in Liturgical Prayer. Trinity, Christology, and Liturgical Theology*, Liturgical Press, Collegeville Minnesota, 2008, p. 127-194;
KATAPHYGIOTOU-TOPPING, Eva, „Women Hymnographers in Byzantium", în *Diptycha* 3 (1982- 1983), p. 98-110;
KOUREMBELES, Ioannis G., *Viziunea teologică a Sfântului Roman Melodul. Opinia istorico-dogmatică contemporană și teologia poetică*, traducere din limba neogreacă de Alexandru Prelipcean, Ed. Doxologia, Iași, 2013;
LOUTH, Pr. Andrew, *Sf. Ioan Damaschinul. Tradiție și originalitate în teologia bizantină – cu câteva scrieri inedite*, traducere pr. prof. Ioan Ică sn și diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2010;
LOUTH, Pr. Andrew, *et all.*, „Ioann Damaskina", în *Pravoslabnaja enciklopedija*, vol. T. 26, 27-66 (disponibil on-line la http://www.pravenc.ru/text/471131.html);
MATONS, José Grosdidier de, *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*, Éditions Beauchesne, Paris, 1977;
MELLAS, Andrew, „Emoții liturgice în imnele bizantine: condacul «La biruința Crucii» al lui Roman Melodul", în Alexandru IONIȚĂ (ED.), *Imnografia liturgică bizantină. Perspective critice*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2019 [*Studia Oecumenica* 13], p. 240-269.
MUREȘANU, Teodora, *Sfântul Roman Melodul „dulce cântărețul" – viața și opera*, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Ortodoxă, 2016 (teză de doctorat, nepublicată);
NICUȘOR, Pr. Tucă T., *Hristologia reflectată în imnografia ortodoxă – studiu liturgic-dogmatic*, Editura Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2004;
ONER, Arhim. SILOUANOU (AMIR), *Hē omilētikē diastasē hymnographias tēs megalēs hebdomadas*, Universitatea „Aristotel" din Tesalonic, Facultatea de Teologie, Tesalonic, 2010 (lucrare de doctorat, nepublicată);
OROS, Mircea, „Imnografi creștini, autori de imne liturgice în Cartea Triodului", în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Theologia Orthodoxa*, 1-2/2003, p. 182-188;
PANAGOPOULOS, Spyros, „Kassia: A female hymnographer of the 9th century", în *Proceedings of the 1st International Conference of the American Society of Byzantine Music and Hymnology*, Atena, 2007, p. 111-123; reluat și sub titlul „Kassia: A female hymnographer of the 9th century Byzantium and her hymnographic poem on the Vesper of Holy Tuesday", în *De Medio Aevo* 7/1 (2015), p. 115-122;
PRELIPCEAN, Alexandru, „Sfântul Roman Melodul – imnograful desăvârșit al Ortodoxiei", în *ST*[s] 7 (2011), nr. 2, p. 59-105;
PRICOP, Dr. Cosmin, „*Aprofundare* sau *alterare*? Aspecte ale receptării textului biblic în imnografia ortodoxă. Studiu de caz – slujba Nașterii Domnului", p. 1-7 (articol în variantă electronică);
REICHMUTH, Roland Joseph, *Tipologia în condacele autentice ale Sfântului Roman Melodul*, traducere din limba engleză de Valentin-Radu Trandafir, ediție îngrijită, studiu introductiv, note și bibliografie de Alexandru Prelipcean, Ed. Doxologia, Iași, 2020;

SAVA, Pr. Prof. Viorel, „Iubirea lui Dumnezeu față de creația Sa reflectată în cultul ortodox", în *TV* 7 (1997), nr. 1–6, p. 43–50;
SAVA, Pr. Viorel, „Imn", „Imnografie", „Imnologie", în *DTO*, p. 436;
SCHORK, R.J., „Dramatic dimension in Byzantine hymns", în *SP* 8 (1966), p. 271-27
SCHÖNBORN, Christoph von, *Sofronie al Ierusalimului. Viața monahală și mărturisirea doctrinară*, traducere de Măriuca și Adrian Alexandrescu, Ed. Anastasia, București, 2007;
SHOEMAKER, Stephen J., *Fecioara Maria în credința și evlavia creștină primară*, traducere din limba engleză de Lucian Filip, Ed. Doxologia, Iași, 2018;
SILVAS, Anna M., „Kassia the Nun c. 810-c.865: an Appreciation", în Lynda GARLAND (ED.), *Byzantine women: varieties of experience AD 800-1200*, Centre for Hellenic Studies, King's College, London, 2006, p. 17-39;
SIMIĆ, Kostas, „Kassia's hymnography in the light of patristic sources and earlier hymnographical works", în *Recueil des travaux de l'Institut d'études byzantines* 48 (2011), p. 7-37;
STANCIU, Pr. Prof., Vasile, „Elemente de exegeză imnografică în teologia ortodoxă contemporană", în *Studia Universitatis Babeș Bolyai – Theologia Ortodoxă*, 48 (2003), nr. 1-2, p. 85-91;
STIERNON, Daniel, „Joseph l'Hymnographe (saint)", în *Dsp* 8, col. 1354;
STIERNON, Daniel, „Joseph Stoudite (saint)", în *Dsp* 8, col. 1408;
STIERNON, Daniel, „La vie et l'oevre de S. Joseph l'Hymnographe. A propos d'une publication récente", în *REB* 31 (1973), p. 243-266;
STRUGARIU, Drd. C., „Imnografii Triodului. Studiu liturgic", în *MMS* 58 (1982), nr. 1-2, p. 27-40;
SZÖVÉRFFY, Joseph, *A Guide to Byzantine Hymnography: A Classified Bibliography of Texts and Styudies*, Brookline, Leyden, 1978-1979;
ȘTEFAN, Arhidiacon Răzvan-Constantin, *Stihirile dogmatice anastasime. Izvoarele liturgice și tradiția muzicală (din secolul al XI-lea până în prima jumătate a secolului al XIX-lea)*, Ed. Basilica, București, 2014;
TAFT, Robert F. SJ, „Christ in the Byzantine Divine Office", în Bryan D. SPINKS (ED.), *The Place of Christ in Liturgical Prayer. Trinity, Christology, and Liturgical Theology*, p. 65-87;
TILLYARD, H.J.W., „A Musical Study of the Hymns of Cassia", în *Byzantinische Zeitschrift* 20 (1911), p. 420-485;
TOMA, Parasckevi, *Joseph the Hymnographer. Kanones on Saints According to the Eight Modes. Critical Edition*, Zürich, 2018;
TRIPOLITIS, Antonia, *Kassia: the legend, the woman, and her work*, Garland, New York, 1992;
TSIRONIC, Niki, *Cassia the Hymnographer*, Atena, 2002;
VINTILESCU, Pr. PETRE, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, Ed. Pace, București, 1937;
WELLESZ, Egon, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Clarendon Press, Oxford, 1961;
ZUGRAVU, GHEORGHIȚĂ, *Kassia the Melodist. And the Making of a Byzantine Hymnographer*, Columbia University, 2013;

3.8. Săptămâna Sfintelor Pătimiri. Abordare liturgică. Aspecte generale. Varia

† DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Făclii de Înviere – Înțelesuri ale Sfintelor Paști –*, ediția a III-a, revăzută, Ed. Basilica, București, 2008;
† LAURENȚIU STREZA, Mitropolitul Ardealului, *Din exilul păcatului la masa Împărăției. II. Pelerini cu Hristos spre Înviere, prin Postul Mare*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2017;
***, *Holy Week: A Series of Meditations*, St. Vladimirs Seminary Press, Yonkers, 2018;
ANDRONIKOF, Constantin, *Le cycle pascal. Les sens des Fêtes II*, Éditions l'Age d'Homme, Lausanne et Paris, 1985;
ARRANZ, Miguel, „L'office de la veillé nocturne dans l'Église greque et dans l'Églisse russe", în *OCP* 42 (1976), p. 407;
BEHR, Pr. Prof. John, *Crucea lucrează în lume. Omilii pentru perioadele liturgice de peste an*, traducere din limba engleză Dragoș Dâscă și Adela Lungu, Ed. Doxologia, Iași, 2016;
BERBECEL, Marian, *Săptămâna Sfintelor Patimi în cărțile de cult și în evlavia credincioșilor*, Facultatea de Teologie „Justinian Patriarhul" din București, 2009, (teză de doctorat, nepublicată);
BERTONIÈRE, Gabriel, *The Sundays of Lent in Triodion: The Sundays without a Commemoration*, Pontificio Instituto Orientale, Roma, 1997 *[OCA 253];*
BRADSHAW, Paul F., „Prayer Morning, Noon, Evening, and Midnight: An Apostolic custom?", în *SL* 13 (1979), p. 57-62;
CHRISTIANSEN, Stephan R., *From Palm Sunday to Easter Sunday. Journay with Christ through His Final Days*, Covenant Communications, Inc., Utah, 2019;
CLERCK, Paul de, *„Lex orandi, lex credendi.* Sens originel et avatars historique d'un adage équivoque", în *QL* 59 (1978), p. 193-212;
FARCAȘIU, Pr. Lect. Dr. Lucian, *Prin Cruce – la Înviere. Semnificația teologică și duhovnicească a perioadelor liturgice ale Triodului și Penticostarului*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2014;
FARWELL, James, *This Is the Night: Suffering, Salvation, and the Liturgies of Holy Week*, T&T Clarck, New York, 2005;
GALADZA, Daniel, „The Liturgical Year and Mystagogy: Entering into the Pascal Mystery. Presentation to the Meeting of the Bishops of the Catholic Eastern Rite Churches in Europe, London, Great Britain, October 26-29, 2017", în *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies*, 59 (2018), nr. 1-4, p. 173-192;
KOUMARIANOS, Pavlos, „Liturgical Problems of Holy Week", în *SVTQ* 46 (2002), p. 3-21;
KRUEGER, Derek, *Liturgical Subjects. Christian Ritual, Biblical Narrative, and the Formation of the Self Byzantium*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2014;
LELOIR, Louis, „La cronologia della Settimana Santa", în *Rivista Liturgica* 5 (1957), p. 286-301;

MAZZA, Enrico, „*Lex orandi* et *lex credendi*. Que dire d'une *lex agendi* ou *lex vivendi*?. Pour une théologie du culte chrétien", în *LMD* 250 (2007), nr. 2, p. 111-133;
MOHRMANN, C., „Pascha, passio, transitus", în *Etudes sur le latin des chrétiens*, Roma, 1958, p. 205-222;
NECULA, Pr. prof. NICOLAE D., „Săptămâna Sfintelor Pătimiri în viața creștin-ortodoxă", în *GB* 52 (1996), nr. 1-4, p. 33-38;
OROS, Mircea, „Etapele formarii Triodului", în *Studia Universitatis Babes-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, XVL (2000), nr. 1-2, p. 189-196;
PIERCE, Joanne M., „Holy Week", în Paul F. BRADSHAW (ED.), *New SCM Dictionary of Liturgy and Worship*, SCM Press, London, 2013, p. 237;
PRÉTOT, Patrick, „La Semaine Sainte: Le «grand récit» entre *mimésis* et *anamnésis*", în *LMD* 232 (2002), nr. 4, p. 7-34;
PRÉTOT, Patrick, „Théologie sacramentaire et célébration du mystère du Christ dans l'année liturgique", în *RSR* 97 (2009), p. 515-537.
RAHNER, Karl, RATZINGER, Joseph, *Settimana Santa*, ed. a V-a, Editrice Queriniana, Brescia, 1993;
RATZINGER, Joseph, [Papa Benedict al XVI-lea], *Iisus din Nazaret. Partea a II-a. de la intrarea în Ierusalim la Înviere*, traducere din limba germană de Cristian Langa, Cristina Palici și Mihai Pătrașcu, volum coordonat de Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2012;
SAVA, Pr Prof. Dr. Viorel, „Săptămâna Mare, călătorie cu Hristos prin Pătimiri spre Înviere", în *„În Biserica slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. I, Ed. Doxologia, Iași, 2012, p. 185-192 [*Episteme* 8];
SIMONOPETRITUL, Ieromonah Makarios, *Triodul explicat. Mistagogia timpului liturgic*, ediția a II-a, traducere: diac. Ioan I Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2003; varianta în limba franceză, Macaire DE SIMONOS PÉTRA, *Mystagogie du Grand Carême. Essai de théologie du temps liturgique*, Ed. Apostolia, Limours, 2018 [*Doxologia*];
SMITH, S., „The Holy Week Chronology: a Postscript", în *Irish Ecclesiastical Record* 95 (1961), p. 188;
STĂNILOAE, Pr. Prof. Dumitru, „Drumul cu Hristos Mântuitorul prin Tainele și sărbătorile Bisericii Ortodoxe", în *Ort* 28 (1976), nr. 2, p. 402-416;
STOSUR, David A., „Narrative Signification and the Pascal Mystery", în *QL* 96 (2015), p. 41-63;
TODOR, Pr. Nichifor, „Despre geneza și prezența Triodului în Biserica noastră", în *MA* 15 (1970), nr. 4-6, p. 287-288;
VÎLCIU, Pr. Prof. Dr. Marian, „Semnificații zilelor Săptămânii Patimilor în spiritualitatea ortodoxă", în *Analele Universității „Valahia"*, Târgoviște, 2008, p. 195-202;
WALTHER, James A., „The Cronology of Passion Week", în *Journal of Bible Literature* 77 (1958), p. 116-122.

3.9. Sâmbăta lui Lazăr și Duminica Stâlpărilor

ABEL, F.-M., „Jérusalem", în *DACL*, 7/2, col. 2303-2374;
BAUMSTARK, Anton, „La solennité des palmes dans l'ancienne et la nouvelle Rome", în *Irénikon* 13 (1936), nr. 1, p. 3-24;
BOULET, Noël Maurice-Denise, „Le Dimanche des Rameax", în *LMD* 41 (1955), p. 16-33;
CABROL, Fernand, „Lazare (Samedi et dimanche de)", în *DB* 8/2, col. 2086-2088;
CANERI, Sandrine, „De Hoshana rabba au Dimanche des Palmes: l'attente ardente du Salut", în André LOSSKY, Goran SEKULOVSCKI, Thomas POTT (EDS), *Liturgie et religiosité, 64e Semaine d'études liturgiques, Paris, Institut Saint-Serge, 26-29 juin 2017*, Aschendorff, Verlag, Münster, 2018 [*SÉtL* 64], p. 47-62.
FARCAȘIU, Pr. Lect. Dr. Lucian, *Teologia imnografiei praznicelor împărătești ale Mântuitorului Iisus Hristos, cu dată fixă. Studiu liturgic-istoric*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2012;
HOFIUS, Otfried, „Învierea lui Lazăr în imnografia Bisericii Ortodoxe. O contribuție la istoria interpretării pericopei din Ioan 11, 1-44", în Alexandru IONIȚĂ (ED.), *Interpretarea biblică între Biserică și Universitate: perspective interconfesionale*, Ed. Andreiana/Presa Universitară Clujeană, Sibiu/Cluj-Napoca, 2016 [*Studia Oecumenica* 10], p. 178-201;
IONIȚĂ, Alexandru, „Minunea învierii lui Lazăr (*In* 11, 1-44) și «iudeii» în interpretarea imnografiei bizantine", în IDEM (ED.), *Interpretarea biblică între Biserică și Universitate: perspective interconfesionale*, Ed. Andreiana/Presa Universitară Clujeană, Sibiu/Cluj-Napoca, 2016 [*Studia Oecumenica* 10], p. 224-248;
KINMAN, Brent, *Jesus'entry into Jerusalem: in the context of Lukan theology and the politics of his day*, Brill, Leiden, 1995;
LECLERCQ, Henri, „Lazare", în *DACL* 8/2, col. 2043-2081;
LEGENDRE, A., „Jérusalem", în *DB* 13, col. 1317-1396;
MARCHADOUR, Alain, *Lazare. Histoire d'un récit, récit d'une histoire*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1988 [*Lectio divina* 132];
MONTEFIORE, Simon Sebag, *Ierusalim. Biografia unui oraș*, traducere din engleză de Luminița Gavrilă Cioroianu, Samranda Nistor, Constantin Dumitru Palcus, Ed. Trei, București, 2012;
MOROZOWICH, Mark M., „A Palm Sunday Procession in the Byzantine Tradition? A Study of the Jerusalem and Constantinopolitan Evidence", în *OCA* 75 (2009), p. 356-383;
RENARD, Paul, „Lazare", în *DB* 4, col. 140-141;
THIBAUT, Jean-Baptiste, „Solennité du dimanche des Palmes", în *EO* 20 (1921), nr. 121, p. 68-78;
VLADIMIRESCU, Mihai Valentin, *Viața de zi cu zi în vremea lui Iisus*, Ed. Polirom, Iași, 2013;

3.10. *Triduum-ul Mirelui*

† Calinic, Arhiepiscop al Sucevei și Rădăuților, *Familia și filantropia, două instituții divino-umane*, Ed. Crimca, Suceava, 2020;

† Dr. Irineu Popa, Mitropolitul Olteniei, *Așteptând pe cel ce este și cel ce vine*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2017;

Baghos, Mario, „The Recapitulation of History and the «Eighth Day»: Aspects of St Basil the Great's Eschatological Vision", în Doru Costache, Philip Kariatlis (eds), *Cappadocian Legacy: A Critical Appraisal*, St Andrew's Orthodox Press, Sydney, 2013, p. 151-168, publicat inițial în *Phronema* 25 (2010), p. 85-103;

Brändle, Rudolf, „Jean Chrysostom. L'importance de Matth. 25, 31-46 pour son éthique", în *Vigiliae Christianae* 31 (1977), p. 47-52;

Brändle, Rudolf, „The sweetest passage: Matthew 25:31-46 and assistance to the poor in the homilies of John Chrysostom", în S.R. Holman (ed.), *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, Baker Academic, Grand Rapid, Michigan, 2008 [*Holy Criss Studies in Patristic Theology and History* 1], p. 127-139.

Brandon, S.G.F., *Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*, Manchester University Press, Manchester, 1967;

Brown, Paul J., *Bodily Ressurection and Ethics in 1 Cor 15*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2014;

Cricovean, Pr. dr. Mircea, „Aspecte eshatologice la Sfântul Ioan Gură de Aur", în *Orizonturi teologice* 5 (2004), nr. 2, p. 113-124;

Daniel, Constantin, „Enigma smochinului și zeloții în Sfintele Evanghelii", în *ST* 24 (1972), nr. 1-2, p. 45-58;

Daniel, Constantin, „Esséniens, zélots et sicaires et leur mention par paronymie dans le Nouveau Testament", în *NVMEN. International Review for the History of Religions*, 13 (1966), nr. 2, p. 88-115;

Ermoni, V., „Judas Iscariote", în *DB* 13, col. 1803-1805;

Eslinger, Lyle, „Judas Game: The Biology of Combat in the Gospel of John", în *JSNT* 77 (2000), p. 45-73;

Fantino, Jacques, „Foi chrétienne et transformation du monde", în *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 90 (2006), nr. 2, p. 297-315;

Focant, Camille, „Eschatologie et questionnement éthique dans l'évangile de Matthieu", în *Revue Théologique de Louvain* 39 (2008), nr. 4, p. 520-546;

Galot, Jean, „Eschatologie", în *Dsp* 4/1, col. 1020-1059

Harissiadis, C., „L'eschatologie du Dimanche du Jugement dernier", în A. M. Triacca, A. Pistoia (ed.), *Eschatologie et Liturgie. Conférences Saint-Serge XXXIe Semaine d'études liturgiques. Paris, 26-29 iunie 1984*, p. 101-113.

Hausher, Irénée, *Plânsul și străpungerea inimii la Părinții răsăriteni*, ediția a II-a, traducere de Mihai Vladimirescu, Ed. Deisis, Sibiu, 2009;

Healy, Nicolas J., *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar. Being as Communion*, Oxford Univertity Press, New York, 2005;

Hengel, Martin, *Victory Over Violence and Was Jesus a Revolutionist?*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, OR, 2002;

Kalomiros, Alexandros, *Sfinții Părinți despre originile și destinul omului și cosmosului. Sfatul cel veșnic. Râul de foc. Slava materiei*, traducere și postfață: Pr. prof. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1998;

Lemeni, Lect. dr. Daniel, „«Ca și cum ai fi murit deja»: Exercițiul morții în tradiția ascetică timpurie", în *AB* 29[68] (2018), nr. 10-12, p. 61-67;

Lot-Borodine, Myrra, „Le mystere du «don des larmes» dans l'Orient chretien", în *Vie Spirituelle* (supliment), septembrie, 1936, p. 65-110; retipărit, „La doulereuse joie", în *Spiritualite Orientale*, 14 (1974), p. 131-195;

Marc, Michel, „Le retour de l'eschatologie dans la théologie contemporaine", în *RSR* 58 (1984), nr. 1-3, p. 180-195;

Mojzeš, Marcel, „Introduzione alla teologia e spiritualità dei *Katanyktika* dell'*Octōichos*", în Bert Groen, Steven Hawkes-Teeples, Stefanos Alexopoulos (eds), *Inquiries into Eastern Christian Worship: Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgies, Rome, 17-21 September 2008*, Peeters Publishers, Leuven-Paris-Walpole, MA, 2012 [*Eastern Christian Studies* 12], p. 433-442;

Pamment, Margaret, „Eschatology and the Fourth Gospel", în *JSNT* 15 (1982), p. 81-85;

Paul, Pr. Lect. Univ. Dr. Adrian Gh., „Viziunea Bisericii Ortodoxe despre divino-umanitatea filantropiei creștine", în *Teologie ortodoxă în destin românesc. Omagiu Părintelui Profesor Ilie Moldovan la 80 de ani*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2018, p. 486-560.

Pitre, Brant, *Iisus Mirele. Cea mai frumoasă poveste de dragoste a tuturor timpurilor*, traducere din engleză de Tatiana Niculescu, Ed. Humanitas, București, 2018;

Ratzinger, Joseph, *Eschatology: Death and Eternal Life*, translated by Michael Waldstein, Catholic University of America Press, Washington, DC., 1988;

Reventlow, Henning Graf (ed.), *Eschatology – in the Bible – and in Jewish and Christian Tradition*, Sheffield Academic Press, Sheffield (England), 1997;

Roark, Dallas M., „The Great Eschatological Discourse", în *Novum Testamentum* 7 (1964), nr. 2, p. 123-127;

Sava, Pr. Prof. Viorel, „Modele de pocăință în perioada Triodului", în *Teologia mistică poetică. Imnele iubirii dumnezeiești ale Sfântul Simeon Noul Teolog – 1000 de ani de la compunerea lor*, Ed. Basilica, București, 2012, p. 75-96;

Schwöbel, Christoph, „Last Things First? The Century of Eschatology in Retrospect", în David Fergusson, Marcel Sarot (eds), *The Future as God's Gift: Explorations in Christian Eschatology*, T&T Clark, Edinburgh, 2000, p. 1-25;

Stanley S. Harakas, „The Holy Week Bridegroom Services: An Ethical Analysis", în *SVTQ* 46/1 (2002), p. 23-61;

Struve, Nichita, „Juda dans la pensée du Père Sergij Bulgakov", în *Revue des études slaves*, 77 (2006), fascicule 4 [*La figure de Judas Iscariote dans la culture russe*], p. 641-647;

Ștefan, Mariș, „The Postmodern Approach to the Problem of Finitude", în *Memoria Ethnologica* 15 (2015), nr. 56-57, p. 100-106;

Triacca, A.M.; Pistoia, A. (eds); *Eschatologie et Liturgie. Conférences Saint-Serge XXXIe Semaine d'études liturgiques. Paris, 26-29 iunie 1984*, C.L.V., Edizioni Liturgiche, Roma, 1985;

***, *Împărtășirea continuă cu Sfintele Taine. Dosarul unei controverse*, studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, 2006;

BAHR, Gordon J., „The Seder of Passover and the Eucharistic Words", în *Novum Testamentum*, 12 (1970), nr. 2, p. 181-202;

BENOIT, Pierre, „La date de la Cène", în *Exégese et théologie*, vol. I, Paris, 1961, p. 225-261;

BOUYER, Louis, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Les Éditions du Cerf, Paris, ⁴2009;

BRADSHAW, Paul F., *Eucharistic Origins*, Oxford University Press, Londra, 2004;

BRADSHAW, Paul, „Did Jesus institute the Eucharist at the Last Supper?" în Maxwell E. JOHNSON (ED.), *Issues in Eucharistic Praying in East and West*, The Liturgical Press, Collegeville, 2011, p. 1-19;

BRANIȘTE, Pr. prof. Dr. Ene, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, Ed. IBMBOR, București, 1997;

BUGA, Preot Prof. Ion, *Teologia Cinei de Taină*, Ed. Sfântul Gheorghe-Vechi, București, 1998;

CARMICHAEL, Deborah Bleicher, „David Daube on the Eucharist an the Passover Seder", în *JSNT* 42 (1991), p. 45-67;

CĂCIULĂ, Dr. Olimp N., *Euharistia ca jertfă*, traducere și prefață de pr. prof. Ioan Ică sr, Ed. Deisis, Sibiu, 2016;

CHARY, Théophane, „Pâque, mystère de salut permanent", în Martin BENERATH, Aloyse SCHMID, Jacques GUILLET (EDS), *La Pâque du Christ. Mystère de salut. Mélanges offerts au P. F.-X. Durrwell pour son 70e anniversaire*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1982, p. 19-32;

CONSTANS, Nicholas P., „The Last Temptation of Satan: Divine Deception in Greek Patristic Interpretations of the Passion Narrative", în *The Harvard Theological Review* 97 (2004), nr. 2, p. 139-163;

DAUZANT, Pierre-Emmanuel, *Judas. De l'Évanghile à Holocauste*, Bayard, Paris, 2006;

FELMY, Karl Christian, *De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe. Un comentariu istoric*, ediția a II-a, traducere pr. prof. Ioan I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 2008;

FOUARD, C., „Cène", în *DB* 2, p. 408-417.

GREEN, Joel B., „Preparation for Passover (Luke 22:7-13): A Question of Redactional Technique", în *Novum Testamemtum*, 29 (1987), nr. 4, p. 305-319;

HOLLAARDT, Augustinus O.P., „Du Jeudi-Saint à la Fête-Dieu", în *QL* 78 (1997), p. 80-91;

HRUBY, Kurt, „La «*Birkat ha-mazon*» - La priere d'action de grace apres le repas", în *Melanges liturgiques offerts au R.P. Dom Bernard Botte OSB de l'Abbaye du Mont César à l'occasion du 50ème anniversaire de son ordination sacerdotale (4 juin 1972)*, Abbaye du Mont César, Louvain, 1972, p. 205-222;

ICĂ sn, Pr. Ioan, „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos și a împărtășirii de El în Sfânta Liturghie și spiritualitatea ortodoxă", în *Spiritualitate și Comuniune. Prinos de cinstire Pr. Prof. acad. Dumitru Stăniloae*, Sibiu, 1993, p. 335-357;

JAUBERT, Annie, „La date de la dernière Cène", în *RHR* 146 (1954), p. 140-173;

JAUBERT, Annie, *La Date de la Cène, calendrier biblique et liturgie chrétienne*, J. Gabalda, Paris, 1957;

JOURNEL, Pierre, „Le Jeudi Saint", în *LMD* 41 (1955), p. 34-44;

KOROTKOFF, Élie, „Repentir, ascèse et Eucharistie", în *Contacts* 248 (2014), p. 468-522;

LE CAMUS, E., „Cénacle", în *DB* 2, p. 399-403;

LECLERCQ, Henri, „Lavement (lavage liturgique de la tête, des mains, des pieds)", în *DACL* 8/2, col. 2002-2009;

LESÊTRE, Henri, „Lavement des pieds", în *DB* 4, col. 132-136;

LÉTHEL, François-Marie, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Saint Maxime Le Confesseur*, Éditions Beauchesne, Paris, 1979;

LIGIER, Louis, „De la Cine de Jesus à l'Anaphore de l'Eglise", în *LMD* 87 (1996), p. 7-15;

LOSSKY, André, „La cérémonie du lavement des pieds: un essai d'etude comparée", în Robert F. TAFT, Gabriele WINKLER (EDS), *Acts of the International Conference „Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948), Rome, 25-29 September 1998"*, Potificio Instituto Orientale, Rome 2001 [OCA 265], p. 809-832;

LOSSKY, André, „Lavement des pieds et charité fraternelle: l'exemple du ryte byzantin", în A. PISTOIA, A. M. TRIACCA (ED.), *Liturgie et charité fraternelle. Conférence Saint-Serge, 45e semaine d'études liturgiques*, Paris, 30 juin-3 juillet 1998, CLV, Ed. Liturgiche, Roma, 1999 [*BEL* 101], p. 87-96;

MARCEL, W., „Dieu, Père dans le N.T.", în *Lire la Bible* 7 (1966), p. 11-36;

MARSHALL, I. Howars, *Last Supper and Lord's Supper*, Regent College Publishing, 2005;

MEIER, John P., *A marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus I: The Roots of the Problem and the Person*, Doubleday, New York, 1991;

MORLOT, François, JOURNEL, Pierre, „Le jeudi saint. I. Enquête. II. La tradition de l'Église; III. Orientations", în *LMD* 68 (1961), p. 5-37;

NOWAKOWSKI, Przemysław, *Rito della Preparazione e Consacrazione del Santo Myron nella tradizione slava Orientale*, Pontificium Institutum Orientale, Romae, 1997;

PARENTI, Stefano, „Eucharistie en Orient de 1453 à aujourd'hui", în M. BROUARD (ED.), *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2004, p. 167-174;

PETROAIA, Pr. lect. dr. Lucian, „Canonul pentru primirea Sfintei Împărtășanii: semnificații teologice și sensuri imnografice", în *Teologie și educație la Dunărea de Jos*, fascicula 13, Ed. Arhiepiscopiei Dunării de Jos, Galați, 2014, p. 449-475; reluat, cu același titlu, în IDEM, *Lex orandi. Studii de teologie liturgică*, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, Iași, 2021, p. 74-106.

PORTARU, Marius, „Sf. Maxim Mărturisitorul, *Tâlcuire la Psalmul LIX*", în *ST* 6 (2010), nr. 3, p. 211-236;

PRÉTOT, Patrick O.S.B, „Le renouveau actuel de l'adoration eucharistique", în *La Vie Spirituelle* 770 (2007), p. 205-225;

SCHMEMANN, Alexandre, *Euharistia, Taina Împărăției*, traducere de Pr. Boris Răduleanu, Ed. Sophia, București, 2012;
SCHMIDT, H., „Esprit et histoire du jeudi saint", în *LMD* 37 (1954), p. 66-92;
SOPHRONE, Pétridès, „La cérémonie du lavement des pieds à Jérusalem", în *EO* 14 (1911), nr. 87, p. 89-99;
SOPHRONE, Pétridès, „Le lavement des pieds le Jeudi-Saint dans l'Église greque", în *EO* 3 (1900), nr. 6, p. 321-326.
STORY, Cullen I. K., „The Bearing of Old Testament Terminology on the Johannine Chronology of the Final Passover of Jesus", în *Novum Testamentum*, 31 (1989), nr. 4, p. 316-324;
STREZA, Ciprian Ioan, „Sfânta Liturghie – simbol și icoană a Împărăției cerurilor", în *RT* 3 (2008), p. 69-97;
STREZA, Ciprian Ioan, *Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare. Istorie-text-analiză comparată-comentariu teologic*, Ed. Andreiana/Ed. Universității Lucian Blaga, Sibiu, 2012;
STREZA, Ciprian, „Raportarea cultului iudaic la cultul creștin: Continuitate și/sau discontinuitate? O chestionare a originii Sfintei Liturghii", în Pr. Conf. Dr. Constantin OANCEA (ED.), *Biblie și misiune creștină. Popas aniversar dedicat Părintelui Profesor Dr. Dumitru Abrudan*, Ed. Universității „Lucian Blaga", Sibiu, 2008, p. 57-72;
STREZA, Conf. Dr. Ciprian, „Un exercițiu de liturgică comparată: Analiza cuvintelor de instituire din cele patru versiuni ale anaforalei Sfântului Vasile cel Mare", în *RT* 92 (2010), nr. 1, p. 127-143;
TALLEY, Thomas J., „De la *berakhah à l'eucharistie une question a reexaminer*", în *LMD* 125 (1976), p. 11-39;
THIBAULT, Jean- Baptiste, „Solennité de la Cène du Seigneur: le Jeudi-Saint", în *EO* 20 (1921), nr. 122, p. 155-167;
VIALE, Eugène, „Le reposoir du Jeudi Saint", în *LMD* 41 (1955), p. 45-63;

3.12. Triduum-ul pascal

† ILARION, Episcopul, ALFEYEV, *Hristos – Biruitorul iadului. Pogorârea la iad în perspectivă ortodoxă*, traducere din limba engleză de Cristian Vâjea, Ed. Sophia, București, 2008;
ALTIZER, Thomas J.J., *Living the Death of God: A Theological Memoir*, State of University of New York Press, Albany, 2006;
AZAR, Michael G., „Matrice profetică și paradox teologic: iudei și iudaism în Săptămâna Mare și în ritualurile pascale din Biserica Ortodoxă", în Alexandru IONIȚĂ (ED.), *Imnografia liturgică bizantină. Perspective critice*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2019 [*Studia Oecumenica* 13], p. 11-38;
BACCHIOCCHI, Samuele, *From Sabbath to Sunday. Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity*, The Pontifical Gregorian University Press, Rome, 1977;

BALTHASAR, Hans Urs von, „Méditation théologique sur le mystère de la descente à l'enfer", translation by Antoine Birot, în *Revue Catholique Internationale Communio* 37 (2012), nr. 1-2, p. 69-83;
BALTHASAR, Hans Urs von, *Mysterium Paschale. The mystery of Easter*, translated with an introduction by Aidan Nichols, O.P., Ignatius Press, San Francisco, 2000;
BENEVICH, Grigory, „The Sabbath in St. Maximus the Confessor", în *SOC* 9/1 (2005), p. 63-81;
BIL, Alexandre de, „Croix", în *Dsp* 2, col. 2607-2623;
BIZĂU, Pr. Prof. Ioan, „Patimile lui Hristos în mistica sacramentală a Răsăritului creștin", în *Studia Universitatis Babeș Bolyai – Theologia Ortodoxă*, 48 (2003), nr. 1-2, p. 92-126;
BLÉRÉ, Hélène, „La symbolique des couleurs dans l'icône de *La Descente du Christ aux Enfers*", în *Contacts* 219 (2007), p. 326-347;
BOUYER, Louis, *Le Mystère pascal. Méditation sur la liturgie des trois derniers jours de la Semaine Sainte*, Les Éditions du Cerf, Paris, ²2009;
BROWN, Raymond E. S.S., *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, 2 vol., Doubleday, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland, 1994;
BROWN, Raymond E., „Les récits de la Passion du Jésus et l'antijudaïsme. Qui sont *les juif* dans les récits de la Passion?", în *Istina* 62 (1997), p. 237-243;
BROWN, Raymond E., *The Gospel According to John I-XII*, 2, Anchor Bible, 1966;
BRULIN, Monique, „La signation: une poétique du geste", în *LMD* 262 (2010), nr. 2, p. 85-104;
BUCHINGER, Harald, „Was there ever a liturgical Triduum in Antiquity? Theological idea and liturgical reality", în *Ecclesia orans* 27 (2010), p. 257-270;
BUCHIU, Drd. Ștefan, „Crucea și Învierea lui Hristos", în *Ort* 35 (1983), nr. 2, p. 217-226;
BUCUR, Bogdan G., „Retorica anti-iudaică din imnografia bizantină: contextualizare exegetică și teologică", în Alexandru IONIȚĂ (ED.), *Imnografia liturgică bizantină. Perspective critice*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2019 [*Studia Oecumenica* 13], p. 52-77;
BUD, Paula, *Studii de exegeză și teologie biblică vechi-testamentară*, ediție îngrijită de Pr. Ioan Chirilă, Teodora Mureșanu, Stelian Pașca-Tușa, Ed. Școala Ardeleană, Cluj-Napoca, 2018;
BULGAKOV, Sergius, *The Lamb of God*, translated by Boris Jakim, Eedermans Publishing, Grand Rapids, Michigan, 2008;
BURKE, D.G., „Cross; Crucify", în GEOFFREY W. BROMILEY (ED.), *The International Standard Bible Encyclopedia*, volume one (A-D), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1992, p. 825-830;
BÜRKI, Bruno, „Mourir: une vision pascale et eschatologique", în *LMD* 238 (2016), nr. 1, p. 103-124;
BUTNARIU, Pr. Magistrand Gheorghe, „Jertfa Domnului în cărțile de ritual ale Bisericii", în *ST* 9 (1957), nr. 7-8, p. 544-561;

Buzescu, Pr. Prof. Dr. Nicolae C., „Sfânta Cruce în imnologia cultului ortodox", în *Ort* 34 (1982), nr. 2, p. 286-195.

Cabié, Robert, „La veneration du tombeau du Christ dans la liturgie et la pieté populaire", în *La celebrazione del Triduo pasquale: anamnesis e mimesis. Atti del II Congresso Internazionale di Liturgica; Roma, 1988*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma, 1990 [*Analecta Liturgica* 14 = *Studia Anselmiana* 102], p. 209-225;

Cacitti, Remo, *Grande Sabato. Il contesto pasquale quartodecimano nella formazione della teologia del martirio*, Vita e Pensiero, Milano, 1994;

Calore, Katherine C., „Wednesday in Holy Week", în *Sewanee Theological Review* 49 (2006), nr. 2, p. 163-166;

Cantalamesa, Raniero, *Il mistero pasquale. Meditazioni bibliche e patristiche*, Ed. Messagerro, Padova, 1981;

Caraza, Diac. Asist. Ioan, „Sfânta Cruce, semnul Luminii line a sfintei slave. Spiritualitatea ortodoxă în perioada dinaintea Sfintelor Paști", în *Ort* 46 (1994), nr. 4, p. 10-17;

Casel, Odo, *La fête de Pâques dans l'Église des Pères*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1963 [*Lex Orandi* 37];

Catella, Alceste, „La celebrazione del Venerdi Santo. Riflessioni dalla storia", în A. Catella, G. Remondi (ed.), *Celebrare l'unità del triduo pasquale; 2. Venerdi Santo: la luce del Trafitto et il perdonp del Messia*, Turin, 1955 [*Quaderni di Rivista Liturgica* 9/2], p. 15-42;

Chapman, David W., *Ancient Jewish and Christian Perception of Crucifixion*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008;

Chișcari, Ilie, „Ponțiu Pilat – persecutor sau mărturisitor al lui Hristos? Ponțiu Pilat în simbolurile de credință ale Bisericii primare", în *ST*[s] 6 (2010), nr. 3, p. 101-154;

Chișicari, Pr. Dr. Ilie, *Taina Fiului Omului. Studiu exegetic-teologic al prevestirilor Patimilor și Învierii în Evangheliile sinoptice*, vol. I și II, Ed. Basilica, București, 2017;

Cîrstoiu, Drd. Ioan, „Crucea și Învierea Domnului în lumina Noului Testament", în *ST* 37 (1985), nr. 5-6, p. 355-364;

Constanza, A., „De *Ἐπιταφιος θρονος* in de Griekse Liturgie van Stille Zaterdag", în *Studia Catholica* 15 (1939), p. 352-374; 17 (1941), p. 33-46; 18 (1942), p. 292-318;

Dalmais, Irénée Henri,, „L'adoration de la Croix", în *LMD* 45 (1956), p. 76-86;

Dalmais, Irénée-Henri, „Le *Triduum Sacrum* dans la liturgie byzantine", în *LMD* 41 (1955), p. 118-127;

Dalmais, Irénée-Henri, „Une relique de l'antique liturgie de Jérusalem: l'office de l'ensevelissement du Christ au soir du Vendredi Saint", în *OS* 6 (1961), p. 441-451;

Debergé, Mgr Pierre, „La «parole de la croix»", în *LMD* 262 (2010), nr. 2, p. 25-38;

Doble, Peter, *The paradox of salvation. Luk's theology of the cross*, Cambridge University Press, 1996 [*Society for New Testament Studies* 87];

Donahue, John R., „Cross", în David Noel Freedman, Allen C. Myers, Astrid B. Beck (eds), *Eerdmans Dictionary of the Bible*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan-Cambridge, 2000, p. 298-299;

Đurić, Marka Tomić, „The Man of Sorrows and the Lamenting Virgin: the Example at Markov Manastir", în *Recueil des travaux de l'Institut d'études byzantines*, 49 (2012), p. 303-331;

Élie Ayroulet (ed.), *Entre Passion et Résurrection, la descente du Christ aux enfers*, Éditions Parole et Silence, Centre Histoire et Théologie, Institute catholique de Toulouse, 2017;

Escaffre, Bernadette, „Un signe sur le front: d'Ézéchiel à l'Apocalypse", în *LMD* 262 (2010), nr. 2, p. 9-24;

Forestier, M.-D., „Réflexions sur l'économie pastorale de la Vigile pascale", în *LMD* 41 (1955), p. 128-131;

Fruma, Ioan, Marcu, Grigorie T., *Procesul Mântuitorului. Studiu juridic și teologic*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2017;

Galeriu, Părintele [Constantin], *Jertfă și Răscumpărare*, Ed. Harisma, București, 1991;

Geza, Vermes, *The Passion. The True Story of an Event that Changed Human History*, Gardners Books, Eastbourne, 2005;

Ghiuș, Arhim. Benedict, „Faptul Răscumpărării în ciclul Sfintelor Patimi", în *ST* 22 (1970), nr. 9-10, p. 1-36;

Ghiuș, Arhim. Benedict, *Taina Răscumpărării în imnografia ortodoxă*, Ed. IBMBOR, București, 1998;

Gougaud, L., „Croix et crucifix", în *DACL* 3/2, col. 3045-3088;

Gounelle, Rémi (ed.), *I P 3, 18-20 et la descente du Christ aux enfers*, Les Édition du Cerf, Paris, 2004 [*Cahiers Evangile Supplément* 128];

Gounelle, Rémi, „La divinité du Christ est-elle une question centrale dans le procès de Jésus rapporté par les *Acta Pilati*", în *Apocrypha* 8 (1997), p. 121-136;

Gy, Pierre-Marie, OP, „Semaine Sainte et triduum pascal", în *LMD* 41 (1955), p. 7-15;

Hamilton, Adam, *24 Hours That Changed the World*. Abingdon Press, 2009;

Hengel, Martin, *La crucifixion dans l'antiquité et la folie du message de la croix*, traduit par A. Chazelle, Les Éditions du Cerf, Paris, 1981 [*Lectio divina* 105];

Herban, Pr. Mihai-Laurențiu, *Misterul pascal al morții și Învierii Domnului – kerygma spiritualității Sfântului Simeon Noul Teolog*, Universitatea „Lucian Blaga" Sibiu, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna", Sibiu, 2017 (teză de doctorat, nepublicată);

Ică, Pr. Prof. Dr. Ioan, „Iisus Hristos – Paștele nostru", în *RT* 1 (1991), nr. 2. p. 70-71;

Ionescu-Berechet, Ștefan, „*To Agion Mandēlion*: istoria unei tradiții", în *ST* 6 (2010), nr. 2, p. 109-185;

Ioniță, Pr. dr. Alexandru, „Vin vechi în burdufuri noi: *Romani* 9-11 ca sursă de inspirație pentru noi creații imnografice", în Alexandru Ioniță (ed.), *Imnografia liturgică bizantină. Perspective critice*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2019 [*Studia Oecumenica* 13], p. 95-120;

JEREMIAS, Joachim, *Abba, Jésus et son Père*, Éd. du Seuil, Paris, 1972 [*Parole de Dieu* 8];
JINGA, Preot conf. dr. Constantin, „Ce știa Pilat despre adevăr", în *AB* 29[68] (2018), nr. 7-9, p. 134-152;
LECLERCQ, Henri, „Croix (invention et exaltation de la vrai)", în *DACL* 3, 2, col. 3131-3139;
LESÈTRE, H., „Calvaire", în *DB* 2, col. 77-88;
LOSSKY, André, „*Christ est ressuscité*! La fête de Pâques dans l'Église orthodoxe", în *LMD* 243 (2005), nr. 3, p. 133-152;
MALANTRUCCO, Luigi, *Cum a murit de fapt Iisus? Investigatiile unui medic*, traducere si prezentare: diac. Ioan I. Ica jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2004;
MARCU, Prot. Dr. Grigorie, „Trei portrete neotestamentare: Iuda Iscarioteanul, Pilat din Pont și Claudia Procula", în *MA* 3 (1958), nr. 1-2, p. 190-201;
MARUCCHI, H., „Croix", în *DB* 2, col. 1127-1134;
MÉNAGER, Céline, „La fête de la Croix: unite de la culte, pluralité des fêtes", în *Questes* 31 (2015), p. 63-80;
MIRCEA, Pr. Ioan, „Coborârea la iad a lui Iisus Hristos", în *ST* 24 (1972), nr. 3-4, p. 1-20;
MIRCEA, Pr. Ioan, „Crucea Domnului, taina și slava Lui", în *Ort* 34 (1982), nr. 2, p. 196-214;
MOLDOVAN, Pr. prof. Ilie, „Teologia Învierii în opera Sfântului Maxim Mărturisitorul", în *ST* 20 (1968), nr. 7-8, p. 512-527, aici, p. 521.
MOLDOVEANU, Pr. Prof. Dr. Nicu, „Prohodul Domnului Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos – studiu poetico-muzical", în *BOR* 117 (1999), nr. 1-6, p. 1-58;
MOLTMAN, Jürgan, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1974 [*Cogitatio fidei* 80];
MOROZOVICI, Pr. Mark, „The Mystery of the Resurrection: Lent – Easter – Pentecost", în *Assembly: A Journal of Liturgical Theology*, 37 (2011), nr. 3, p. 34-41;
MOURTZIOS, Ioannis, „Fenomenul antisemitismului și Biserica Ortodoxă. Textele liturgice ale Săptămânii Patimilor", în Alexandru IONIȚĂ (ED.), *Imnografia liturgică bizantină. Perspective critice*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2019 [*Studia Oecumenica* 13], p. 39-51.
NECULA, Nicolae D., „Epitaf", în *DTO*, p. 346;
NECULA, Pr. prof. Nicolae D., „Pocăință și Înviere în Triod", în *GB* 52 (1996), nr. 5-8, p. 10-18;
NICOLAESCU, Diac. Prof. Nicolae I., „Patimile Mântuitorului după Sfintele Evanghelii", în *ST* 5 (1953), nr. 1-2, p. 76-113.
NICOLOTTI, Andrea, *From the Mandylion of Edessa to the Shroud of Turin. The Metamorphosis and Manipulation of a Legend*, Brill, Leiden, Boston, 2014;
NICULESCU, Vlad, „Mâncând Mielul care a mâncat mielul. Articularea euharistică a Triduum-ului pascal în teologia pascală a Sfântului Efrem Sirul", în *Verbum* VI-VII (1995-1996), nr. 7, p. 25-48;
O'BRIEN, John J., „Good Friday: Quiet Joy", în *Liturgical Ministry* 13 (2004), p. 142-149;

O'COLLINS, Gerald G., „Crucifixion", în David Noel FREEDMAN (ED.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. I, Doubleday, New York, 1996, p. 1754-1759;
O'LOUGHLIN, Thomas, „Celebrating the Passion Gospels in the Liturgy", în *Music and Liturgy*, 43/3 (2018), p. 6-9;
PALLAS, Dimitrios, *Die Passion und Bestattung Christi in Byzanz. Der Ritus – das Bild* (Monumenta Byzantina Monacensia 2), Munich, 1965 (disertație doctorală, dactilografiată);
PAPATHOMAS, Archim. Grigorios D., *Comment et pourquoi l'Église exclut l'agenouillement lorsqu'elle proclame la Résurrection et la vie du Siècle à venir selon la Tradition canonique de l'Église*, présentation sommaire des sources patristique et canonique, Institut de Théologie Orthodoxe «Saint Serge» de Paris, Paris, 2002;
PETROAIA, Pr. lect. dr. Lucian „«Les hymnes des stances»: références historiques, coordonnées théologiques et beautés hymnographiques", în *Teologia*, 81 (2019), nr. 4, p. 123-141.
POPESCU, Emilian, *Crucea și Răstignirea Mântuitorului Iisus Hristos în creștinismul timpuriu*, Ed. Basilica, București, 2016;
POPESCU, Prof. Teodor M., „Moartea și Învierea Mântuitorului în credința vechilor creștini", în *Ort* 7 (1955), nr. 2, p. 163-180;
POVÎRNARU, Ierom. Lect. Dr. Rafael, „Scurte considerații teologice asupra morții și a ceremoniei înmormântării", în *AB* 29[68] (2018), nr. 7-9, p. 153-162;
PREDA, Pr. Conf. Dr., Constantin, *Învierea Mântuitorului în memoria narativă a Evangheliilor*, Ed. Basilica, București, 2010;
PRELIPCEAN, Alexandru, „The Title of Christ in the Lamentations Service of Holy Saturday", în *Analele Științifice ale Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iași. Teologie Ortodoxă*, 23 (2018), nr. 1, p. 77-86;
PRÉTOT, Patrick, „Accomplissement de l'histoire du salut et bénédiction dans la Vigile pascale", în *LMD* 286 (2016), nr. 4, p. 9-35;
PRÉTOT, Patrick, „Le vendredi saint: célébration du mystère pascal", în *LMD* 232 (2002), nr. 4, p. 7-34;
PRÉTOT, Patrick, *L'adoration de la Croix. Triduum pascal*, Les Édition du Cerf, Paris, 2014 [*Lex orandi – Nouvelle série*];
RADU, Pr. prof. dr. Dumitru, „Jertfa Crucii și Învierea lui Hristos în viața creștinului", în *Ort* 46 (1994), nr. 4, p. 3-10;
RÉGAMEY, Pie-Raymond, *La Croix du Christ et celle du chrétien*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1969;
RÉMI, Gounelle, *La descente du Christ aux enfers. Institutionnalisation d'une croyance*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2000;
RORDORF, Willy, „Sunday: The Fullness of Christian Liturgical Time", în *SL* 14 (1982), nr. 2-4, p. 90-96;
ROUWHORST, G.A., *Les hymnes pascales d'Ephrem de Nisibe. Analyse théologique et recherche sur l'évolution de la fête pascale chrétienne à Nisibe et à Edesse et dans quelques Eglises voisines au quatrième siècle*, vol. I-II, E. J. Brill, Leiden-New York-København-Köln, 1989;
RUS, Pr. Prof. Constantin, „Taina Crucii în Postul Mare", în *MB* 39 (1989), nr. 2, p. 28-34;
SAUCA, Drd. Ioan, „Jertfa de pe Cruce", în *MMS* 60 (1984), nr. 10-12, p. 745-768;

SCICOLONE, Ildebrando, „La memoria dell'istituzione dell'Eucharistia", în *La celebrazione del Triduo pasquale: anamnesis e mimesis. Atti del II Congresso Internazionale di Liturgica; Roma, 1988*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma, 1990 [*Analecta Liturgica* 14 = *Studia Anselmiana* 102], p. 55-69;
SCHMITT, Joseph, „Résurrection de Jésus", în *DB* 10, col. 503-513;
SCHÜRMANN, Heinz, *Comment Jésus a-t-Il vécu sa mort? Exégèse et théologie*, traduit par Albert Chazelle, Les Éditions du Cerf, Paris, 1977;
SEITILIN, Solomon, „The Date of the Crucifixion According to the Foutth Gospel", în *Journal of Biblical Literature*, 51 (1932), nr. 3, p. 263-271;
SEPIÈRE, Marie-Christine, *L'imagine d'un Dieu souffrant. Aux origines du crucifix*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1994;
SHEPARDSON, Christine, „Between polemic and propaganda: Evoking the Jews of fourth-century Antioch", în *Journal of the Jesus Movement in its Jewish Setting* 2 (2015), p. 147-182;
SHEPHERD, Massey J., *The Paschal liturgy and the Apocalypse*, James Clarke&co, 2004;
STAVROU, Michel, „Le signe de la Croix dans la tradition orthodoxe", în *LMD* 262 (2010), nr. 2, p. 115-136;
STĂNILOAE, Pr. Prof. Dumitru, „Crucea în teologia și cultul Bisericii Ortodoxe", în *Ort* 27 (1975), nr. 3, p. 405-414;
STĂNILOAE, Pr. Prof. Dumitru, „Legătura interioară dintre moartea și Învierea Domnului", în *ST* 8 (1956), nr. 5-6, p. 275-284;
SURUIANU, Camelia, *„A vedea* și *a privi* La Pieta lui Michelangelo", în *Tabor. Tradiție și Actualitate în Biserica Ortodoxă Română*, 12 (2018), nr. 7, p. 34;
TIȚA, Drd. Michael, „Semnificația soteriologică a coborârii la iad a Mântuitorului", în *MMS* 63 (1987), nr. 2, p. 30-44;
TONGEREN, Louis van, „La vénération de la Croix le Vendredi Saint dans la liturgie hispanique", în *QL* 80 (1999), p. 106-131;
TORRANCE, J.B., „Cross, crucifixion", în D.R.W. WOOD, HOWARD I. MARSHALL (ED.), *New Bible Dictionary*, InterVarsity Press, Leicester, England/ Downers Grove, Illinois, 1996, p. 263-254;
TORREY, Charles C., „The Date of the Crucifixion According to the Foutth Gospel", în *Journal of Biblical Literature*, 50 (1931), nr. 4, p. 227-241;
VĂRĂDEAN, Prof. Vasile, „Prohodul Domnului", în *MB* 36 (1986), nr. 2, p. 18-31;
VIEZUIANU, Pr. drd. Dumitru, „Moartea și Învierea Mântuitorului Iisus Hristos în lumina epistolelor pauline", în *ST* 29 (1977), nr. 9-10, p. 660-671;
VLAICU, Pr. Patriciu, „Rânduiala neîngenuncherii în timpul prăznuirii Învierii – discernământ pastoral", în *Apostolia* 73 (2014), p. 25;
WEITZMANN, Kurt, „The Origins of the Threnos" în MILLARD MEISS (ED.), *De artibus opuscula XL: Essays in Honor of Erwin Panofsky*, New York University Press, New York, 1961, p. 476-490;
WILSON, Ian, „The Shroud and the Mandylion. A Reply to Professor Averil Cameron", în W. MEACHAN (ED.), *Turin Shroud – Image of Christ? Proceeding of a Symposium Held in Hong Kong*, Cosmos Printing, 1987, p. 19-28;
WRIGHT, Nicholas Thomas, *Ziua în care a început revoluția – regândind sensul Crucii lui Iisus*, traducere de diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2017;
ZAVAITA, Paola, *La teologia del Sabato Santo*, Ed. Città Nuova, Roma, 2006;

3.13. Pătimirea Dumnezeu-omului

† Dr. IRINEU POPA, Mitropolitul Olteniei, *Ca toate să fie reunite în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pământ*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2014;
† TEOFAN, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, *Divino-umanitatea lui Hristos și îndumnezeirea omului în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Ed. Doxologia, Iași, 2019;
ANDREOPOULOS, Andreas, *Metamorphosis: Transfiguration in Byzantine Theology and Iconography*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 2005;
BUCUR, Bogdan, „The Son of Man and the Ancient of Days. Observations on the Early Christian Reception of Daniel 7", în *Phronema* 32 (2017), p. 1-27;
COMAN, Pr. Prof. Ioan G., *„Și Cuvântul trup S-a făcut". Hristologie și mariologie patristică*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1993;
CONSTANTINEANU, Corneliu, „Narrative Interpretation in the Pauline Writings (II): Christological References and Narrative Motifs in Romans 5-8", în *ST*[3] 8 (2012), nr. 2, p. 13-24;
CORRIGAN, Kathleen, „Visualizing the Divine: An Early Byzantine Icon of the «Ancient of Days» at Mt. Sinai", în Robert S. NELSON, Sharon E.J. GERSTEL (EDS), *Approaching the Holy Mountain: Art and Liturgy at St. Catherines Monastery in the Sinai*, Brepols, Turnhout, 2011, p. 285-303;
GAVRILYUK, Paul L., *Pătimirea Dumnezeului nepătimitor. Dialecticele gândirii patristice*, traducere de Dragoș Gâscă, ediție îngrijită de Protos. Asist. Dr. Vasile Bîrzu, Ed. Doxologia, Iași, 2013;
MCKAY, Gretchen Kraehling, „The Eastern Christian Exegetical Tradition of Daniel's Vision of the Ancient of Days", în *Journal of Early Christian Studies*, 7/1 (1999), p. 139-161;
MEYENDORFF, John, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, traducere din limba engleză de Pr. prof. Nicolai Buga, Ed. IBMBOR, București, 1997;
MEYENDORFF, John, *Teologia Bizantină*, Ed. IBMBOR, București, 1996;
NNAMANI, Amuluche Gregory, *The paradox of a Suffering God: On the Classical, Modern-Western and Third World Struggles to Harmonise the Incompatible Attributes of the Trinitarian God*, Peter Lang, Frankurt am Main, 1994;
NGIEN, Dennis, „God Who Suffers: If God Does not Grieve, Then Can He Love at All? An Argument for God's Emotions", în *Christianity Today* 41 (1997), p. 38-42;
WEINANDY, Thomas, *Does God Suffer?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2000;
KEATING, James F., WHITE, Thomas Joseph (EDS), *Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2009;

3.14. Antropologie ascetică. Umanisme dezumanizante

BALTHASAR, Hans Urs von, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Desclée de Brouwer, Paris, 1957;
BEHR, John, *Irineu din Lyon. În identificarea creștinismului*, traducere din limba engleză de Sergiu-Adrian Adam, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2016;

BEHR, Pr. John, *A deveni om. Meditații de antropologie creștină în cuvânt și imagine*, traducere din limba engleză de Dragoș Dâscă, Ed. Doxologia, București, 2017;
BERGER, Ieromonah Calinic, *Provocări ale gândirii și vieții ortodoxe astăzi. Reflexii despre temeiurile creștine*, traducere Maria-Cornelia și diac. Ioan I.Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2012;
BLOT, Ivan, *L'homme défiguré: La personne humanine face à l'im-monde moderne*, Ed. Apopsix, Paris, 2015;
BOBOC, Pr. Jean, *La grande métamorphose. Éléments pour une théo-anthropologie orthodoxe*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2016;
BOBOC, Pr. Jean, *Le transhumanisme décrypté. Métamorphose du bateau de Thésée*, préface de Pierre Magnard, Ed. Apopsix, Paris, 2017;
BRUNE, Francois, *Pour que l'homme devienne Dieu*, ediția a II-a, Ed. Dangles, 1992;
BUCHIU, Pr. Ștefan, *Întrupare și unitate. Restaurarea cosmosului în Iisus Hristos*, Ed. Libra, București, 1997;
CAPUTO, John D., VATTIMO, Gianni, *După moartea lui Dumnezeu*, cu o postfață de Gabriel Vanahian, traducere din limba engleză de Cristian Cercel, Ed. Curtea Veche, București, 2008;
CLÉMENT, Olivier, *Trupul morții și al slavei. Scurtă introducere la o teopoetică a trupului*, traducere: Sora Eugenia Vlad, Asociația Filantropică Medicală Creștină Christiana, București, 1996;
DALMAIS, I.-H., „Divinisation. II. Patristique grecque", în *Dsp* 7, col. 1376-1389;
DUFRENNE, Mikel, *Pentru om*, Ed. Politică, București, 1971;
ENGELHARDT, H. Tristram jr, *After God. Morality and Bioethic in a Secular Age*, St Vladimir's Seminary Press, Yonkers, New York, 2017;
FUKUYAMA, Francisc, „The end of history?", în *The National Interest* 16 (1989), p. 3-18;
ICĂ jr, Ioan I, GERMANO, Marani (EDS), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente – documente – analize – perspective*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002;
LARCHET, Jean-Claude, *Terapeutica bolilor spirituale*, în românește de Marinela Bojin, Ed. Sophia, București, 2001;
LARCHET, Jean-Claude, *Îndumnezeirea omului la Sfântul Maxim Mărturisitorul*, traducere din limba franceză de Marinela Bojin, Ed. Basilica, București, 2019;
LOT-BORODINE, Myrrha, *La Déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Les Édition du Cerf, Paris, ²2011;
LOSSKY, Père Nicolas, „Quel humanisme dans la perspective chrétienne orthodoxe?", în *Contacts* 70 (2018), nr. 264, p. 577-584;
NELLAS, Panayotis, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, studiu introductiv și traducere: diac. Ioan I.Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, ³2009;
NELLAS, Panayotis, *Ortodoxia – divino-umanism în acțiune. Studii și articole*, traducere de pr. prof. IoanIcă sr, Ed. Deisis, Sibiu, 2013;
NICHOLAS, Marc C., *Jean Danielou's Doxological Humanism: Trinitarian Contemplation and Humanity's True Vocation*, Wipf and Stock Publishers, Eugen, 2012;

NYGREN, Anders, *Eros și agape. Prefaceri ale iubirii creștine*, Ed. Humanitas, București, 2019;
PATAPIEVICI, Horia-Roman, *Omul recent. O critică a modernității din perspectiva întrebării «Ce se pierde atunci cînd ceva se câștigă?»*, Ed. Humanitas, București, 2001;
PERŠIČ, Alessio, „La deificazione dell'uomo nel raporto «genetico» con l'unica natura incarnata del Cristo – Logos", în *Studia Patavina* 29 (1982), p. 285-308;
PETCU, Pr. Dr. Liviu, *Îndumnezeirea omului după învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa*, Ed. „Astra Museum", Sibiu, 2013;
RATZINGER, Joseph, PERA, Marcello, *Without Roots: The West, Relativism, Christianity, Islam*, translated by Michael F. Moore, Basic Books, New York, 2006;
ROSE, Ieromonah, Serafim, *Nihilismul. Rădăcinile revoluției în epoca modernă&Revelația dumnezeiască în inima omului*, traducere de Irina Dogaru, Ed. Anastasia, 1997;
ROSE, Ieromonah, Serafim, *Ortodoxia și religia viitorului*, traducere din limba engleză de Mihaela Grosu, Tipografia Centrală Cartea Moldovei, Chișinău, 1995;
RUPNIK, Pr. Marko Ivan, *Cuvinte despre om. I. Persoana – ființă a Paștelui*, introducere: Olivier Clément, traducere: Maria-Cornelia Oros, prezentare: diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1997;
RUSSELL, Norman, *Învățătura despre îndumnezeire în tradiția patristică greacă*, traducere din limba engleză de Dragoș Dâscă, Ed. Doxologia, 2015;
SOLOMON, Andrew, *Demonul amiezii. O anatomie a depresiei*, ediția a II-a, adăugită, traducere din engleză de Dana-Ligia Ilin, prefață de Mircea Cărtărescu, Ed. Humanitas, București, 2017;
TAYLOR, Mark C., *After God*, The University of Chicago Press, Chicago&London, 2007 [*Religion and Postmodernism*];
VERGELY, Bertrand, „L'homme aujourd'hui mort de l'homme ou nouveauté?", în *Contacts* 213 (2006), p. 4-25;

3.15. Iosif cel frumos și femeia păcătoasă. Tipologii paradigmatice

† DAMASCHIN DORNEANUL, „Păcatul, alterare a unității", în *Simpozionul Internațional „Unitate și dăruire. Centenar România Mare 1918-2018". Episcopia Caransebeșului. Universitatea „Eftimie Murgu" Reșița, 16-17 aprilie 2018*, Ed. Montefano, Ed. Episcopia Caransebeșului, 2019, p. 34-45.
† IGNATIE MUREȘEANUL, *Curăția preafrumoasă a lui Iosif și roada binelui fără planificări temporale*, în „Lumina", 25 aprilie 2016, p. 6.
† KALLISTOS WARE, „«An Obscure Matter»: The Mystery of Tears in Orthodox Spirituality", în Kimberley Christine PATTON, John Stratton HAWLEY (EDS), *Holy Tears. Weeping in the Religious Imagination*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2005, p. 242-254;

AGNIESZKA, Heszen, „The Sinful Woman as an Example of Metanoia in Byzantine Poetry", în *Classica Cracoviensia* 17 (2014), p. 69-87;
ASHBROOK-HARVEY, Susan, „Why the Perfume Mattered: The Sinful Woman in Syriac Exegetical Tradition", în Paul M. BLOWERS (ED.), *In Dominico Eloquio. In Lordly Eloquence. Essays on Patristic Exegesis in Honour of R.L. Wilken*, Grand Rapids, Michigan, 2002, p. 69-89;
BEAVIS, Mary Ann, „Reconsidering Mary of Bethany", în *Catholic Biblical Quarterly* 74/2 (2012), p. 281-297;
BEAVIS, Mary Ann, „The Deification of Mary Magdalene", în *Feminist Theology* 21/2 (2012), p. 145-154,
BEAVIS, Mary Ann, „Who is Mary Magdalene?", în *Women in the Bible*, The Center for Christian Ethics at Baylor University, 2013, p. 23-29;
BONORA, Antonio, *La storia di Giuseppe. Dio in cerca di fratelli (Genesi 37-50)*, Ed. Queriniana, Brescia, 1992;
BUCUR, Bogdan G., „«The Feet that Eve Heard in Paradise and Was Afraid»: Observations on the Christology of Byzantine Hymns", în *Philosophy&Theology* 18/1 (2006), p. 3-26;
CHRYSSAVGIS, John, „The Council of Trullo and Autorithy in Spiritual Direction", în *The Greek Orthodox Theological Review*, 40 (1995), p. 115-123;
CUNEN, F., „Les pratiques divinatoires attribuées à Joseph d'Egypte", în *RSR* 33/4 (1959), p. 396-404;
DYCK, Andrew R., „On Cassia ΚΥΡΙΕ Η ΕΝ ΠΟΛΛΑΙΣ...", în *Byzantion* 46 (1986), p. 63-67;
ERMONI, V., „Joseph", în *DB* 3, col. 1655-1669;
FABRE, Pierre, „Le développement de l'histoire de Joseph dans la littérature et dans l'art au cours de douze premiers siècles", în *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 39 (1921-1922), p. 193-211;
FAVAZZA, Joseph A., *The Order of Penitents: Historical Roots and Pastoral Future*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1988;
FEUILLET, André, „Les deux onctions faites sur Jésus, et Marie-Madeline", în *Revue Thomiste* 75 (1975), p. 357-394;
GENUNG, Mattew C., *The Composition of Genesis 37. Incoherence and Meaning in the Exposition of the Joseph Story*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2017;
GOLKA, Friedemann W., „Genesis 37-50: Joseph Story or Israel-Joseph Story?", în *Currents in Biblical Research*, nr. 2 (2004), p. 153-177;
GUILLAUM, Paul-Marie, „Joseph (Le Patriarche)", în *DS*, 8, col. 1278-1288;
HAMILTON, James M., „Was Joseph a Type of the Messiah? Tracing the Typological Identification between Joseph, David and Jesus", în *Southern Baptist Jurnal of Theology* 12 (2008), nr. 4, p. 52-77;
HASKINS, Susan, *Mary Magdalen: Myth and Metaphor*, Pimlico, London, 2005;
HOPKO, Thomas, *The Names of Jesus: Discovering the Person of Jesus Christ through Scripture*, Ancient Faith Publishing, Chesterton, Indiana, 2010;
HUNT, Hannah, *Plânsul de-bucurie-făcător. Lacrimile de pocăință în scrierile Părinților sirieni și bizantini*, traducere de Dragoș Gâscă, Ed. Doxologia, Iași, 2013
JOHNSON, Scott F., „The Sinful Woman: a *memra* by Jacob of Serugh", în *Sobornost* 24/1 (2002), p. 56-88;

KATAPHYGIOTOU-TOPPING, Eva, „Kassiane the Nun and the Sinful Woman", în *Greek Orthodox Theological Review* 26 (1981), nr. 3, p. 201-209;
KATAPHYGIOTOU-TOPPING, Eva, „The psalmist, St. Luke and Kassia the Nun", în *Études Byzantines* 9 (1982), p. 199-210;
KENT, Grenville J., „Mary Magdalene, Mary of Bethany and the Sinful Woman of Lucke 7: The Same Person?", în *Journal of Asia Adventist Seminary* 13/1 (2010), p. 13-28;
LECLERCQ, Henri, „Joseph", în *DACL*, 7, 2, col. 2643-2656;
LIGIER, Louis, „Le sacrement de pénitence selon la tradition orientale", în *Nouvelle revue théologique* 89/9 (1967), p. 940-967;
LUNN, Nicholas P., „The Synoptic Gospels and Acts: Foundations of a biblical type", în *Journal of the Evanghelical Theological Society* 55 (2012), nr. 1, p. 27-41;
MONTET, P., *L'Egipt et la Bible*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1959 [*Cahiers d'Archéologie Biblique* 11];
MOȚOC, Arhim. Ieronim, „În Sfânta și Marea Miercuri: despre femeia cea păcătoasă și cântarea Casiei", în *GB* (1975), nr. 3-4, p. 254-257;
MURCIA, Thierry, *Marie appelée la Magdaléenne. Entre Traditions et Histoire. I^er^-VIII^e^ siècle*, Presses Universitaires de Provence, Aix-en-Provence, 2017;
PANICKER, Geevarghese, „Prayer with tears: A Great Feast of Repentance", în *The Harp* 4/1-3 (1991), p. 372-373;
PATTON, Kimberley Christine, „«Howl, Weep and Moan, and Bring It Back to God»: Holy Tears in Eastern Christianity", în *Holy Tears. Weeping in the Religious Imagination*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2005, p. 255-273;
ROBINSON, B.P., „The Anointing by Mary of Bethany", în *Downside Review* 115 (1997), p. 99-111;
TORRANCE, Alexis, *Pocăința în antichitatea târzie. Asceza la Părinții răsăriteni și organizarea vieții creștine*, traducere din limba engleză Dragoș Gâscă, Ed. Doxologia, Iași, 2014 [*Patristica, Studii* 9];
WARD, Benedicta SLG, *„Viețile Sfintelor care mai înainte au fost desfrânate", cu un studiu asupra căinței în monahismul timpuriu*, ediția a II-a, în românește de diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1998;
WENHAM, John, *Easter Enigma: Are the Resurrection Accounts in Conflict?*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, Oregon, 2005;

3.16. Sympatosul cosmosului la cădere și Răstignire

† KALLISTOS, WARE, *Through the Creation to the Creator*, Friends of the Centre Papers, London, 1997;
CHANVALLON, Stéphanie, *Anthropologie des relations de l'Homme à la Nature: la Nature vécue entre peur destructrice et communion intime*. Université Rennes 2, Renees, 2010;
CHRYSSAVGIS, Arhid. John, FOLTZ, Bruce V. (EDS), *Pentru o ecologie a transfigurării. Perspective ortodoxe asupra mediului, naturii și creației*, traducere din limba engleză Valentin-Radu Trandafir, Ed. Doxologia, Iași, 2017;

CLÉMENT, Olivier, *Le Christ Terre des Vivants*, Abbaye de Bellefontaine, 1976;
DEANE-DRUMMOND, Celia, BERGMANN, Sigurd, SZERSZYNSKI, Bronisław (EDS), *Technofutures, Nature and the Sacred*, Ashgate Publishing Limited, Farnham, 2015;
GREGORIOS, Hieromonk, „Cosmos as a Realm of Liturgy", în John HADJINICOLAOU (ED.), *Environment-Anthropology-Creation*, Alexander Press, Montreal, 2006 [*Synaxis* 1], p. 245-249;
KESELOPOULOS, Anestis G., *Man and the Environment: A Study of St. Symeon the New Theologian*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 2001;
LEMASTER, Pr. Prof. Philip, *Valoarea creației lui Dumnezeu. Cum să trăiești ca un creștin ortodox*, traducere din limba engleză Ioan-Lucian Radu, Ed. Doxologia, Iași, 2018;
M'COSH, Rev. James, DICKIE, George, *Typical Forms and Special Ends in creation*, Robert Carter&Brothers, New York, 1857;
SHERRARD, Philip, *Coruperea omului și a naturii. O cercetare a originilor și a consecințelor științei moderne*, traducere din limba engleză de Marius Bogdan Buzdugan, Ed. Doxologia, Iași, 2017;
THEOKRITOFF, Elizabeth, „A Eucharistic and Ascetic Ethos: Orthodox Christianity and the Environment", în *Shap Working Party on World Religions in Education 2008/2009: The Environment*, p. 505-524;
THEOKRITOFF, Elizabeth, „The Orthodox Church and the Environmental Movement", în Clifford CHALMERS CAIN (ED.), *Many Heavens, one Earth. Readings on Religion and the Environment*, Lexington Books, 2012, p. 65-79;
THUNBERG, Lars, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, traducere de Remus Rus, postfață de Dumitru Popescu, Ed. IBMBOR, București, 1999.

3.17. Înnoire baptismală în Postul și Săptămâna Mare

***, „Catehumenat și evanghelizare" (Redacția), în *AltB* 2 [91] (1991), nr. 10-12, p. 3-6.
† LAURENȚIU (STREZA, Pr. Liviu), „Taina Mirungerii în Biserica Ortodoxă și în Bisericile Vechi-Orientale", în *Ort* 39 (1987), nr. 2, p. 62-83;
† LAURENȚIU, Episcopul Caransebeșului, *Tainele de inițiere creștină în Bisericile Răsăritene*, Ed. Trinitas, Iași, 2002;
ALEXE, Preot Ștefan, „Dumnezeirea Sfântului Duh la Sfântul Vasile cel Mare", în *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 630 de ani*, ediția a II-a, revăzută, adăugită și îngrijită de Emilian Popescu și Adrian Marinescu, Ed. Basilica, București, 2009 [*Studia Basiliana* 1], p. 120-144;
ARRANZ, Miguel, „La *Diataxis* du patriarche Méthode pour la réconciliation des apostats", în *OCP* 56 (1990), p. 283-322;
BARRAS, Philippe, „Le procesus rituel de l'initiation chrétienne: un modèle pastoral?", p. 125-145;
BENGA, Pr. Prof. Dr. Daniel, „Catehumenat", în *DTO*, p. 159-160;

BENGA, Pr. Prof. Dr. Daniel, „Pregătirea pentru botez și botezul catehumenilor în Ierusalim după descrierea pelerinei Egeria și după catehezele mistagogice ale Sfântului Chiril", în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă București*, I (2001), p. 257-288;
BOBRINSKOY, Boris, „Le mystère pascal du baptême", în André BENOIT, Boris BOBRINSKOY, François COUDREAU (EDS), *Baptême, sacrement d'unité*, Maison Mame, 1971, p. 88-144;
BOUYER, Louis, „Le Baptême et le mystère de Pâques", în *LMD* 2 (1945), nr. 2, p. 29-51;
BOUYER, Louis, „Le symbolisme des rites baptismaux", în *LMD* 32 (1952), nr. 4, p. 5-17;
BRADSHAW, Paul F., „«Diem baptismo sollemniorem»: Initiation and Easter in Christian Antiquity" în Ephrem CARR, Stefano PARENTI, Abraham-Andreas THIERMEYER, Elena VELKOVSKA (EDS), *Eulogêma: Studies in honor of Robert Taft, SJ*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Rome, 1993 [*Studia Anselmiana* 110], p. 41-51;
BRADSHAW, Paul F., „Initiation, Christian", în Peter E. FINK (ED.), *The New Dictionary of Sacramental Worship*, The Liturgical Press, Collegeville, 1990, p. 601-612;
BRADSHAW, Paul F., „The Gospel and the Catechumenate in the Third Century", în *Journal of Theological Studies* 50 (1999), p. 143-152;
BRADSHAW, Paul F., „The Profession of Faith in Early Christian Baptism", în *Ecclesia Orans* 23 (2006), p. 337-355;
BRADSHAW, Paul F., „Varieties of Early Christian Baptismal Anointing", în Melanie ROSS, Simon JONES (EDS), *The Serious Business of Worship. Essays in Honour of Bryan D. Spinks*, T&T Clark, London, 2010, p. 65-76;
BRANIȘTE, Pr. Prof. Ene, „Explicarea Botezului în Omiliile baptismale ale Sfântului Ioan Gură de Aur", în *ST* 22 (1970), nr. 7-8, p. 509-527;
BRANIȘTE, Pr. Prof. Ene, „Rânduiala Bisericii Ortodoxe cu privire la Taina Botezului și a Mirungerii și explicarea lor", în *MO* 21 (1969), nr. 3-4, p. 187-201;
CAMELOT, Pierre-Thomas, *La spiritualité du baptême. Baptisés dans l'eau et l'Esprit*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1993;
CHAUVET, Louis-Marie, „Du bon usage du *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes*", în *LMD* 273 (2013), nr. 1, p. 23-41;
CHAVASSE, Antoine, „Du peuple de Dieu à l'Eglise du Christ", în *LMD* 32 (1952), nr. 4, p. 40-52;
CONSTABLE, Giles, „The Ceremonies and Symbolism of Entering Religious. Life and Taking the Monastic Habit, from teh Fourth to the Twelfth Century" în *Segni e riti nella Chiesa altomedievale occidentale*, 11-17 aprile 1985, Presso la sede del Centro, Spoletto, 1987 [*Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'altomediovo* 33], p. 799-802;
COVAN D., Pr. Lect. Dr. Adrian, „Redescoperirea misterului baptismal", în *AltB* 57 (2017), nr. 7-9, p. 55-61;
DENYSENKO, Nicholas, „Death and Dying in Orthodox Liturgy", în *Religions* 8, 25 (2017), p. 1-13;
DRAPER, Jonathan, „Ritual Symbol in «Didache» 7-10", în *Vigiliae Christianae* 54 (2000), p. 121-158;

DURĂ, Pr. Nicolae, „Dispoziții și norme canonice privind administrarea Sfintei Taine a Botezului", în *Ort* 31 (1979), nr. 3-4, p. 593-612;
EDSAAL, Benjamin A., *The Reception of Paul and Early Christian Initiation. History and Hermeneutics*, Cambridge Universitty Press, Cambridge, 2019;
FERGUSON, Everett, *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., 2009;
FINN, Thomas M., „Baptismal Death and Resurrection: A Study in Fourth Century Eastern Baptismal Theology", în *Worship* 43 (1969), p. 175-189;
FINN, Thomas M., *From Death to Rebirth; Ritual and Conversion in Antiquity*, Paulist Press, New York, 1997;
GAVRILYUK, Paul L., *Catehеză și catehumenat în primele veacuri ale Bisericii*, traducere din limba franceză Paula Ilaș și Daniela Brahrim, Ed. Doxologia, Iași, 2018;
GAZZOLA, Isaïa, LACROIX, Roland, „Liturgie et vie chrétienne: une articulation en tension dans le *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes*", în *LMD* 273 (2013), nr. 1, p. 93-124;
GODOY FERNÁNDEZ, Cristina, „De la mort à la vie par le baptême. Notes d'archéologie et de liturgie dans l'Antiquité tardive", în Robert BARÓ, Albert VICIANO, Daniel VIGNE (EDS), *Mort et résurrection dans l'Antiquité chrétienne. De la mort à la vie, l'espérance en la résurrection dans l'Antiquité tardive. Histoire, archéologie, liturgie et doctrines*, Colloque organisé par la Faculté Antoni Gaudi, Athénée Universitaire Saint Patien, Barcelone, 20-21 novembre 2014, Éditions Parole et Silence, Paris, 2017, p. 141-158;
GOTHMAN, August L., *Vulgar and Ascetic Christian: the Myth of a Higher Spirituality The rhetoric of monastic profession as a second baptism*, School of Theology, Saint John's University, Collegeville, Minnesota, 2007;
GRAMA, Monica, „Rânduielile tunderilor monahale. Studiu istorico-liturgic", în *Altarul Reîntregirii* 16 (2011), nr. 2, p. 169-204;
HARTMAN, Lars, *„Into the name of the Lord Jesus". Baptisme in the Early Church*, T&T Clark, Edinburg, 1997;
HORIA, Arhim. Nichifor Nicolae, *Practica exorcizării în Biserica Ortodoxă. Aspecte liturgice, canoncie și pastorale*, Ed. Doxologia, Iași, 2020;
JANSON, Linards, „Baptismal exorcism: An exercise in liturgical theology", în *Lutheran Theological Journal* 45 (2011), nr. 3, p. 183-197;
JENNY, Henri, „Porquoi renouveler les angagements du baptême dans la nuit de Pâques?", în *LMD* 28 (1951), nr. 4, p. 63-79;
JOHNSON, Maxwell E., „Christian Initiation in Fourth-century Jerusalem and Recent Developments in the Study of the Sources", în *Ecclesia Orans* 26 (2009), p. 143-161;
JOHNSON, Maxwell E., „Reconciling Cyril and Egeria on the Catechetical Process in Fourth-Century Jerusalem", în Paul F. BRADSHAW (ED.), *Essay in Early Eastern Initiation*, Alcuin/GROW, Grove Books, 1988 [*Liturgical Study* 8], p. 24-26;
KAVANAGH, Aidan, *The Shape of Baptism: The Rite of Christian Initiation*, Pueblo, New York, 1978;
KRIZNER, Paul, „Rânduiala Botezului în diferite ediții ale Evhologhionului sau Molitfelnicului ortodox", în *Teologia* 12 (2008), nr. 2, p. 171-192;
LECLERCQ, Henry, „Baptistère", în *DACL* 3, col. 382-469;

LECLERCQ, Henry, „Catéchèse", „Catéchuménat", în *DACL*, 2, col. 2530-2621;
LEEPER, Elizabeth Ann, *Exorcism in Early Christianity*, Duke University, Department of Religion, Durham, Carolina de Nord, SUA, 1991;
LÉGASSE, Simon, *Naissance du baptême*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1993 [*Lectio divina* 153];
MALLE, Louis, *Les Sources du baptême. Découvrir les baptistères et les fonts baptismaux*, Éditions de l'Atelier, 1994;
MALLONE, Edward, OSB, „Martyrdom and monastic profession as a second baptism" în Anton MAYER, Johannes QUASTEN, Burkhard NEUNHEUSER (EDS), *Von Christlichen Mysterium: Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel OSB*, Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1951, p. 115-134;
MALLONE, Edward, OSB, *The Monk and the Martyr: The Monk as the Successor of the Martyr*, Catholic University of America Press, Washington, 1950 [*Studies in Christian Antiquity* 12];
MEYENDORFF, Paul, „Towards a Baptismal Ecclesiology", în Hans Jürgen FEULNER (ED.), *Liturgies in East and West. Ecumenical Relevance of Early Liturgical Development, Acts of the International Symposium Vindobonense I, Vienna, November 17-20, 2007*, Lit-Verlag, Münster, 2013, p. 285-294;
MEYERS, Ruth, „The structure of the Syrian Baptismal Rite", în Paul F. BRADSHAW (ED.), *Essay in Early Eastern Initiation*, Alcuin/GROW, Grove Books, 1988 [*Liturgical Study* 8], p. 31-42;
MITCHELL, Nathan, „Baptism in the *Didache*", în Clayton N. JEFFORD (ED.), *The Didache in Context: essays on its text, history and transmission*, Brill, Leiden, 1995 [*Supplements to Novum Testamentum* 77], p. 226-255;
MOROZOWICH, Mark M., „Ritual Reconciliation in the Patristic Period: Instructive for Today?", în *SOC* 11 (2007), nr. 1, p. 15-34;
MOȘOIU, Pr. Nicolae, „Actualizarea harului înfierii (*hyothesia*) baptismale și îndumnezeirea (*theosis*) omului, ca progres continuu, din slava de fiu adoptiv în slavă", în *Mărturisire și dăruire celui între dascăli Părintelui nostru profesor univ. dr. Ioan Ică sr*, ediție îngrijită de Pr. Conf. Nicolae Moșoiu, Pr. Lect. Stalian Manolache, Protos. Lect. Vasile Bîrzu, Ed. Andreiana/Astra Museum, Sibiu, 2017, p. 597-627;
MUSURILLO, Herbert, „History and Symbol: A Study of Form in Early Christian Literature", în *Theological Studies* 18 (1957), p. 357-386;
NAULT, Dom Jean-Charles OSB, „Liturgy: the Foundation of Monastic and Religious Life", în Alcuin REID (ED.), *Source and Summit of the Life and Mission of the Church. The Proceedings of the International Conference on the Sacred Liturgy* Sacra Liturgia 2013. *Pontifical University of the Holy Cross, Rome, 25-28 June 2013*, Ignatius Press, San Francisco, 2014, p. 139-161;
NECULA, Pr. Prof. Dr. Nicolae N., „Catehumen", în *DTO*, p. 158-159;
NECULA, Pr. prof. Nicolae D., „Taina Botezului în lumina canoanelor Bisericii Ortodoxe", în *GB* 55 (1999), nr. 1-4, p. 79-93;
NECULA, Pr. prof. Nicolae D., „Temeiuri scripturistice și patristice pentru săvârșirea împreună a tainelor Botezului, Mirungerii și Împărtășaniei copiilor", în *GB* 55 (1999), nr. 5-8, p. 33-50;

PAVEL, Pr. Prof. Dr. Aurel, „Botezul ca «renaștere» și «înnoire» în primele două secole creștine. Implicații pastoral-misionare", în *RT* 21 (2011), nr. 4, p. 138-151;
PERȘA, Răzvan, „Omul – subiect pasiv în renașterea baptismală. O perspectivă ioaneică", în *ST*^{3} 7 (2011), nr. 1, p. 205-228.
POPESCU, Pr. Prof. Dr. Dumitru, „Doctrina despre Taina Botezului în primele secole creștine", în *Ort* 13 (1961), nr. 1, p. 393-404;
PUNIET, Pierre de, „Baptême", în *DACL* 2, col. 251-346;
ROGUET, Aimon-Marie, „La théologie du caractère et l'incorporation à l'Eglise", în *LMD* 32 (1952), nr. 4, p. 74-89;
ROQUES, Réne, „Le sens du baptême selon le Ps.-Denys", în *Irenikon* 31 (1958), p. 431;
RORDORF, Will, „Le baptême selon la Didachè", în *Mélanges liturgique offerts au R.P. Dom Bernard Botte OSB*, Abbaye du Mont César, Louvain, 1972, p. 499-509;
ROȘU, Drd. Alexandru, „Botezul în scrierile Sfântului Simeon Noul Teolog", în *Studia Theologica Doctoralia III*, Ed. Doxologia, Iași, 2011, p. 450-479.
ROTEN, Philippe de, *Baptême et mystagogie. Enquête sur l'initiation chrètienne selon s. Jean Chrysostome*, Aschendorff, Münster, 2005 [*Liturgiewissenchaftliche Quellen und Forschungen* 91];
SOULETIE, Jean-Louis, „Les enjeux de la mise en oeuvre du *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes*", în *LMD* 273 (2013), nr. 1, p. 13-21;
SPINKS, Brya, „Quoi de «neuf» en «histoire» de la liturgie chrétienne du baptême?", în *LMD* 283 (2016), nr. 1, p. 31-53;
TARAZI, Drd. Nicodim, „Relația dintre botez și înviere în viața credinciosului după Epistola către Romani", în *ST* 26 (1974), nr. 1-2, p. 60-65;
TWELFTREE, Graham H., *In the Name of Jesus: Exorcism among Early Christians*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2007;
UNGUREANU, Cezar, „«Lege» și «legi» după *Romani* 7. O perspectivă a teologiei baptismale pauline", în *ST*^{3} 7 (2011), nr. 1, p. 185-204;
VOICU, Arhid. Prof. dr. Constantin, *Botezul în tradiția patristică*, ediția a II-a, revăzută, Ed. Agnos, Sibiu, 2011;
WAINWRIGHT, Geoffrey, „The Rites and Ceremonies of Christian Initiation: Developments of the Past", în *SL* 10 (1974), p. 2-24;
WHARTON, Annabel Jane, „The Baptistery of the Holy Sepulcher in Jersualem and the Politics of Sacred Landscape", în *DOP* 46 (1992), p. 313-325;
YARNOLD, Edward, SJ, *The Awe-Inspiring Rites of Initiation. The Origins of the RCIA*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1972;

4. Alte lucrări și articole

***, *Ceaslovul și Viețile Sfinților monahi Neadormiți*, traducere și postfață diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2006;
***, *Din cuvintele duhovnicești ale Sfinților Părinți*, ediție îngrijită de IPS Pimen, Arhiepiscop al Sucevei și Rădăuților, Ed. Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților, Suceava, 2003;

***, *Un serafim printre oameni. Sfântul Serafim din Sarov*, traducere din limba greacă Cristian Spătărelu, Ed. Cartea Ortodoxă/Egumenița, Galați, 2005;
† ANTONIE AL SUROJULUI, *Bucuria pocăinței*, traducere din rusește de Mihai Costiș, cuvânt înainte de Protos. Savatie Baștovoi, Ed. Marineasa, Timișoara, 2005;
† Dr. ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, Mitropolitul Ardealului, *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Ed. Pronostic, București, 1995;
† HIEROTHEOS VLACHOS, *Psihologia existențialistă și psihoterapia ortodoxă*, Ed. Doxologia, Iași, 2011;
† HIEROTHEOS VLACHOS, *Psihoterapia ortodoxă – Știința Sfinților Părinți*, traducere de Irina Luminița Niculescu, Ed. Învierea, Timișoara, 1998;
† ILARION ALFEYEV, Mitropolit de Volojolamsk, *Lumea duhovnicească a Sfântului Isaac Sirul*, traducere de Dragoș Dâscă, Ed. Doxologia, Iași, 2013;
† VISARION, Episcopul Tulcii, *Învățătura mariologică a Sfântului Nicolae Cabasila în spiritualitatea ortodoxă a secolului al XIV-lea*, Ed. Basilica, București, 2012;
ALEXOPOULOS, Stefanos, „Accepting Converts in the Orthodox Church: Theory and Practice", în Hans Jürgen FEULNER (ED.), *Liturgies in East and West. Ecumenical Relevance of Early Liturgical Development. Acts of the International Symposium Vindobonense I, Vienna, November 17-20, 2007*, Lit-Verlag, Münster, 2013, p. 19-32;
ANANIA, Valeriu, *Amintirile peregrinului Apter. Nuvele și povestiri*, ediția a III-a, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2004 [*Opera literară* 2];
ANANIA, Valeriu, *Cerurile Oltului. Scoliile Arhimandritului Bartolomeu la imaginile fotografice ale lui Dumitru F. Dumitru*, Ed. Episcopiei Rîmnicului și Argeșului, Rîmnicu Vîlcea, 1990;
AVRAMOVA, Sofia, *Calist Catafyghiotul – misticul contemplativ al Filocaliei bizantine*, traducere de Maria-Cornelia și diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2013;
BALTHASAR, Hans Urs von, *Liturghia cosmică. Lumea în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, traducere din limba germană Pr. Alexandru I. Roșu, Ed. Doxologia, 2018;
BARDY, G., „Discernement des esprits chez les Pères", în *DSp* 3, col. 1247-1254;
BOBRINSKOY, Pr. Prof. Boris, *Taina Preasfintei Treimi*, traducere din limba franceză de Măriuca și Adrian Alexandrescu, Ed. IBMBOR, București, 2005;
BUNGE, Gabriel, „Evagrios Pontikos: der Prolog des Antirrhetikos", în *Studia Monastica* 39 (1997), p. 77-105, tradus de diac. Ioan I. Ică jr, în AVVA EVAGRIE PONTICUL, *În luptă cu gândurile. Despre cele opt gânduri ale răutății și Replici împotriva lor*, comentarii ieromonah Gabriel Bunge, traducere și prezentare diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2006, p. 171-181;
BUNGE, Gabriel, *Icoana Sfintei Treimi a Cuviosului Andrei Rubliov sau „Celălalt Paraclet"*, ediția a II-a, cuvânt înainte și traducere Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2006;
BUNGE, Ieromonah Gabriel, *Akedia. Plictiseala și terapiei ei după avva Evagrie Ponticul sau sufletul în luptă cu demonul amiezii*, prezentare și traducere: diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1999;

BUNGE, Ieroschimonah, Gabriel, *Gastrimargia sau nebunia pântecelui – știința și învățătura Părinților pustiei despre mâncat și postit plecând de la scrierile avvei Evagrie Ponticul*, traducere Pr. Ioan Moga, Ed. Deisis, Sibiu, 2014;
BUNGE, Schimarhimandrit Gabriel, *Rugăciunea în Duh și Adevăr – filozofia și teologia capetelor* Despre rugăciune *ale avvei Evagrie Ponticul și spiritualitatea Părinților pustiei*, traducere de Maria-Cornelia și diac. Ioan I.Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2015;
CHIALÀ, Sabino, *Isaac Sirianul – asceză singuratică și milă fără sfârșit*, traducere Maria-Cornelia și diac. Ioan I.Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2012;
CLÉMENT, Olivier, *Hristos a înviat! Cuvinte despre sărbătorile creștine*, traducere de Nicolae Turcan, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2017;
CROUZEL, Henri S.J., *Origen: personajul-exegetul-omul duhovnicesc-teologul*, traducere de Cristian Pop, prefață Ioan I.Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, ²2014;
DĂRĂBAN, Ierom. Nectarie (Vlad), *Natura teologhisirii în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Universitatea Lucian Blaga din Sibiu, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna", Sibiu, 2016 (lucrare de doctorat, nepublicată);
DESEILLE, Placide, *Monahismul ortodox. Principiile de bază și practica*, traducere din limba franceză și introducere de Felicia Dumas, Ed. Doxologia, Iași, 2013;
DIEHL, Charles, *Figuri bizantine*, vol. I, Ed. pentru Literatură, București, 1969;
EVDOKIMOV, Paul, *Ortodoxia*, traducere de Dr. Irineu Ioan Popa, Arhiereu vicar, Ed. IBMBOR, București, 1996;
GOLITZIN, Episcop Alexandr, *Dionisie Areopagitul mistagogul – o lectură monahală*, cu colaborarea pr. Bogdan G. Bucur, traducere de ieromonah Nectarie (Dărăban), Ed. Deisis, Sibiu, 2015;
GROZA, Preot, Cristian, *Gheron Iosif Isihastul. Viața și învățătura*, cuvânt introductiv Arhid. Prof. dr. Ioan I.Ică jr, Ed. Sf. Nectarie, Arad, 2017;
HEREA, Pr. Gabriel, *Mesajul eshatologic al spațiului liturgic creștin. Arhitectură și icoană în Moldova secolelor XV-XVI*, Ed. Karl A. Romstorfer, Suceava, 2013;
ICĂ jr, Arhid. Prof., Ioan I., „Tratatul prezbiterului Timotei din Constantinopol despre modurile primirii heterodocșilor în Biserica Ortodoxă", în *RT* 28 [100] (2018), nr. 4, p. 225-269;
ICĂ jr, Diac. Ioan I., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului – integrala comentariilor liturgice bizantine. Studii și texte*, Ed. Deisis, Sibiu, 2011;
ICĂ jr, Diac. Ioan I., *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV: Grigorie Palama, Nicolae Cabasila, Teofan al Niceii*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008;
ICĂ jr, Diacon Ioan I., *Canonul Ortodoxiei, I. Canonul Apostolic al primelor secole, Ed. Deisis/Stavropoleos, 2008;*
ISTRATI, Pr. Dr. Ioan Valentin, *Taina veacurilor – Unirea timpului cu eternitatea în rugăciunile Bisericii*, Ed. Doxologia, Iași, 2010;
KNIAZEFF, Alexis, „Eschatologie et mariologie liturgique byzantine", în *Eschathologie et liturgie. Conférence St. Serge, XXXe semaine d'études liturgiques, Paris, 26-29 juin 1984*, Roma, 1985, p. 139-154;

KNIAZEFF, Alexis, „La Theotokos dans les offices byzantins du temps pascal", în *Irénikon* 1 (1961), p. 21-44;
KNIAZEFF, Alexis, „Mariologie biblique et liturgie byzantine", în *Irénikon* 28 (1955), p. 21-44;
KOROTKOFF, Élie, „Nativité, la Pâque d'hiver", în *Contacts* 71 (2019), nr. 266, p. 215-236.
LARCHET, Jean-Claude, *Sfântul Maxim Mărturisitorul. O introducere*, traducere din limba franceză de Marinela Bojin, ediție îngrijită de Pr. Dragoș Bahrim, Ed. Doxologia, Iași, 2013;
LOGIN, Cezar, *Înaintepăznuirea Nașterii Domnului în ritul bizantin – origine, dezvoltare, structură, ritual și imnografie*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2020;
LOUTH, Andrew, „Review Essay: The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Stăniloae", în *Modern Theology* 13/2 (1997), p. 253-267;
MATEOS, Juan SJ, *Utrenia bizantină*, traducere, prefață și note Cezar Login, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2009;
MCGUCKIN, John Anthony, „Mary in the Hymnody of the East", în CHRIS MAUNDER (ED.), *The Oxford Handbook of Mary*, Oxford University Press, Oxford, 2019, p. 107-121;
MIHĂILĂ, Alexandru, *(Ne)lămuriri din Vechiul Testament: mici comentarii la mari texte*, Ed. Nemira, 2011;
MUNTEAN, Pr. Prof. Dr. Cristian, *Ortodoxia romantică*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2016;
NECULA, Pr. prof. Nicolae D., *Biserică și cult pe înțelesul tuturor*, Ed. Europartener, București, 1996;
NECULA, Pr. Prof. Nicolae D., *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. II, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, 2001;
PALADE, George, „Iisus Hristos – Sofia Luminătoare în fresca de la Mănăstirea Sucevița", în *Movilești – istorie și spiritualitate romanească. Artă și restaurare*, vol. III, Sfânta Mănăstire Sucevița, 2007, p. 43-45;
PREDA, Pr. Constantin, „Problema învierii morților (*1 Corinteni* 15, 1-58)", în *Ort*² 3 (2011), p. 53-84;
PRELIPCEAN, Alexandru, *Spiritualitatea și doctrina* Canonului Mare *al Sfântului Andrei Criteanul*, Prolog: Pr. prof. dr. Constantin Pătuleanu, Ed. Astra Museum, Sibiu, 2018;
QUENOT, Michel, *Icoana fereastră spre Absolut*, traducere, prefață și note de Pr. dr. Vasile Răducă, Ed. Enciclopedică, București, 1993.
REGNAULT, Lucien, *Viața cotidiană a părinților deșertului în Egiptul secolului IV*, traducere de diac. Ioan I.Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1997;
SAHAROV, Arhimandritul Sofronie, *Din viață și din Duh*, traducere din limba franceză de Ierom. Rafail (Noica), ediția a doua, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2014;
SAHAROV, Arhimandritul Sofronie, *Nașterea întru Împărăția cea neclătită*, traducere din limba rusă de Ierom. Rafail (Noica), Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2003;
SAHAROV, Arhimandritul Sofronie, *Rugăciunea – experiența vieții veșnice*, traducere și prezentare diac. Ioan I.Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1998;
SAVA, Pr. prof. Viorel, „Hristocentrismul sărbătorilor mariologice", în *„În Biserica slavei Tale". Studii de teologie și spiritualitate liturgică*, vol. II, Ed. Doxologia, Iași, 2012, p. 52-64.

SCHMEMANN, Pr. Alexander, *Din apă şi din Duh*, traducere de Pr. Prof. Ion Buga, Ed. Simbol, Bucureşti, 1992;
SCHMEMANN, Pr. Alexander, *Liturghie şi viaţă. Desăvârşirea creştină prin intermediul experienţei liturgice*, traducere Pr. Viorel Sava, Ed. Basilica, Bucureşti, 2014;
SCHMEMANN, Preotul Profesor Alexander, *Pentru viaţa lumii. Sfintele Taine şi Ortodoxia*, traducere din limba engleză de Preotul profesor dr. Aurel Jivi, ediţia a II-a, Ed. Basilica, Bucureşti, 2012;
SIMONOPETRITUL, Ieromonah Emilianos, *Aşteptarea lui Dumnezeu. Despre boală, suferinţă şi moarte*, traducere din limba greacă de Ierom. Agapie Corbu, Ed. Sf. Nectarie, 2019, Arad [*Tâlcuiri şi cateheze* 7];
SIMONOPETRITUL, Ieromonah Emilianos, *Cuvânt despre ascultare şi priveghere*, traducere din limba greacă de Ierom. Agapie Corbu, Ed. Sf. Nectarie, 2011 [*Tâlcuiri şi cateheze* 4];
SIMONOPETRITUL, Ieromonah Emilianos, *Cuvântări mistagogice la sărbători*, traducere din limba greacă de Ierom. Agapie Corbu, Ed. Sf. Nectarie, Arad, 2016 [*Tâlcuiri şi cateheze* 6];
SIMONOPETRITUL, Ieromonah Emilianos, *Tâlcuiri la Sfintele Slujbe. Dumnezeiasca închinare, aşteptarea şi vederea lui Dumnezeu*, traducere din limba greacă de Ierom. Agapie (Corbu), Ed. Sf. Nectarie, 2011 [*Tâlcuiri şi cateheze* 2];
SOLOVIOV, Vladimir, *Temeiurile duhovniceşti ale vieţii*, ediţia a II-a revăzută, traducere şi studiu de diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2018;
SPASSKY, Th., „La Pâque de Noël: étude sur l'avant-fête de Noël dans le ryte byzantine", în *Irénikon* 30 (1957), p. 289-306;
STĂNILOAE, Pr. Prof. Dumitru, *Mică dogmatică vorbită*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995;
STĂNILOAE, Pr. Prof. Dumitru, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, ²2004;
STĂNILOAE, Preotul Profesor Dumitru, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Ed. Basilica, Bucureşti, 2016 [*Opere complete* 7];
STEINHARDT, Nicolae, *Dăruind vei dovândi*, ediţia a II-a, îngrijită, revăzută şi adăugită de Ioan Pintea, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1997;
STREZA, Dan Alexandru, *Sărbătoarea Naşterii Domnului. Originea apostolică, evoluţia şi importanţa ei în cadrul anului liturgic*, Ed. Universităţii „Lucian Blaga" din Sibiu/Ed. Andreiana, Sibiu, 2011;
THUNBERG, Lars, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos şi Mediator*, traducere din limba engleză de Anca Popescu, Ed. Sophia, Bucureşti, 2005;
TUDORIE, Dr. Ionuţ-Alexandru, „Achimiţi", în *DTO*, p. 19-20;
USPENSKY, Nikolai, *Slujba de seară în Biserica Ortodoxă*, traducere de Cezar Login, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2008;
VALICĂ, Pr. Dr. Emanuel, *Necrologul în tradiţia patristică a secolelor IV-V. Actualitatea lui pastorală*, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2017;
VASILESCU, Dr. Elena Ene D., „The Last Wonderful Thing: The Icon of the Heavenly Ladder", în Liz JAMES, Antony EASTMOND, *Wonderful Things: Byzantium through its Art*, Papers from the 42nd Spring Symposium of Byzantine Studies, London, 20-22 March 2009, Routlege, 2016, p. 125-136;

VASILIOS, Arhimandritul, *Intrarea în Împărăţie. Elemente de trăire liturgică a tainei unităţii în Biserica Ortodoxă*, cuvânt înainte: Episcopul Kallistos al Diokleiei, în româneşte: Preot Profesor Dr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1996;
VLACHOS, Arhim. Hierotheos, *Predici la marile sărbători*, traducere de Daniela Filioreanu, Ed. Cartea Ortodoxă/Egumeniţa, Galaţi, 2004;
YANNARAS, Christos, *Abecedar al credinţei. Introducere în teologia ortodoxă*, traducere de Preot Dr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1996;
ZAHAROU, Arhimandrit Zaharia, *Veşnicul astăzi. Călătorind împreună cu Biserica în lumina Praznicelor*, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2018.

Cuprins

Cuvânt de mulţumire 5

Cuvânt înainte 9

Abrevieri/Liste 17

a. Abrevieri generale 17

b. Abrevieri liturgice 20

b.1. Zile liturgice 20

b.2. Oficii liturgice 21

b.3. Piese imnografice 22

b.4. Observaţii metodologice de utilizare a sistemului de abrevieri liturgice 23

c. Lista tabelelor 24

d. Lista imaginilor 25

Introducere 27

a. Motivaţia alegerii temei 28

b. Obiective. Întrebări de cercetare 30

c. *Status quaestiones* 31

c.1. Contribuţii referitoare la aspecte istorice şi liturgice 32

c.2. Lucrări care analizează imnografia Săptămânii Mari 41

c.3. Abordări în domeniul spiritualităţii. Elemente de antropologie. Varia 44

d. Scurtă prezentare a structurii compoziţionale a lucrării 47

Partea I.
Săptămâna Sfintelor Pătimiri.
Istoria formării şi vechi celebrări liturgice

1. Săptămâna Mare şi Postul Mare. Extensie în sens invers sau joncţiune? 55

1.1. Quartodecimanii. De la o zi la două zile de postire 55

1.2. *Hebdomada Sancta* 69
1.3. Stație intermediară: trei săptămâni 76
1.4. Șase săptămâni 80
1.5. *Quadregessima*. Aritmetică liturgică și semnificație duhovnicească 91
2. Săptămâna Mare la Ierusalim și Constantinopol. Elemente de arheologie liturgică 99
2.1. Fastul Ierusalimului 99
2.1.1. Sâmbăta lui Lazăr 109
2.1.2. Duminica Stâlpărilor 111
2.1.3. Lunea, Marțea și Miercurea Mare 113
2.1.4. Joia Mare 114
2.1.5. Vinerea Mare 117
2.1.6. Sâmbăta Mare 119
2.2. Sobrietatea Constantinopolului 122
2.2.1. Sâmbăta lui Lazăr 124
2.2.2. Duminica Stâlpărilor 125
2.2.3. Lunea, Marțea și Miercurea Mare 127
2.2.4. Joia Mare 128
2.2.5. Vinerea Mare 130
2.2.6. Sâmbăta Mare 133
2.3. Metamorfoze liturgice de tip „tur-retur": de la Ierusalim la Constantinopol și viceversa 134
3. Celebrarea Săptămânii Mari în alte rituri creștine 147
3.1. Ritul armean 148
3.2. Ritul etiopian 154
3.3. Ritul siriac 163
3.4. Ritul copt 175
3.5. Riturile orientale: fidelitate și specificitate 186
Concluzii 191

Partea a II-a
Asceză și cuvânt în Săptămâna Sfintelor Pătimiri.
Analiza Typikon-*ului*

4. Postul Săptămânii Mari 197
4.1. Dimensiunea ascetică a postului 197

4.2. Postul în lumina Crucii și Învierii 208
4.3. Hristocentricitatea postului Săptămânii Mari 217
5. Sistemul lecturilor biblice în Săptămâna Sfintelor Pătimiri 225
5.1. Citind Biblia în Biserică 225
5.2. Biblia și spiritualitatea Triodului 231
5.3. Sistemul actual al lecturilor. Perspectivă liturgică și duhovnicească 237
5.4. Vechi sisteme de lecturi biblice. Scurtă analiză comparativă 266
6. Sistemul lecturilor patristice în Săptămâna Sfintelor Pătimiri 289
6.1. Sfinții Părinți, dascălii Bisericii 289
6.2. Sistemul actual al lecturilor patristice în Săptămâna Mare 298
7. Imnografii Săptămânii Mari 313
7.1. Autori și alcătuiri. Inventar imnografic 315
7.2. Imnografii, mistagogi ai Săptămânii Mari 328
Concluzii 336

Partea a III-a
Săptămâna Mare – structură și conținut
Analiza imnografiei

Preliminarii: Săptămâna Mare – unicitate compozițională 341
8. Uvertura Pătimirii: Sâmbăta lui Lazăr și Duminica Stâlpărilor 349
8.1. Un singur praznic în doi timpi 353
8.2. Deschiderea celebrării Sfintelor Pătimiri 357
8.3. O înviere prevestind alte două: Învierea lui Hristos și învierea de obște 363
8.4. Divino-umanitatea lui Hristos 371
8.5. O celebrare interiorizată 378
8.5.1. Învierea ca recreare a naturii umane. „Noul Israel" 379
8.5.2. Lazăr și mintea mea împietrită 382
8.5.3. Șederea pe mânz și „stâlpările virtuților" 385
8.5.4. Intrarea în Ierusalimul inimii 391
9. *Triduum*-ul Mirelui: o așteptare evaluativă 395
9.1. Tema eshatologică. Privegherea ascetică 397
9.2. Pătimirile Domnului: un pas mai aproape 414
9.3. Trei tipare pe structura model-antimodel 420

9.3.1. Iosif cel drept versus smochinul blestemat. Evaluarea rodirii ascetice 421
9.3.2. Fecioarele înțelepte *versus* cele „nebune". Dragoste milostivă *versus* asceză neroditoare 426
9.3.3. Femeia păcătoasă *versus* Iuda. O dispută în jurul m(M)irului 433
10. Joia Mare: Cina Mielului și ziua opțiunilor 443
10.1. Spălarea picioarelor. Smerenia lui Hristos. Caracterul hristologic al virtuților 444
10.2. Cina cea de Taină. Euharistia, taină a îndumnezeirii 457
10.3. Iuda. Păcatul ca trădare 473
10.4. Rugăciunea din Ghetsimani. *Transitus* spre *Triduum*-ul Pascal 483
11. *Triduum*-ul Pascal: murim și înviem. Împreună cu Hristos 489
11.1. Arestarea. Pseudo-procesul 495
11.2. Răstignirea. Soarta poporului evreu 500
11.3. Tâlharul cel recunoscător 510
11.4. Îngroparea. Coborârea la iad 514
Excursus 1: Teologia sâmbetei în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul. Scurte considerații 526
11.5. Puterea Sfintei Cruci. Venerarea ei liturgică în Vinerea Pătimirilor 534
11.6. Pătimirile Domnului și patimile omenești. Răstignirea duhovnicească 552
Excursus 2: Paradoxuri și construcții antinomice exprimate de imnografie 561
11.7. „Ieri m-am îngropat ... astăzi mă scol, împreună cu Tine" 565
Concluzii 578

Partea a IV-a
„Omul cel nou" în Hristos cel răstignit și înviat

Preliminarii: o umanitate în derivă. Scurtă radiografie contemporană 585
12. „Iată, Omul!" (*In* 19, 5). Fundamentul hristologic al omului îndumnezeit 593
12.1. Umanitatea Fiului lui Dumnezeu 595
12.2. Dumnezeu-omul a pătimit în trup și a sfințit firea 603
12.3. Răstignirea Domnului și relația de interdependență cu Întruparea și Schimbarea la Față 609
13. De la Adam cel vechi la Adam cel nou. Pentru o antropologie ascetică 623
13.1. Slavă inițială, cădere și ridicare. Păcat și virtute. 625
13.2. Ideea de „înnoire" în imnografie 639
14. Două tipologii umane paradigmatice: Iosif cel preafrumos și femeia păcătoasă 651
14.1. Iosif cel preafrumos. Virtutea inspiratoare 653
14.1.1. Iosif – *figura Christi* 656
14.1.2. Iosif – model de virtute 666
14.2. Femeia păcătoasă. Pocăința mântuitoare 675
14.2.1. O teologie pascală a pocăinței 680
14.2.2. Cântarea Casianei, nou „psalm bizantin de pocăință" 694
15. *Sympathōs*-ul cosmosului cu omul în cădere și cu Dumnezeu-omul la Răstignire și Înviere 701
15.1. Solidaritatea creației cu omul. Efectele căderii 702
15.2. Creația „pătimitoare" cu Dumnezeu-omul 707
16. Postul Mare și Săptămâna Sfintelor Pătimiri: recapitulare și înnoire baptismală 721
16.1. Practica pre- și postbaptismală în Biserica primară. Scurt istoric 723
16.2. Botezul ca moarte și înviere în și cu Hristos 733
16.3. Botezul ca *paște*: de la omul cel vechi la omul cel nou 740
16.4. Botezul și regenerarea lui prin pocăință 748
16.5. Adaptabilitate anamnetică. Posibile soluții 758
Concluzii 769

Concluzii finale 773

Bibliografie 791